

الجمهورية التونسية  
وزارة الشؤون  
الداخلية

مجلس أمناء الجامعة التونسية

( ١٠ )

الجامعة التونسية

# الجامعة الإسلامية

إلى كل من

الجامعة التونسية

وغيره

الجامعة

الجامعة



جمهورية مصر العربية  
وزارة الأوقاف  
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

(١٠)

موسوعة

# العقيدة الإسلامية

إشراف وتقديم

الأستاذ الدكتور / محمود حمدي زقزوق

وزير الأوقاف

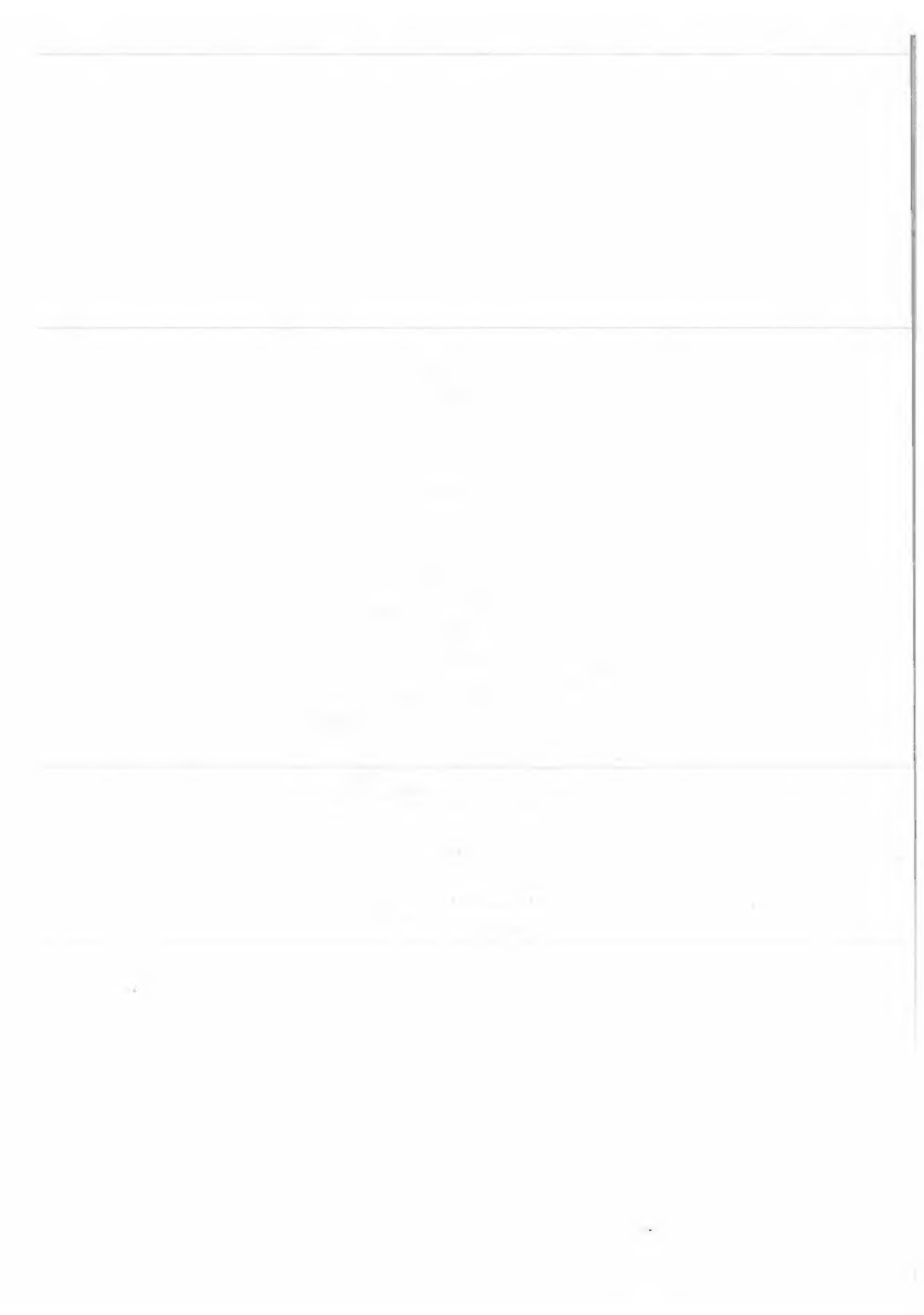
القاهرة

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م









## تقديم

أ. د. / محمود حمدي زقزوق

وزير الأوقاف

رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

بتوفيق من الله وبجهود كوكبة متميزة من العلماء المتخصصين تم إنجاز "موسوعة العقيدة الإسلامية" التي يسرنا أن نقدمها اليوم إلى الباحثين وإلى القراء المتطلعين للاستزادة من العلم والمعرفة . وهذا الإنجاز يمثل المجلد العاشر من سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة التي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . وهذه الموسوعة ليست فقط - كما قد يتبادر إلى الأذهان - مجرد موسوعة لعرض قواعد العقيدة الإسلامية كما وردت في الكتاب والسنة، وكما تلقاها المؤمنون في عهد النبوة بالقبول وأيقنوا بها واطمأنت نفوسهم لكل ما جاء فيها، وإنما هي بالإضافة إلى ذلك تشتمل على عرض للمفاهيم والمصطلحات التي استخدمها علماء العقيدة الإسلامية أو علماء الكلام بعد أن أصبح علم الكلام علماً له أصوله وقواعده ، وبعد أن اتضحت معالمه ، وتحددت موضوعاته في ثلاثة أقسام رئيسية هي : الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.

ولم يكن علم العقيدة الإسلامية أو علم الكلام مجرد ترف ذهني زائد عن الحاجة وإنما كان يمثل ضرورة دعت إليها حاجات ملحة وأخطار كانت تتهدد المجتمع أهمها: الرد على الهجوم الذي تعرض له الإسلام من جهات عديدة في ذلك الوقت <sup>(١)</sup> . وذلك فضلاً عن أن اختلاط المسلمين بشعوب أخرى دخلت الإسلام وكانت لديها عقائد ومثل مختلفة، جعل بعض أبناء هذه الشعوب - في محاولاتهم لفهم العقيدة الإسلامية - يقارن بين عقائد الإسلام وما سبقها من عقائد . ومن أجل ذلك بذل علماء الكلام جهوداً مشكورة لتثبيت إيمان المؤمنين من ناحية، والدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها من ناحية أخرى . وهكذا كان علم الكلام - كما يقول ابن خلدون : علماً " يتضمن الحجاج عن

العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة " (٢)، أو كما عبر الإمام الغزالي عن مقصود علم الكلام بقوله: " وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة".

ولكن علماء الكلام قد توسعوا فيما بعد في مباحثه - كما يقول الغزالي أيضاً: - "لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى مجاوزة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها " (٣) ومن أجل ذلك كله كان من الضروري أن تكون هذه الموسوعة معبرة عن كل هذه الجهود العلمية المشكورة . ونود أن نذكر القارئ الكريم بأن مشروعنا في المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الهادف إلى إصدار سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة يركز على حصر مجالات الفكر الإسلامي . ولسنا ندعى أنه حصر جامع مانع، وإنما هو اجتهاد نرجو أن نكون قد أصبنا فيه. فقد اشتمل هذا الحصر على خمسة عشر مجالاً على أن يخصص لكل مجال مجلد خاص به يسبقها جميعاً مجلد تمهيدى .

وقد استطعنا والحمد لله أن ننجز حتى الآن عشرة مجلدات هي : - الموسوعة الإسلامية العامة، الموسوعة القرآنية المتخصصة، موسوعة علوم الحديث الشريف ، موسوعة التشريع الإسلامى، موسوعة أعلام الفكر الإسلامى، موسوعة الحضارة الإسلامية، موسوعة الفرق والمذاهب فى العالم الإسلامى، موسوعة التصوف الإسلامى، موسوعة الفلسفة الإسلامية، والموسوعة التى بين أيدينا " موسوعة العقيدة الإسلامية " . وتقوم لجنتان متخصصتان حالياً بإعداد مجلدين آخرين هما : موسوعة الأخلاق الإسلامية، وموسوعة التاريخ الإسلامى .

والتخطيط المستقبلى لهذا المشروع يرمى بعد الانتهاء منه إن شاء الله - كما سبق أن أشرنا فى مناسبات أخرى- إلى إدماج هذه الموسوعات المتنوعة فى موسوعة واحدة تحمل عنوان " دائرة المعارف الإسلامية " ، ويتم ترتيب موادها أبجدياً لتكون

عوناً للباحثين وطلاب المعرفة . ولا بأس بأن يتم الاحتفاظ بالطابع الحالى لمجلدات الموسوعة ، وفى الوقت نفسه يتم الإدماج المشار إليه فى دائرة المعارف الإسلامية . ومبلغ علمنا أن هذا المشروع الذى بدأناه منذ ما يقرب من خمسة عشر عاماً غير مسبوق على هذا النحو الذى ارتأيناه ونفذناه ، كما أنه يتميز بالاستمرارية ، فلم يتوقف العمل فيه منذ بدأ ، ونسأل الله أن يستمر حتى يكتمل .

وقد قام بالتخطيط والإعداد لموسوعة العقيدة الإسلامية لجنة متخصصة برئاسة الأخ الفاضل الأستاذ الدكتور / محمد السيد الجليند - الأستاذ بكلية دار العلوم ، وعضوية كل من الأستاذ الدكتور / محمد عبد الستار نصار - الأستاذ بجامعة الأزهر ، والأستاذ الدكتور / عبد الحميد مذكور - الأستاذ بكلية دار العلوم ، والأستاذ الدكتور / بكر زكى عوض عميد كلية أصول الدين بالقاهرة . وقد أنجزت اللجنة عملها بتوفيق من الله فى موعده وفقاً للبرنامج الزمنى المحدد .

ولا يسعنا إلا أن نقدم خالص شكرنا وعظيم تقديرنا لهذه النخبة المتميزة من الأساتذة الكرام على ما بذلوه من جهد مشكور . ونسأل الله أن يجعل هذا العمل فى ميزان حسناتهم جميعاً . ولا يفوتنا أن نقدم شكرنا وتقديرنا أيضاً لكل العلماء والباحثين الذين أثروا هذه الموسوعة بثمار فكرهم وفيض عطائهم .

والشكر موصول أيضاً للأخ الأستاذ الدكتور / محمد الشحات الجندى الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية على جهوده المتواصلة فى متابعة العمل فى هذه الموسوعة من البداية حتى النهاية . وهناك جنود كثيرون أسهموا بجهدهم فى المراجعة والتدقيق والإعداد للطباعة وغير ذلك من مهام وفى مقدمتهم السيد / أبو سليمان صالح . فلهم جميعاً خالص الشكر والتقدير .

وليس هناك من شك فى أننا فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية أول من يدرك أن كل ما بذلناه من جهود فى هذه السلسلة من الموسوعات الإسلامية المتخصصة ستظل جهوداً قاصرة ومحدودة . فالكمال لله وحده . ولكن يكفيننا سلامة القصد وسمو الهدف . وسنكون سعداء بأى نقد يوجه إلى هذه الموسوعة وما سبقها من

موسوعات، ونحن على استعداد فى ضوء هذا النقد لإعادة النظر وتلافى ما قد يكون هناك من قصور. ونأمل أن تسد هذه الموسوعة فراغاً فى بابها، وأن تكون إضافة للمكتبة العربية الإسلامية فى مجال العقيدة الإسلامية.

وكما صنعنا فى موسوعتى "التصوف الإسلامى" و"الفلسفة الإسلامية" بتقديم مدخل عام يكون بمثابة تمهيد لمواد هاتين الموسوعتين رأينا أيضاً أنه من المناسب هنا أن نمهد لموسوعة العقيدة الإسلامية بمدخل عام حول جذور العقيدة الدينية فى النفس الإنسانية، ويليه المقدمة الإضافية التى كتبها الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند عن العقيدة الإسلامية وخصائصها.

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل،،،

٢٢ رجب سنة ١٤٣١ هـ

٤ يولية سنة ٢٠١٠ م

أ. د. محمود حمدى زقزوق

## الهوامش:

- (١) د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٢٩ - دار المعارف ١٩٧١ م.
- (٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٦١.
- (٣) المنقذ من الضلال للقرالى ص ٧١، ٧٢ - دار الأندلس - بيروت ١٩٦٧ م.

## كلمة هيئة التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين .

تفضل معالي الدكتور محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية وأسند إلينا مهمة إعداد موسوعة العقيدة الإسلامية ضمن سلسلة الموسوعات الإسلامية التي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية تحت إشراف سيادته؛ ليسدّ بها فراغاً موجوداً في المكتبة الإسلامية، يشعر به طلبة العلم والباحثون في مجال العقيدة وعلم الكلام .

والكتابة في مسائل العقيدة ودلائلها محفوفة بكثير من المحاذير، كما أنها على خطر عظيم . وهذا قد فرض على اللجنة نوعاً من الحذر الشديد في اختيار العلماء المتخصصين في هذا الفن ، وفي مراجعة المادة العلمية مرات ومرات ، وفي انتقاء الكلمات المعبرة عن المطلوب نصاً لا تأويلاً . وقد أدى ذلك بالطبع إلى تمحيص المادة العلمية بالحذف أحياناً ، أو إضافة بعض الكلمات أو الفقرات أحياناً ، أو استبعاد بعض المواد العلمية أحياناً ثالثة .

وقد اشتملت هذه الموسوعة على (مائة وسبعة عشر مصطلحاً) في مسائل العقيدة ودلائل المسائل لدى الفرق الإسلامية الكبرى، وقد فضلنا وضع هذه المصطلحات في ترتيبها (الألفبائي) بدلاً من الأخذ بالتقسيم التقليدي في علم الكلام (الإلهيات - النبوات - السمعيات) وذلك جرياً على المعهود في الموسوعات الدولية ودوائر المعارف . وقد يجد الباحث أحياناً بعض المصطلحات متداخلة لاقتربانها في الاستعمال مثل مصطلح القضاء والقدر ، الإيمان والإسلام ، فإذا لم يجد الباحث بعض المصطلحات في ترتيبها الطبيعي فسوف يجده مع قرينه .

وباسم اللجنة العلمية التي قامت بإعداد هذه الموسوعة أتقدم بخالص الشكر إلى معالي الدكتور محمود حمدي زقزوق وزير الأوقاف على هذه الثقة التي نعتز بها جميعاً . ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل عملنا في هذه الموسوعة خالصاً لوجهه الكريم ، وأن يتقبله منا قبولاً حسناً . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

لجنة التحرير

محمد السيد الجليلند





# أسماء السادة المشاركون

## بالترتيب الهجائي

أ.د / أحمد عرفات القاضي	أ.د / عبد الفتاح أحمد فؤاد
أ.د / أحمد قوشـتى	أ.د / فتحى عبد الرازق
أ.د / السيد محمد الأنور	أ.د / فيصل عون
أ.د / بكر زكى عوض	أ.د / محفوظ على حسن عزام
أ.د / حسن الشافعى	أ.د / محمد السيد الجليند
أ.د / حسن محرم	أ.د / محمد عبد الستار نصار
أ.د / شوقي على عمر	أ.د / محمد عبد الله عفيفى
أ.د / طه حبيشى	أ.د / محمد نبيل غنايم
أ.د / عبد الحميد مدكور	أ.د / محمود محمد حسين
أ.د / عبد الرحمن جيرة التومى	أ.د / محمود مزروعى
أ.د / عبد العزيز سيف النصر	أ.د / منى أبوزيد
أ.د / عبد الفتاح أحمد الفاوى	أ.د / يوسف محمود الصديقى



## هيئة تحرير الموسوعة

أ.د محمد السيد الجليند	الأستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة رئيساً
أ.د محمد عبد الستار نصار	الأستاذ بكلية جامعة الأزهر عضواً
أ.د عبد الحميد عبد المنعم مذكور	الأستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة عضواً
أ.د بكر زكي عوض	عميد كلية أصول الدين عضواً

\*\*\*

إشراف

أ.د محمد الشحات الجندي

الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية

\*\*\*\*

متابعة

أ. أبو سليمان صالح



## مدخل عام

### حول جذور العقيدة الدينية

أ.د / محمود حمدي زقزوق

تمهيد :

يعد الحديث في بداية هذه الموسوعة عن جذور العقيدة الدينية - في نظرنا - بمثابة تمهيد ضروري للحديث عن العقيدة الإسلامية . ومن هنا رأينا - ونرجو أن نكون محقين في ذلك - أن نخصص هذا المدخل للحديث - بإيجاز شديد - عن جذور العقيدة الدينية في النفس الإنسانية المتطلعة دوماً إلى الارتقاء نحو عالم الروح الذي يرتفع بها فوق عالم الماديات ، ويجعلها تسبح في عالم اللامتاهي في حب وسعادة ، ودون حواجز تعوق انطلاقها أو تعطل حركتها . ويشتمل حديثنا عن جذور العقيدة الدينية على النقاط التالية :

أ. الطبيعة الإنسانية والنزعة الدينية .

ب. أصالة النزعة الدينية .

ج. الإيمان ضرورة حياتية .

د. مفهوم الدين .

هـ. وحدة الدين .

وفيما يلي إطلالة سريعة على هذه النقاط .

أ - الطبيعة الإنسانية والنزعة الدينية :

إن من المعلوم أن الطبيعة الإنسانية تشتمل على عنصرين أساسيين : عنصر مادي ، وعنصر روحي ، فقد أخبرنا القرآن الكريم في حديثه عن قصة الخلق أن الله قد خلق الإنسان من طين ، وأنه عندما اكتملت تسويته وتم صنعه من هذه المادة الطينية التي تشتمل على كل العناصر الأساسية للمادة ، أضاف الحق - تبارك وتعالى - إلى ذلك عنصراً آخر جوهرياً . وقد تمثل ذلك في العنصر الروحي الذي به اكتمل خلق الإنسان ، والذي به صار الإنسان إنساناً ، وأصبح جديراً بأن يطلب الله من الملائكة أن يسجدوا له تمجيذاً لصنع الله وتكريماً للإنسان . وفي ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ (الحجر : ٢٩ - ص : ٧٢) .

ونلاحظ في هذه الآية حقيقة هامة لا يجوز أن تغيب عن الأذهان وهي : أن الله - سبحانه وتعالى - قد أضاف هذا العنصر الروحي إلى ذاته ، فقد نفخ الله في الإنسان من روحه هو - سبحانه - . وهذا تكريم ما بعده تكريم ، وخصوصية للإنسان لم ينلها أحد غيره من الخلق . فبقية المخلوقات تشترك مع الإنسان في العنصر المادي ، ولا يمتاز

الإنسان عنها فيه شيئاً أكثر من جمال الصورة وكمال الصنعة . ولكن الامتياز الوحيد الأهم من ذلك كله ، هو فى هذا الجانب الروحى الربانى الذى به أصبح الإنسان خليفة الله فى أرضه .

وقد أساء إبليس فهم طبيعة الإنسان ، ونظر فقط إلى الجانب المادى فيه واستكبر أن يسجد لآدم قائلاً - كما يخبرنا القرآن الكريم - : ﴿ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴾

(الإسراء : ٦١ وفى سورة الحجر أيضاً : ٢٢) ( قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون ) ، وغفل عن أن الله قد نفخ فيه من روحه سبحانه . فالأمر إذن لم يكن - كما فعل إبليس - أمر مقارنة بين الطين الذى خلق منه الإنسان ، والنار التى خلق منها إبليس ، وأفضلية النار على الطين ، وإنما الأمر يتعلق بالدرجة الأولى بهذا الجانب الروحى السامى المتصل مباشرة بالله ، لأنه روح من روح الله سبحانه .

ويشتمل هذا الجانب الروحى على كل القوى المعنوية فى الإنسان من عقل ، وروح ، وقلب . ويعبر حجة الإسلام ( الغزالى ) عن هذا الجانب الروحى بقوله : إنه ذلك " الحس السادس الذى يعبر عنه بالعقل ، أو بالنور ، أو بالقلب ، أو ما شئت من العبارات " (١) . ويمكن تقسيم هذا الجانب الروحى إلى قسمين : أحدهما يتصل بالعقل ومجالاته ، وثانيهما يتصل بعالم الروح والوجدان .

ولا يجوز بنأى حال إغفال أى من هذه الجوانب الأساسية فى طبيعة الإنسان أو تجاهلها أو تغليب بعضها على بعض بطريقة تخل بالتوازن بينها . فالجسم ، والعقل ، والروح تعد عناصر جوهرية لا بد من مراعاتها جميعاً إذا أريد فهم الإنسان فهماً سليماً ، وإذا أريد تربيته وتقويمه حتى يصير صاحب شخصية سوية متوازنة ، وهذا التوازن من شأنه أن يؤدي إلى إقامة مصالح الدين والدنيا معاً . ومن هنا كان اهتمام الشريعة الإسلامية بالتأكيد على المقاصد الضرورية التى قصدت إليها وهى : حفظ " النفس ، والعقل ، والدين ، والنسل ، والمال " (٢) ، وهى كلها أمور تتعلق بتلك الجوانب الأساسية فى الطبيعة الإنسانية .

فالجسم - الذى يمثل الجانب المادى فى الإنسان - له حاجاته التى ينبغى تلبيتها من أكل ، ومشرب ، وملبس ، ومأوى وغير ذلك مما يشبع هذا الجانب المادى فى حدود متطلبات هذا الجسم وفى إطار ما رسمه الشرع . والحيوان - الذى يشترك مع الإنسان فى هذا الجانب المادى - يتطلع أيضاً إلى إشباع هذا الجانب . وذلك حق مشروع للإنسان ، والحيوان على حد سواء .

وإذا كان هذا هو الشأن فى أمر الجانب المادى فإن الجانب الروحى فى الإنسان له أيضاً متطلباته وله حاجاته التى لا بد من إشباعها ، والعمل على تلبيتها . فالعقل يتطلع إلى العلم والمعرفة والفهم والإدراك ، وهذا حقه ، وتلك وظيفته التى خلق من أجلها . ومن هنا فإن أى محاولة لتعطيل العقل عن أداء وظيفته تعد نكسة فى فطرة الإنسان

ترده إلى مستوى الحيوان الأعجم ، وتعد تعطيلاً لحكمة الله - سبحانه - من خلق العقل ، تماماً مثلما يعطل الإنسان حاسة من الحواس عن أداء وظيفتها التي خلقت من أجلها .

ومن هنا وصف الحق - تبارك وتعالى - هؤلاء الذين يفعلون ذلك بأنهم غير جديرين باستحقاق وصف الإنسان ، فهم لا يزيدون عن الحيوان الأعجم ، بل هم أخط منه درجة وأدنى منزلة ، وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ( لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل )<sup>(٣)</sup> .

ومن هذا المنطلق يعتبر الإسلام عدم استخدام العقل خطيئة من الخطايا وذنباً من الذنوب . يقول الله تعالى حكاية عن الكفار يوم القيامة قال تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا

نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ فَأَعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ فَنَسَحُوا فُسُوحًا

لِلْأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ (الملك : ١٠ - ١١) . ولهذا كانت دعوة القرآن الكريم للإنسان

لاستخدام ملكاته الفكرية دعوة صريحة لا تقبل التأويل . وفى ضوء تعاليم القرآن يعد التفكير - الذى هو وظيفة العقل الإنسانى - واجباً مقررًا وفريضة دينية . وتتسع دائرة هذا التفكير لتشمل السماوات والأرض وما بينهما . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي

ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الجنات : ١٣) .

وإذا كانت ممارسة الوظائف العقلية تعد واجباً دينياً فإنها من ناحية أخرى تعد مسئولية حتمية لا يجوز للإنسان التخلي عنها ، وسيحاسب على مدى حسن أو إساءة استخدامه لها مثلما يسأل عن استخدامه لباقي وسائل الإدراك الحسية . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ

كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴾ (الإسراء : ٣٦) . والعقل - كما يقول أبو حامد

الغزالي - " أنموذج من نور الله " وقبس من نور الحق سبحانه ، أو كما يقول الجاحظ هو : وكيل الله عند الإنسان<sup>(١)</sup> . ومن هنا كانت أول كلمة من الوحي الإلهى على محمد ﷺ وهي " اقرأ " تتجه إلى مخاطبة هذا العقل . وقد تكرر ذكرها مرتين في الآيات الخمس الأولى من الوحي ، كما وردت في هذه الآيات أيضاً : كلمة القلم وكلمة العلم . وهذا تأكيد على أهمية القراءة والتدوين بالقلم فى سبيل الوصول إلى العلم وحفظه من الضياع ، وذلك من المهام الأساسية للعقل الإنسانى .

وبجانب هذين العنصرين الأساسيين فى الإنسان : الجسم ، والعقل ، يوجد هناك - كما سبق أن أشرنا - عنصر ثالث لا يقل أهمية عنهما ولا يكتمل البناء الإنسانى



السليم إلا به وهو " الروح " ، وما تتطلع إليه من الارتقاء فى مدارج السمو الروحى الذى يعلو على ماديات الحياة ومتعتها الزائلة .

فإذا كان العقل يفهم ويدرك ويتدبر ويميز بين الأمور ، ويوازن بين الأضداد ، ويتأمل فيما يدركه ويقلبه على جميع وجوهه ، ويحكم عليه فإنه لا يجوز أن يقتصر مجال عمله على فهم وإدراك ما يتعلق بماديات الحياة وما يتصل بها من علوم وفنون ، لأنه لو فعل ذلك ، ولم يرد أن يرتقى بالإنسان إلى ما يسمو على ماديات الحياة ، فإن هذا يعنى أنه قد وقف بالإنسان فى منتصف الطريق .

فعالم الماديات - على الرغم من أهميته - ليس هو كل شئ ، فهناك فوق ذلك عالم الروح المتصل بالله الذى نفخ فى الإنسان من روحه . والعقل فى تأملاته وعلومه وفنونه وسائر أعماله مدفوع بفطرته إلى التطلع إلى ما فوق عالم المادة . ومن هنا فإن الوقوف بالإنسان عند عالم المادة يعد قصوراً فى فهم طبيعة الإنسان وتكوينه . وهذا الفهم القاصر والخاطىء قد يؤدى بالإنسان إلى إنكار عالم الروح كلية ، أو على الأقل إهماله وعدم الاكتراث به . وهنا يظهر الإلحاد فى شتى صورته وأشكاله .

إن العلم الإنسانى مهما بلغت منجزاته المادية ، ومهما اتسعت رقعة المعارف التى يضيفها إلى حصيلة البشرية من العلوم فإنه من ناحية أخرى يبين للإنسان قصور طاقاته . فكلما اتسعت دائرة الاكتشافات العلمية ، كلما اتسعت دائرة المجهولات أمام الإنسان ، لتزيد من طموحات الإنسان لاكتشاف المزيد . وصدق الله العظيم القائل: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء : ٨٥) . وهذا من شأنه أن يحد من غرور الإنسان ويخفف من غلوائه وإعجابه بنفسه ويجعله يلتفت إلى ما وراء هذا الكون المادى ، إلى خالق الكون - سبحانه - . وقد بينت لنا آية كريمة ذلك فى قال تعالى : ﴿ سَرَّيْهِمْ

ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ (فصلت : ٥٣) .

وقد أدرك المفكرون الكبار على مدى التاريخ هذا الجانب المهم ، وانتهى بهم الأمر إلى إدراك أن الله هو الحق . فتاريخ الفلسفة - على سبيل المثال - يبين لنا أن الفلاسفة الأوائل قد بدأوا تأملاتهم بالسؤال عن أصل هذا الكون المادى ومم يتكوّن ، وقد أسلمهم ذلك إلى البحث فى طبيعة النفس الإنسانية وعما إذا كانت تختلف فى طبيعتها عن الكون المادى ، وانتهى بهم التأمل إلى إدراك مبدأ الألوهية .

وهذا هو نفس الترتيب الذى ورد فى الآية الكريمة المشار إليها . فالإنسان عندما يفتح عينيه يرى أمامه هذا الكون الكبير وما يشتمل عليه من أرض ، وسماء ، وبحار ، وأنهار ، وبشر ، وحيوان ، ونبات إلخ ، ثم يرجع بعد ذلك إلى نفسه - التى تمثل الكون الصغير - يتأمل فيها وفى طاقاتها وقدراتها ، ويخرج من هذا التأمل بنتيجة تبين له مدى

محدوديته وقدراته كإنسان ، وهذه النتيجة بدورها تؤدي به في النهاية إلى إدراك الذات المطلقة التي تمنح الإنسان تلك القدرات والمواهب ، أى تصل به إلى الإيمان .  
وهكذا نجد أن العقل الواعى الفاهم المدرك لا يقف عند الأسباب الثانوية المبعثرة التي تصادفه في الطبيعة ، بل يتابع السير إلى ما وراءها . وعندما يمعن النظر في سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها فإنه لا يجد بدا من الارتقاء في أحضان العناية الإلهية والتسليم بوجود الله الذى بيده مقاليد كل شئ<sup>(٥)</sup> .

وهذا يوضح لنا - كما يقول المرحوم الدكتور دراز - أن " النظرة الروحية أو الدينية لا تولد في النفس إلا حينما يتسع أفقها . فتتجاوز الكون بظاهره وباطنه إلى ما وراءه ، فهي أوسع النظرات مجالاً وأبعدها مطلباً " <sup>(٦)</sup> .

وقد أكد أساطين العلماء في عصرنا الحاضر من كافة التخصصات العلمية في مجالات الطب، والذرة، والكيمياء، وعلم الحياة، وطبقات الأرض، وعلوم البحار، وغيرها من علوم - أكدوا جميعاً أن كل ما انتهى إليه بحثهم أدى بهم إلى الاهتداء إلى أن هذا الكون لا يتصور أن يكون قد نشأ عن طريق الصدفة العمياء<sup>(٧)</sup> ، لأنه كون يشتمل على خطة محكمة ونظام متقن . وهذه الخطة المحكمة لا بد أن يكون قد وضعها كائن مطلق قوى قادر عالم حكيم .

أليس هذا هو ما يقول به قانون السببية البسيط الذى يعد من البديهيات ؟

## ٢ - أصالة النزعة الدينية :

ومما تقدم يتضح لنا أن النزعة الدينية أصيلة في نفس الإنسان ، وأن الإيمان أمر فطرى لا يجحده إلا مكابر . وهذه الفطرة الربانية التى جبلت على الإيمان بالله عبرت عنها آية الميثاق في القرآن الكريم حيث يقول الله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۖ ﴾ (الأعراف : ١٧٢) .

وقد سئل أعرابى بسيط كيف عرفت الله ؟ فقال : البعرة تدل على البعير ، وأثر السير يدل على المسير . وهذه سماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ، أفلا تدل على اللطيف الخبير ؟<sup>(٨)</sup> إن كل شئ في الوجود يشير إلى خالق الوجود . وقد عبر عن ذلك الشاعر العربى القديم أبو العتاهية بقوله :

فيا عجباً كيف يعصى الإله	أم كيف يجحده الجاحد
وفى كل شئ له آية	تدل على أنه الواحد <sup>(٩)</sup>

والحقيقة التى أجمع عليها مؤرخو الأديان على اختلاف مشاربهم أنه ليست هناك جماعة إنسانية ، ولا أمة كبيرة ظهرت في هذا الوجود ، وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره ، وفى تعليل طواهر الكون وأحداثه .

"فالغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحيوانية . . وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية" (١٠) .

وتاريخ البشرية حافل بالكثير من الآثار والنصوص التي تبين لنا أن الناس في كل زمان ومكان قد شغلتهم المسائل المصيرية حول الحياة والموت وما بعد الموت ، وما شاكل ذلك من مسائل تعبر عن نزوع الإنسان وتطلعاته لحل ألغاز الوجود . وقد كانت الإجابات عن تلك المسائل المصيرية تصدر عن الديانات التي اعتنقها الإنسان في شتى العصور . ومن هنا كان قول برجسون : " لقد وجدت ، وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم ، وفنون ، وفلسفات ، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة " (١١) .

وهكذا نرى أن حاجات الإنسان ومتطلباته تنحصر في حاجات الحس ، وحاجات العقل ، وحاجات الروح ، أو كما عبر عن ذلك أحد علمائنا الأجلاء بقوله (١٢) : " حاجة الحس ، فحاجة العقل القانع ، فحاجة العقل المتسامي " .

وكل ذلك يؤكد لنا أن النزعة الدينية أصيلة في نفس الإنسان ، وليست شيئاً مفروضاً عليه من خارجه ، وأنها متوائمة تماماً مع الطبيعة الإنسانية ، وأن جحودها وإنكارها يعد شذوذاً في الطبيعة الإنسانية وخروجاً عليها وقصوراً في فهمها .

### ٣ - الإيمان ضرورة حياتية :

وإذا كان الإيمان يعد أمراً فطرياً ونزعة أصيلة في نفس الإنسان فإنه من ناحية أخرى يعد ضرورة حياتية لا تستقيم حياة الإنسان بدونها . ومن هنا نرى في عالمنا المعاصر مقدار ما يشعر به الإنسان في العصر الحديث من تمزق نفسي بسبب الفراغ الروحي الذي يعانيه ، الأمر الذي يجعله كالمعلق بين السماء والأرض ، ليس لديه أساس راسخ يركن إليه ولا إيمان يملأ جوانب نفسه بالسكينة والطمأنينة .

ونظراً لأن الإنسان لا يستطيع أن يستغنى عن الإيمان ، فإننا نجد الملحدين الذين لا يؤمنون بالله يبحثون لأنفسهم عن شئ آخر يؤمنون به يكون بديلاً عن الإيمان بالله ، فيتحول الإيمان بالله لديهم إلى الإيمان بالعلم أو بالإنسان أو بالمادة . . . إلخ . ولكنه في كل هذه الأحوال إيمان مقطوع الجذور ، لأنه إيمان بالفرع دون الأصل ، وبالعرض دون الجوهر . وبالتالي لا يمكن أن يشبع مطالب النفس الإنسانية المفطورة على الإيمان بالله . وصدق الله العظيم القائل: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ (الفتح: ٤) . فالمؤمنون وحدهم هم الذين تمتلئ نفوسهم بالسكينة والطمأنينة ، وتحظى بالأمل والثقة .

فالإيمان يرتبط بالأمل ارتباطاً وثيقاً لا يمكن أن ينفصم . ومن هنا نجد أن المؤمن لا يمكن أن ييأس أو يتسرب القلق إلى نفسه - كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم :

( إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ) <sup>(١٣)</sup> . والأمل هو الذى يجعل الإنسان يحب الحياة ويعمل من أجل خيره وخير الناس ، إيماناً منه بأن الله لا يضيع أجر من أحسن عملاً وثقة فى عدل الله ورحمته .

ويمتد هذا الأمل مع الإنسان المؤمن إلى ما شاء الله طالما كان فيه نفس يتردد . ولذلك وجدنا النبى ﷺ يحث المؤمنين على أن يفعلوا الخير حتى ولو قامت الساعة مادام الإنسان فى وضع يستطيع فيه أن يقدم شيئاً . ويعبر عن ذلك حديث رسول الله - عليه الصلاة والسلام - حين يقول : ( إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها فليفل ) <sup>(١٤)</sup> .

ويعد الأمل - الذى هو نتيجة طبيعية للإيمان - نعمة كبرى ورحمة من عند الله لعباده . " فلولاً الأمل ما أرضعت أم ولداً ولا غرس غارس شجراً " <sup>(١٥)</sup> .

#### ٤ - مفهوم الدين :

وإذا كان الإيمان يعد فطرة أصيلة فى نفس الإنسان وضرورة حياتية يغذيها الأمل ، فإن معنى ذلك أن الإنسان متدين بطبعه . ومن هنا فإن من عرّف الإنسان بقوله : " الإنسان حيوان ( كائن ) متدين " لم يكن مجانباً للصواب .

فالإنسان هو الكائن الوحيد الذى ينزع بطبعه إلى التدين عن وعى وإدراك ، والتدين مرتبط بدين ، والدين قد يكون حقاً وقد يكون باطلاً . ولهذا يقول القرآن الكريم على لسان سيدنا محمد ﷺ فى نقاشه مع المكيين الوثنيين : ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾ (الكافرون: ٦) ، فوصف معتقدهم الباطل بأنه دين .

ولكن القرآن من ناحية أخرى عندما يطلق لفظ الدين معرّفاً فإنه يقصد به الدين الحق وذلك كما جاء فى قوله تعالى ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾ (آل عمران ١٩) <sup>(١٦)</sup>

وكما جاء أيضاً فيما وصى الله به العديد من أنبيائه بقوله ﴿ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ (الشورى: ١٣) .

وهناك العديد من التعريفات لمفهوم الدين لن ندخل هنا فى تفاصيلها ولكننا نكتفى فقط بذكر واحد منها أشار إليه ( التهانوى ) فى كتابه كشاف اصطلاحات الفنون حيث يقول : ( الدين وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم إلى الصلاح فى الدنيا والفلاح فى الآخرة . ويطلق على ملة كل نبى ، وقد يختص بالإسلام . والدين يضاف إلى الله لصدوره عنه ، وإلى النبى لظهوره منه ، وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له ) <sup>(١٧)</sup> .

#### ٥ - وحدة الدين :

ومنذ أن خلق الله الإنسان وأهبطه إلى الأرض ، وأعانه على السير فى طريق الحياة ، وهدهداه إلى ما يحفظ حياته من مأكّل ، ومشرب ، ومسكن ، وملبس إلخ لم يتركه بعد ذلك دون رعاية روحية ، بل تعهده سبحانه وتعالى بإرسال الرسل فى فترات مختلفة على

مدى التاريخ البشرى يبينون للإنسان طريق الهدى والرشاد ، وظلت رسل الله تتربى تذكر البشرية إذا نسيت ، وتحذرها إذا انحرفت ، وتوجهها إلى الخير إذا ضلت الطريق . وقد انتهى المطاف بإرسال سيدنا محمد ﷺ ، فكانت رسالته خاتمة الرسالات ، ومكملة لدين الله الذى جاء به رسل الله من قبل . وقد جاءت هذه الرسالات جميعها تخاطب فى الإنسان تلك النزعة الدينية الأصيلة ، وتوقظ فى أعماقه هذا الشعور الدينى المتأصل فى النفوس .

ومن هنا فإن رسالة الأديان لم تكن تتجه إلى خلق الميول الدينية فى النفوس ، وإنما كانت توجه هذه الميول - التى هى موجودة أصلاً - الوجهة الصحيحة لتصل إلى الدين الصحيح . فالوحي الإلهى إذن جاء رحمة من عند الله يهدى النفوس الضالة ، ويساعد العقل الإنسانى على الوصول إلى الحق من أقرب الطرق وأيسرها <sup>(١٨)</sup> .

وإذا كانت رسالات الرسل قد تعددت فليس معنى ذلك أنها كانت مختلفة فى أصولها وأهدافها . فالدين الذى شرعه الله للبشرية دين واحد فى أصله ومضمونه . وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى آيات واضحة لا تحتمل التأويل <sup>(١٩)</sup> .

ومع التأكيد على وحدة الدين الإلهى فى أصله ومضمونه فإن هناك اختلافاً واضحاً بين الأديان السماوية فيما يتعلق بالشرائع ، نظراً لأن هذه الشرائع فى الأديان التى سبقت الإسلام كانت محدودة بحدود الزمان والمكان ومتغيرة بحسب الظروف والأحوال . وفى ذلك يقول القرآن الكريم : ( لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ) <sup>(٢٠)</sup> .

وقد تدرجت الرسالات السابقة على الإسلام لتكون متمشية مع عقلية الشعوب أو الأمم التى وجهت إليها ، وظل الحال على ذلك دهوراً طويلة ، يجرى دين فى أثر دين ، ورسول يأتى فى أثر رسول ، وكل دين له زمان موقوت وقوم مخصوصون .

وبعد :

تلك كانت إطلالة سريعة على جذور العقيدة الدينية فى النفس الإنسانية . والمجال هنا بطبيعة الحال لا يتسع للحديث التفصيلى عن هذا الموضوع المتراعى الأطراف والمتشعب الجوانب . ولكن ما لا يدرك كله لا يترك كله . أما الحديث عن العقيدة الإسلامية وخصائصها وكل ما يتعلق بها ، والذى هو موضوع هذه الموسوعة ، فقد حظى بشرح مطول فى المقدمة اللاحقة التى كتبها الأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند ، كما حظيت بقية مواد الموسوعة بمساحات واسعة لتغطية الجوانب المختلفة لهذا الموضوع .

د. د. محمود حمدي زقزوق

## الهوامش :

- (١) إحياء علوم الدين للغزالي جـ ٤ ص ٢٨٩ . طبع مصطفى البابي الحلبي - ١٩٣٩ م .
- (٢) راجع كتابنا : مقاصد الشريعة الإسلامية وضرورات التجديد - من منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٩ م .
- (٣) سورة الأعراف ١٢٩ .
- (٤) راجع بحثنا حول " دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي " ص ٧ - مكتبة وهبه بالقاهرة .
- (٥) راجع كتابنا : دراسات في الفلسفة الحديثة ص ٣٩ - دار الفكر العربي ١٩٩٣ .
- (٦) راجع : " الدين " للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٨٣ - طبعة الأزهر الشريف ٢٠٠٨ م .
- (٧) لقد عبر هؤلاء العلماء عن ذلك في كتاب ترجم إلى العربية تحت عنوان " الله يتجلى في عصر العلم " .
- (٨) راجع : للمواقف للإيجي ج ١ ص ١٥١ - دار الجبل بيروت ١٩٩٧ م .
- (٩) المستطرف في كل فن مستظرف ج ١ ص ٤ - دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٦ م .
- (١٠) الدين للدكتور دراز ص ٧٩ .
- (١١) المرجع السابق ص ٨٠ .
- (١٢) هو المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز في المرجع السابق ص ٨٣ .
- (١٣) سورة يوسف ٨٧ .
- (١٤) راجع مسند أحمد بن حنبل ج ٢ ص ١٩١ ( طبعة اسطنبول للكتب الستة مجلد ٢٢ ) .
- (١٥) من حديث النبي ﷺ رواه الخطيب البغدادي في التاريخ ( راجع فيض القدير ٥٥٩ / ٢ ) .
- (١٦) والإسلام هنا يفهم بمعنيين أولهما : معنى عام ، ويعنى بإسلام الوجه لله تعالى . وبهذا المعنى فكل أنبياء الله مسلمون . ويؤكد القرآن الكريم ذلك في العديد من الآيات . وثانيهما معنى خاص : ويعنى للدين الذي جاء به محمد ﷺ في القرن السابع الميلادي عن طريق الوحي الإلهي المثبت في القرآن الكريم .
- (١٧) الإسلام وحاجة الإنسانية إليه- للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٥ مكتبة الفلاح بالكويت ١٩٨٠ م . راجع أيضاً : الدين للدكتور دراز ص ٣٠ .
- (١٨) للمرجع السابق ص ١٩ .
- (١٩) ومن ذلك على سبيل المثال - قوله تعالى : " شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا للدين ولا تتفرقوا فيه " . ( سورة الشورى : ١٣ ) .
- (٢٠) سورة المائدة : ٤٨ .





## عقيدة التوحيد دين جميع الأنبياء

تأسست العقيدة الإسلامية على التوحيد الخالص لله تعالى، والإيمان به رباً خالقاً، وإلهاً معبوداً، وجسدت عقيدة التوحيد جوهر الأديان السماوية كلها، اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وهي قطب الرchy فى الخطاب الإلهى لجميع الرسل والأنبياء، كلمتهم على ذلك واحدة من أولهم إلى آخرهم، ونداؤهم إليها واحد: ﴿يَنْقُومِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود: ٥٠) خاطب بها كل نبى قومه وأشار إليها القرآن الكريم باعتبارها العقيدة، الجامعة لدين الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩). وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: ٨٥). كما تواصى بها جميع الأنبياء فيما بينهم، ابتداء من أبى الأنبياء إبراهيم إلى خاتمهم محمد -صلى الله عليهم جميعاً وسلم- قال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِآ إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يٰبَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢). وتوارث هذه الوصية ذريته من بعده، فقال

يعقوب لذريته: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٢)، ودعا بها موسى ربه فقال: ﴿رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (الأعراف: ١٢٦)، واستجاب لها الحواريون فقالوا لعيسى عليه السلام: ﴿ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٥٢). ومن قبلهم دعا بها نوح عليه السلام فقال لقومه: ﴿وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢). وكانت هذه العقيدة هى الدعوة الجامعة على لسان أبى الأنبياء لذريته من بعده فقال: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٨). فاستجاب له ربه من بعده وبعث من ذريته من يحمل لواء الدعوة الخاتمة، دعوة التوحيد ملة إبراهيم حنيفاً، وجاءت الرسالة الخاتمة تصديقاً لدعوة الرسل السابقين إلى التوحيد الخالص لله، وحملت شعار الأنبياء السابقين: ﴿قُلْ: إِنَّ صَلَاتِي

وَنُفْسِي وَنَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ  
الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ  
وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ (الأنعام: ١٦٢-١٦٣).

ومن ثم فقد استقرت عقيدة التوحيد على أنها دين جميع الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِمْ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ (شورى: ١٣). كان الاعتقاد فيها والإيمان بها هو الحد الفاصل بين الإيمان بدين الأنبياء قاطبة والجحود بها قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ (البقرة: ١٣٠)، وأصبحت هذه العقيدة أساساً ومحوراً لكل تشريع ضابط لحركة الإنسان اليومية في صباحه ومساءه، في غدوه ورواحه وفي علاقاته المختلفة سواء في ذلك علاقته بالله والكون، أم علاقته بنفسه، وبالمجتمع وما فيه، وجسد الرسول ﷺ هذه الأسس الجامعة في قوله: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به».

ولقد بين القرآن الكريم الأصول الجامعة لهذه العقيدة والمسائل المتفرعة عنها. كما أشار في آياته الكريمة إلى دلائل هذه المسائل، وأقام البراهين على صحتها، فجمع في آياته بين أصول الاعتقاد، ومسائل الاعتقاد، ودلائل هذه

المسائل، ولم يترك لأحد فيها مقالاً بالزيادة عليها؛ أو النقصان منها، واجتمع عليها جيل الصحابة في عصر النبوة، ومن بعدهم جيل التابعين وتابعي التابعين، وتلقاها خلف الأمة جيلاً بعد جيل يأخذها خلفهم عن سلفهم، ينقلها السابق منهم إلى اللاحق، بدون تحريف ولا تبديل، فحملها من كل جيل عدوله حفظاً لها وعملاً بمقتضاها. مؤمنين بحفظ الله لها في كتابة الكريم الذي تعهد الله بحفظه وبيانه، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩).

وقد جمع القرآن الكريم أصول هذه العقيدة في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٧)، وفي آخر سورة البقرة يقول سبحانه: ﴿ ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْهِمْ وَكُتُبِهِمْ  
وَرُسُلِهِمْ لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِمْ ﴿٢٨٥﴾  
(البقرة: ٢٨٥).

وفى الحديث المتفق عليه أن جبريل أتى  
إلى الرسول ﷺ فى صورة دحية الكلبي؛  
فسأله: «ما الإسلام؟» فقال: الإسلام أن  
تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول  
الله، وتقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة،  
وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت  
إلى ذلك سبيلاً، فقال له: ما الإيمان؟  
فقال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته  
وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن  
بالقدر خيره وشره، حلوه ومره.

وأجمعت الأمة خلفاً عن سلف على  
الإيمان بهذه الأصول، واتفقت عليها  
كلماتهم وتلقاها الأئمة بالقبول والإذعان  
فدعوا إليها؛ وحرروا مسائلها وضبطوا  
أدلتها وبراهينها جامعين فيها بين أدلة  
النقل الصحيح والعقل الصريح، مهتدين  
بنور الوحي ونور العقل دون مظنة للتعارض  
أو التضاد بين النورين، معتقدين أن  
المؤمنين بهذه العقيدة هم أهل الولاية لله  
ورسوله، وأن الإيمان بها اسم جامع  
لاعتقاد القلب وبقينه، ونطق اللسان  
وإقراره، وعمل الجوارح وإذعانها، وأن  
يقين القلب بها هو الأساس لعمل الجوارح  
واشتغالها بالأوامر فعلاً، والنواهي تركاً  
وكرهاً، ومؤمنين أن كمال الإيمان  
وتمامه؛ لا يكون إلا بالجمع بين أعمال  
القلب تيقناً وإيماناً، وأعمال الجوارح  
خضوعاً وإذعاناً.

وإن المعاصى لا تخرج المؤمنين عن الملة  
صغيرة كانت المعصية أو كبيرة؛ ما دام  
القلب بالله مؤمناً، وبالأوامر والنواهي  
مقراً ومتيقناً، ولا كفران إلا بجحود  
ونكران لما هو معلوم من دين الله  
بالضرورة.

وأهل القبلة هم أهل الملة، يصلى وراء  
البر منهم والفاجر، ووراء مستور الحال،  
ولا يقطع على واحد منهم بالجنة أو النار:  
«فمن صلى صلاتنا، واستقبل قبلتنا،  
وأكل ذبيحتنا، فهو المسلم له ذمة الله  
ورسوله»، وشفاعة الرسول حق لأهل  
الملة، تنال أهل الكبائر، فلا يحرمون من  
شفاعته صلى الله عليه وسلم، قال ﷺ:  
«شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى».

وأصل الإيمان بالله تعالى يتضمن  
الإيمان بوجوده سبحانه، والإيمان  
بوحديته وأنه واحد فى ذاته، فلا ند له،  
وواحد فى أسمائه، فلا سمي له، وواحد  
فى صفاته، فلا مثيل له، وواحد فى  
أفعاله، لا شريك له، وجماع توحيد  
سبحانه، أن يقر المؤمن بإفراده سبحانه  
بالعبادة والإخلاص فى القصد فى طاعته  
فيما أمر ونهى.

وأنه سبحانه أول بلا ابتداء، وآخر بلا  
انتهاء، وأدلة وجوده سبحانه فاقت  
الحصر فلا يحيط بها عد. فقد فطر  
القلوب على معرفته، وجبلها على محبته  
والإيمان به، وجاء الوحي فزاد الفطرة  
نورا وهداية، ونبهها إلى ما هو مغروز  
فيها وأصيل فى بنيتها، قال ﷺ: «كل  
مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو  
ينصرانه أو يمجسانه»، ثم نبه الوحي

العقول إلى دلائل وجوده سبحانه، وأرشدهم إلى دلائل وحدانيته بما أبهر العقول، وحير الأبواب من الآيات المبتوثة في الآفاق والأنفس؛ في كتاب الكون المنظور، وخاطبهم بلغة البرهان ودلائل اليقين: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥)، ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ (لقمان: ١١).

كما نبه القرآن الكريم إلى الإيمان بصفات الله العليا، وأسمائه الحسنى، كما ورد بها الذكر الحكيم من غير تحريف ولا تبديل، سواء في ذلك؛ صفات الذات، كالسمع، والبصر، والعلم، والإرادة، والحياة، أم صفات الأفعال، كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، أم الصفات الخبرية، كالمجىء، والإتيان، والاستواء...

وأنه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وهو السميع البصير ﴿الشورى: ١١﴾، فأثبت لنفسه أصل الصفات، ونفى المماثلة مع خلقه، فيؤمن المسلم بجميع ما وصف نفسه به في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ دون تساؤل عن الكيف فيثبتونها على ما يليق به سبحانه من الكمال والجلال دون تمثيل، ولا تعطيل، ولا تحريف، وكما أن ذاته ليس كمثلاً شياً، فإن صفاته سبحانه ليس كمثلاً شياً، وإن القول في صفاته وأسمائه؛ كالقول في ذاته سبحانه، فلا يحيط بها

وهم، وهم مجمعون على الإثبات بلا تمثيل، والتزيه بلا تعطيل.

وأجمعوا على الإيمان بكل ما أخبر به القرآن، وجاءت به السنة الصحيحة من أمور الغيب:

ومنها الإيمان بالملائكة، وأنهم عباد الله مكرمون مفلحون على طاعته:

﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦)، وأنهم مخلوقون

من نور، وهم مكلفون بما أمرهم الله به من أعمال، فمنهم حملة العرش: ﴿وَحَمَلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ (الحاقة: ١٧)، ومنهم رسول الوحي كجبريل:

﴿تَنَزَّلُ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (النبي: ١٠١)، ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣).

(١٩٤)، ومنهم ملك الموت، ومنهم خازن الجنان، ومنهم الحفظة، والكرام الكاتبون.

ومن الإيمان بالغيب: الإيمان بعالم الجن، وأنهم مكلفون، فمنهم المسلم والكافر، قال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنْ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ (الجن: ١-٢)، ﴿وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (الجن: ١-٢)، ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ﴾ (الجن: ١٤).

وحكمة، فلا راد لقضائه، ولا معقب لحكمه، ولا غالب لأمره، وإن للعباد مشيئة:

﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ (الكهف: ٢٩)، ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ (الإنسان: ٣٠)، وما أصاب

العبد لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وما قضى الله فهو كائن لا محالة، ولا يجوز لأحد الاحتجاج بالقدر على معصية ارتكبها أو سيئة نالها. لأن تلك الحجة داحضة غير نافعة لأصحابها، وقد جمع الإمام أبو الحسن الأشعري وغيره؛ هذه الأصول في رسالته إلى أهل الثغر لما سألوه أن يبين لهم أصول الإيمان التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة، ولا خلاف بين الأئمة حولها، فذكرها ﷺ مسألة مسألة. فذكر في مقام الإلهيات ما أجمع عليه سلف الأمة من الإيمان بوجود الله، ووحدانيته، وأسمائه وصفاته، فذكر صفات الذات، والصفات الخبرية، وقال إن صفاته سبحانه كلها على الحقيقة ولا شيء منها على المجاز، لأن المجاز نوع من الكذب<sup>(١)</sup>، وأن وصفه بها من غير تكييف، وأن الإيمان به واجب وترك التكييف لازم<sup>(٢)</sup>، وأن أمره وقوله غير محدث ولا مخلوق، وهو سبحانه وتعالى يرضى عن الطائعين ويحبهم، ويفضض على العصاة ويسخطهم، وأنه فوق سماواته على عرشه: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾

ومن الإيمان بالغيب؛ الإيمان باليوم الآخر، وبالبرزخ، وعذاب القبر، وأن القبر إما روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار، قال تعالى: ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ (غافر: ٤٦).

وأن القبر أول منازل الآخرة، وللساعة أشراطها وعلامتها؛ منها الأشرط الكبرى، كخروج الدابة، ونزول المسيح عيسى ابن مريم، وقبله نزول المسيح الدجال، ومنها العلامات الصغرى، كبعثة محمد ﷺ، وتناول رعاة الإبل في البنيان.

ومن مسائل اليوم الآخر الإيمان بالبعث والحساب، والجنة والنار، والصراط والميزان، والحوض، لورود النصوص الصحيحة الصريحة بذلك.

والإيمان بالقضاء والقدر؛ الذي هو سر من أسرار الله في خلقه، حجب علمه عن النبي المرسل والملك المقرب، فلا يعلمه إلا هو، والإيمان به أصل في الإقرار لله بربوبيته على خلقه قضاء وقدرًا وتديرًا، وإرادة وحكمة ومشيئة، فنؤمن بالعلم الشامل لكل ما كان وما يكون وما هو كائن، وأن كل ذلك مكتوب ومقدر في اللوح المحفوظ وفقًا لعلمه السابق بذلك، وأن مشيئته نافذة في خلقه إلى يوم القيامة، فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فيهدي المؤمنين به تفضلاً منه ورحمة، ويضل من عصاه عدلاً منه

(فاطر: ١٠) واستواؤه على عرشه ليس استيلاءً لأنه سبحانه لم يزل مستولياً على كل شيء، وأن المؤمنين يرونه يوم القيامة على ما أخبر سبحانه: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة: ٢٢).

(٢٣)، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا يسأل عما يفعل لأنه سبحانه فعال لما يريد، وأنه عادل في جميع أفعاله وأحكامه ساءنا ذلك أم سرنا، نفعنا ذلك أم ضرنا، وأنه قدر جميع أفعال خلقه وأجالهم وأرزاقهم قبل خلقه لهم، وأثبت ذلك في اللوح المحفوظ، كما قال سبحانه: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الْزُبُرِ﴾ (القم: ٥٢)، وأنه سبحانه كلّف عباده فعل الطاعات ونهاهم عن فعل المعاصي بعد أن أقدروهم على ذلك بسلامة الأدوات وصحة الأبدان، لأنه سبحانه عدلٌ، فلا يكلف نفساً إلا وسعها، وأنه سبحانه تفضل على من يشاء فحبّب إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم، وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان تفضلاً منه ونعمة، وأنه لم يضل إلا الضالين والفساقين والظالمين والكافرين، فهدى من اهتدى، وضل من أضل نفسه بسلوكه سبل الضلالة والغواية، وليس لأحد أن يعترض على الله في شيء من تدبيره، ولا إنكار شيء من أفعاله، لأنه سبحانه حكيمٌ، قبل أن يفعل سائر الأفعال، وأن جميع أفعاله لا تخرج عن الحكمة، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الأمة بأيديهم وألسنتهم، إن استطاعوا ذلك، وإلا فبقلوبهم، وأنه لا يجب ذلك عليهم

بالسيف، ولا بالقتال، إلا في اللصوص والقطاع بعد مناشدتهم.

كما أجمعوا على وجوب الإيمان بكتب الله المنزلة على رسله، كصحف إبراهيم، والتوراة، والإنجيل، وزبور داود، والقرآن الكريم، وإن إنكار الواحد منها كالإنكار لجميعها، وإن كلها كلام الله منه بدأ وإليه يعود، وأن ما نالته يد التحريف منها ليس مما نزل به وحيه على رسله، وما صح منها يصدق بعضه بعضاً، وأن القرآن آخرها جاء مصدقاً لما بين يديه من الكتب السابقة؛ كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ أَلْكِتَابٍ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ٤٨).

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ﴾ (الأنعام: ١٨).

وكذلك يجب الإيمان بجميع النبيين والمرسلين، ما ورد ذكرهم في القرآن الكريم تفصيلاً، وما لم يرد ذكره إجمالاً، فلا نفرق بين أحد من رسله، قال تعالى: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ كِتَابِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وتكذيب الواحد منهم تكذيب لجميعهم، وهم أفضل الخلق وأكرمهم على الله، ومنهم أولوا العزم الذين ورد ذكرهم تفصيلاً في القرآن الكريم، قال تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ  
نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا  
بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا  
الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ  
مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ  
وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى: ١٣)

وقد أيد الله جميعهم بالمعجزات الدالة  
على صدقهم، فى دعوتهم إلى الله  
برسالاته ووحيه، وأنهم معصومون من  
الدنيا والخطايا كبيرها وصغيرها بعد  
بعثتهم، وذلك بحفظ الله لهم وعصمتهم  
من القبائح، وهم موصوفون بأحسن  
الأوصاف وأفضلها، من الصدق،  
والفطنة، والتبليغ، والأمانة، ويستحيل  
فى حقهم الكذب، والخيانة، والسهو  
والنسيان فى التبليغ، وشأن الدعوة  
والرسالة، وهم كبقية البشر يمرضون  
ويصحون ويجرى عليهم ما يجرى على  
غيرهم، من الفقر، والمرض، والأكل،  
والشرب، والنوم، والزواج، والإنجاب،  
والحياة، والموت، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا  
أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (الكهف: ١١٠).

وهم فى الأفضلية على ترتيب القرآن  
لهم، قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا  
بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣)،  
أفضلهم أولو العزم، وأفضل أولو العزم  
محمد ﷺ وهم جميعاً أخوة لعلات دينهم  
واحد وهو التوحيد والإسلام، وأمهاتهم

شتى، وخص الله كل رسول منهم  
بمعجزة تأييداً وتصديقاً له فى دعوته،  
فكانت معجزة إبراهيم فى عدم إحراق  
النار له، ومعجزة موسى تعددت مظاهرها  
من العصا واليد، ومعجزة عيسى إبراء  
الأكمه، والأبرص، وإحياء الموتى،  
وكلها كانت معجزات حسية، ومؤقته  
انقضى أثرها بانقضاء زمانها أما خاتم  
الأنبياء محمد ﷺ فقد أيده الله بما سبق  
لإخوانه من الأنبياء بمعجزات حسية،  
كتسبيح الحصى، وتكثير الطعام،  
والإسراء والمعراج، ثم أيده بمعجزة  
معنوية، خالدة خلود الأبد، وهو القرآن  
الكريم، فوجب الإيمان بها جملة  
وتفصيلاً.

وأجمعوا على السمع والطاعة لأئمة  
المسلمين، وكل من ولى شيئاً من أمورهم  
عن رضى أو غلبة، واشتدت وطأته من بر  
وفاجر لا يلزمهم الخروج عليهم بالسيف  
جار أو عدل، وعلى أن يغزو معهم العدو،  
ويحج بهم، ويصلون خلفهم الجمع،  
والأعياد، والجماعات.

وأجمعوا على أن خير القرون، قرن  
الصحابة ثم الذين يلونهم، ثم الذين  
يلونهم، وخير الصحابة أهل بدر، وخير  
أهل بدر العشرة المبشرون بالجنة، وخير  
العشرة الخلفاء الراشدون الأربعة، حسب  
ترتيبهم فى الخلافة، أبو بكر، فعمرو،  
فعثمان، فعلى، وأن إمامتهم كانت عن  
رضى منهم جميعاً، وإن جيل الصحابة،  
خير من جيل التابعين، وأجمعوا على  
الكف عما شجر بين الصحابة، فلا  
يذكرون الصحابة إلا بخير، وأنهم أحق



أن تنتشر محاسنهم، وتتلهم أحسن المعاذير وأفضل المخارج لأفعالهم، وأن نظن بهم الظن الحسن لقوله ﷺ: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا»<sup>(٣)</sup>.

وقوله: «لاتؤذوني في أصحابي فوالذي نفسي بيده لو انفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»<sup>(٤)</sup>. وما وقع بينهم من خلافات دنيوية لا يسقط حقهم في الفضل والخير، وأجمعوا على وجوب النصيحة للمسلمين، وأئمتهم والدعاء لهم، والتبري من ذم أحد من أصحاب رسول الله وأهل بيته. يقول أبو الحسن الأشعري: "فهذه الأصول التي مضى الأسلاف عليها، واتبعوا حكم الكتاب والسنة بها، واقتدى بهم الخلف الصالح في مناقبها، نفعا الله وإياكم بأجره، والحمد لله وحده، وهو حسبي ونعم الوكيل"<sup>(٥)</sup>.

وهذه المسائل التي ذكرها الأشعري تمثل ثوابت العقيدة الإسلامية التي أجمع على الإيمان بها سلف الأمة، وهذه الأصول الإيمانية لا مجال فيها للقول بالرأى والاجتهاد، وقد حفظ القرآن الكريم لنا هذه الأصول، وتلقاها الأجيال جيلاً بعد جيل، واستقرت عليها كلمة المسلمين، ولا يجوز لأحد أن يتقدم بين يدي الله ورسوله؛ بالقول فيها بالزيادة عليها أو النقص منها، بل كلهم مجمعون على الإيمان بها، فجزاهاهم الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء، كما اجتهدوا -رضى الله عنهم- في بيان أن القرآن الكريم قد جمع في حديثه عن

هذه الأصول الإيمانية بين أمرين منهجين:  
الأمر الأول: ذكر هذه المسائل وبيانها للأمة.

الأمر الثاني: دلائل هذه المسائل وبراهينها، فلم يذكر القرآن مسألة من مسائل العقيدة إلا ذكر معها برهانها العقلي الذي تضمنه دليلها النقلي، والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن الكريم، كأدلة القرآن على وجود الله ووحدانيته، ودلائل البعث والحساب، فإن القرآن الكريم يقدم الآية كدليل نقلي معصوم وفي نفس الآية نجدتها تتضمن البرهان العقلي المعلوم.

وذلك كاستدلال القرآن على التوحيد بضرب الأمثلة البرهانية التي هي في صميمها قياس منطقي ضمنى، وكاستدلال القرآن على وجود الله بالاستفهام الإنكارى المتضمن للإقرار الضروري بوجود الخالق: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ﴾، وكاستدلال القرآن على البعث بالنشأة الأولى فإن ذلك قياس عقلي برهاني يسمى قياس الأولى وهكذا نجد القرآن الكريم حين يذكر مسائل العقيدة يذكر معها دلائلها نقلاً وعقلاً.

خصائص العقيدة الإسلامية:

تتميز العقيدة الإسلامية بخصائص باينت بها جميع العقائد الأخرى، وضعية كانت أو سماوية طالتها يد التحريف والتبديل.

١ - ومن أهم خصائص العقيدة: أنها

عقيدة ريبانية: تكفل الحق سبحانه وتعالى بحفظها من التبديل والتحريف؛ بالزيادة عليها أو النقصان منها، ذلك أن مصدرها هو الوحي من كتاب الله، وسنة رسوله، وقد حفظ الله كتابه الكريم من أن تتأله يد التحريف والتبديل كما وقع في الكتب الأخرى قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩)، قد تواترت بها النصوص، وتناقلتها الأجيال محفوظة في الصدور، ومسطورة في الكتب، تحوطها عناية المشتغلين بها، يحملها من كل جيل عدوله، يحدوهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)، وقوله: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٣١).

والرسول ﷺ قد بين لهم هذه الأصول الإيمانية: أفضل بيان وأقومه، وقبل أن يموت ﷺ نزل قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، فما زادوا، ولا بدلوا، ولا حرفوا، وقال صلى الله عليه وسلم: «تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك». فاعتصموا ﷺ بما جاءهم به نبيهم عن ربهم سبحانه وتعالى عن ذاته وصفاته، وعن القدر وأحواله، وعن اليوم الآخر وما جاء عنه. ولم يترك الرسول ﷺ

لأحدر في ذلك مفالاً؛ يتقدم به بين يدي الله ورسوله، وكل من قال في ذلك بغير ما جاء به الوحي المعصوم، فقد قال عن الله وفي الله وعلى الله ما لم ينزل به عليهم سلطان، وقال على الله بغير علم، وكل ما تنازع فيه الناس في ذلك يجب رده إلى الله ورسوله، فجاءت هذه العقيدة بأصولها وفروعها نصاً من كتاب الله وما صح من سنة رسول الله ﷺ، فتمسكت بها الأجيال وتناقلها العلماء، محفوظة في صدورهم بحفظ الله لها، أو مسطورة في مؤلفاتهم أمناً وأماناً لها من التبديل أو التحريف، فهي ريبانية المصدر، قرآنية الأصل، مأخوذة من مشكاة أنوار النبوة المعصومة، ونسأل الله أن نموت عليها، وأن نُبعث عليها، وأن تكون حجة لنا لا علينا.

## ٢ - أنها عقيدة فطرية:

قريبة من القلب، سهلة المأخذ، بسيطة في تناول قضاياها، بعيدة عن تعقيدات الفلاسفة وجدل المتكلمين، خالية من أسرار الكهنوت وشعوذاتهم وخرافاتهم، يفتح لها القلب إيماناً وتقبلاً لها واثتناساً بها، فلا يحس معها المؤمن بغربة، لأن أصل هذه العقيدة أمر فطري مغروز في كل بني آدم مؤمناً كان أو كافراً، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠)، وأشار إلى ذلك الرسول ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو

ينصرانه أو يمجسانه»<sup>(٦)</sup>، فعقيدة التوحيد ليست غريبة على فطرة الإنسان لأنه قد ولد عليها، وتجذرت في فطرته، والرسول -صلوات الله عليهم- جاءوا ليذكروا بنى آدم بهذه الفطرة.

ومن مظاهر قريها إلى الفطرة، ما تتميز به هذه العقيدة من عوامل التيسير، ورفع الحرج، ودفع المشقة عن الإنسان، مراعاة لظرفه وأحواله. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقال سبحانه: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

وقال صلى الله عليه وسلم لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «يسروا ولا تعسروا. بشروا ولا تنفروا، إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه»<sup>(٧)</sup>.

وهذا الأمر قد فصل القول فيه علماء الأصول والفقهاء، مما يدل على مراعاة هذه العقيدة ظروف الإنسان وأحواله بما جبلت عليه من الإيمان بالله رباً خالقاً وإلهاً معبوداً، فلم تكن دعوة الرسل غريبة على هذه الفطرة ولا معارضة لها. وجاء في الحديث القدسي: «خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين»، أي: حنفاء على ملة الإسلام وعقيدة التوحيد، وقد ربط كثير من العلماء قضية الفطرة بالآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا

أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، فقد أقر كل بنى آدم لله بالربوبية في مرحلة وجودية سابقة؛ تسمى مرحلة (الذر) سابقة على الوجود العيني الحسى للإنسان، وكان هذا الإقرار السابق بمثابة الجذور والأساس للفطرة الإنسانية العارضة بربها المقررة له بالتوحيد، ولذلك لم تجد هذه الفطرة غربة في دعوة الرسل لها بالدعوة إلى الله والإيمان به، وأن ما طرأ على الفطرة من عوامل فساد البيئة من الشكوك والشبهات فإنه قابل للإزالة والشفاء منه. بتقبل دعوة الرسول، ومن هنا كان القرآن شفاء لما في الصدور، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٥٧).

وكانت دعوة الرسل تذكيراً بذلك، والقرآن نفسه قد سماه الله تذكراً وذكرى، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ (عبس: ١١-١٢) وقال سبحانه: ﴿إِنْ يَنْزِلُ إِلَيْكَ لَذِكْرٌ ۖ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧)، والقرآن الكريم سمي وظيفته الرسول بالبلاغ والتذكير قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۝﴾

لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿ (الغاشية: ٢١-٢٢)،

فالفطرة في الإنسان أساس البناء المعرفي بالله في الإنسان، والوحي مذكور بما في هذه الفطرة من معرفة سابقة.

٣ - أنها عقيدة وسطية:

فهي وسط بين عقيدة التجسيم، وعقيدة التعطيل، وكانت الأمة الإسلامية وسطاً بين الأمم بعقيدتها قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ (البقرة: ١٤٣)،

فهي وسط في مسائل الأصول ومسائل الفروع فلا إفراط فيها ولا تفريط، ولذلك كان الإسلام وسطاً بين الملل الأخرى، سواء كانوا أهل كتاب منزل أم كانوا أهل فلسفات وضعية.

وعقيدتنا وسط في النبوة والإيمان بالأنبياء فالمسلمون يؤمنون بالأنبياء جميعاً على أنهم بشر ورسلاً اصطفاهم الله لتبليغ رسالته: ﴿ لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ ﴾ (البقرة: ١٣٦).

وعقيدتنا وسط في فروع الشريعة، في مسائل الحلال والحرام.

أما المسلمون فقد أحلَّ الله للمسلمين كل الطيبات، وحرَّم عليهم كل الخبائث، قال تعالى: ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ

ءَامَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٢)، وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ

زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ﴾ (الأعراف: ٣٢).

٤ - أنها عقيدة برهانية:

تأسست على البرهان الصادق المؤسس لليقين الجازم، فلا مجال فيها لتقليد الرأي، أو المذهب، أو الشيخ، ولا مجال فيها للكهنوت والخرافة والشعوذة، فالعقل في عقيدتنا نور من نور الله في الإنسان، كما أن الوحي نور من نور الله للإنسان والنور لا يصاد النور ولا ينفيه، ولا يعارضه بل يقويه أو يرفضه ويؤيده، ولذلك كانت العقيدة الإسلامية مؤسسة على الجمع بين نور العقل ونور الوحي، والقرآن الكريم قد جعل العقل في الإنسان أساساً للتكليف الشرعي، فلا يكلف المجنون، ولا النائم، لا الصبي قبل البلوغ.

وإذا ذهب العقل من الإنسان سقط عنه التكليف بالشريعة أمراً ونهياً، وغنى عن التفصيل هنا حديث القرآن عن العقل وأهميته ووظيفته في الخطاب القرآني<sup>(٨)</sup>.

ومن المفيد هنا؛ أن نشير إلى أن القرآن الكريم، قد كلف العقل بالنظر والتأمل والتفكير في عالم الشهادة. وجعل ذلك العالم من سمائه إلى أرضه مجالاً لعمل العقل، لأنه آية دالة على خالقه وطلب منه الإيمان به، والبحث فيه وصولاً إلى اكتشاف قوانينه الدالة على حكمة الخالق وقدرته وعلمه، ومن تمام نعمة الله على المؤمنين به أن كل قضية عقدية أمر بها القرآن، ساق بين يديها براهين صدقها ودلائل يقينها، علم ذلك من علمه، وجهل ذلك من جهله، حتى مسائل

البعث والحساب، وكان من أظهر دلائل القرآن على ذلك، هو الاستدلال بالنشأة الأولى على النشأة الثانية، ولك أن تراجع آخر سورة يس والآيات التي ختمت بها هذه السورة الكريمة، لتقف على دلائل قدرة الله على البعث واليوم الآخر، قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۚ

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ ۝ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ۝ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۝ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝

(يس: ٧٨-٨٣).

فالآيات قدّمت أكثر من برهان يقيني على إمكان البعث، والحساب والجنة، والنار، وورد مثل ذلك في القرآن كثير. وتنوعت أدلة القرآن الكريم العقلية، التي برهن بها على العقيدة ومسائلها بأكثر من صورة، أحياناً في صور ضرب الأمثال؛ التي هي في جوهرها قياس عقلي ضمنى، وأحياناً في صورة المقدمات التي يلزم عنها نتائجها بالضرورة، وأحياناً في صورة الإستفهام التقريرى وأحياناً الإستفهام الإنكارى، وهذا التنوع في

الاستدلال يتناسب مع تنوع الطبائع البشرية، فلكل عقل مورد مناسب له، وبلغ من اهتمام الإسلام بإقامة البرهان وصحة العقيدة أن إيمان المقلد منهى عنه، وللعلماء فيه كلام يطول شرحه، وتقليد الآباء والعلماء والأئمة حتى فى مسائل الأصول منهى عنه. ومن ظن أن المسلمين يتبنون مسائل العقيدة تبعاً لإمام معين أو تقليداً لصاحب مذهب، فذلك ظن الجاهلين.

والإمام أحمد بن حنبل وهو إمام من أئمة السلف قد نهى عن ذلك، وقال حكمته المشهورة: "لا يقلد دينك الرجال فإنهم لن يسلموا أن يغلطوا"، لا تقلدنى، ولا مالكا، ولا الثورى، ولا الشافعى، وكل الأئمة الكبار قد نهوا عن التقليد فى أصول الدين ولا يقبلرن كلام العالم إلا مقروناً بحجته وبرهانه، وجميع سلف الأمة يؤمنون بالبرهان ويجعلونه مع النص أساساً فى بناء العقيدة، ودليلاً على مسائلها، ويحاربون التقليد ويذمونه.

##### ٥ - الشمولية:

من أهم خصائص هذه العقيدة أنها شاملة جامعة لأمر الدين والدنيا، فالدنيا فيها مزرعة للآخرة، وسلوك الإنسان فى الدنيا مقدمة ضرورية لحسابه أمام الله فى الآخرة، وجزائه فيها ثواباً وعقاباً قال تعالى: ﴿ وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۝ (القصص: ٢٧)، إنها عقيدة جامعة بين المادة والروح، شاملة لكل عمل يقوم به الإنسان فى هذه الحياة الدنيا إذا اقترن

بنية التقرب إلى الله، فالإنسان إذا تكلم أو سكت، إذا أحب أو كره، إذا قيل أو رفض، إذا تحرك أو سكن، فإن ذلك كله مشمول بهذه العقيدة قال صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»، وعلاقة الإنسان بالإنسان وبالمجتمع وبالحاكم وعلاقته بالكون وما فيه، يجب أن تكون مشمولة بهذه العقيدة، ولذلك فقد ربط الإسلام سلوك الفرد وعلاقاته المتنوعة بالعقيدة الصحيحة زيادة ونقصاً، أو وجوداً وعدمًا. وقد جاءت الأحاديث الكثيرة لتؤكد شمول العقيدة لكل هذه العلاقات قال صلى الله عليه وسلم:

١ - «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه».

٢ - «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وماله والناس أجمعين».

٣ - «والله لا يؤمن من بات شعبان وجاره جائع».

٤ - «من غشنا فليس منا».

٥ - «تعس عبد الدينار تعس عبد الدرهم». الحديث

٦ - «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم».

٧ - «عدلت شهادة الزور الشرك بالله».

٨ - «المؤمن لا يكذب».

كما جسد القرآن الكريم شمولية هذه العقيدة؛ لكل سلوك إنساني في شكل الأوامر والنواهي التي جاءت بها

الشريعة الإسلامية، قال تعالى:

١ - ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ

وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا

وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ

يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ (النحل: ٩١).

٢ - ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ

إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ يُعْظِمُ بِمِثْلٍ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (النساء: ٥٨).

٣ - ﴿ وَلَا تَجْرِمَنَّكُمْ شَنَايُنَا قَوْمٍ أَنْ

صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى ﴾ (المائدة: ٢).

٤ - ﴿ يَنْتَهِبُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرُونَ

قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ ﴾ (الحجرات: ١١).

٥ - ﴿ وَيَلِّ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٍ ﴾ (الهمزة: ١).

٦ - ﴿ وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴾ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا

عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴾ (المطففين: ٢٤١).

٧ - ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ

ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

وَالْبَغْيِ ﴾ (النحل: ٩٠).

٨ - ﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ

صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى ﴾ (البقرة: ٢٦٣).

وعلى سبيل الإجمال، فإن العقيدة الإسلامية، شاملة لكل سلوك أخلاقي سلباً أو إيجاباً، وكانت القيم الأخلاقية فى مجالها العملى السلوكى تطبيقاً واقعياً للإيمان بهذه العقيدة، وأثراً من آثارها، ولذلك كانت الأخلاق فى الإسلام مظهراً لكمال الدين، كما قال صلى الله عليه وسلم: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، ومن الآثار: «ليس الإيمان بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقه العمل».

وأحيل القارئ الكريم؛ إلى الربط القرآنى بين هذه العقيدة وشمولها لكل ما أمر الله به ونهى عنه، قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٣١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ بِالْقِسْطِ ۚ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۚ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

﴿١٣١﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٣٢﴾ (الأنعام: ١٥١: ١٥٢).

وتكرر هذا فى القرآن كثيراً حيث تجدد الأوامر والنواهى الأخلاقية تلبس ثوب العقيدة الدينية، لتكتسب بها قدسيتها فى الاعتقاد بها ووجوب تنفيذها، باعتبارها مظهراً لكمال الإيمان وصحيح الاعتقاد.

٧ - تكريم الإنسان وحرية:

احتل الإنسان فى العقيدة الإسلامية مكانة ومكاناً لانظير لهما فى أى عقيدة أخرى، فلقد كرمه الله وجعله خليفة له فى الأرض، واثمنه على هذا الكون ليعمره بمنهج الله، جاء ذلك فى القرآن الكريم فى صيغة القرار الإلهى الملزم لكل مؤمن بالله ورسوله، قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (الإسراء: ٧٠).

وتعددت مظاهر تكريم الإنسان فى القرآن الكريم، وجعل القرآن ذلك التكريم جزءاً أساسياً فى الاعتقاد، فمن مظاهر تكريم الإنسان:

١ - أن الله خلقه بيديه وأمر الملائكة بالسجود له، وأن الله سخر له ما فى السموات وما فى الأرض، قال تعالى:

﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ (لقمان: ٢٠).

٢ -ومن مظاهر تكريم الإنسان: أن الله جعل الإنسان فاعلاً بحريته وإرادته وليس بمقتضى الطبع، أو الغريزة، وجعله حراً فى عقيدته لا سلطان لأحد عليها إلا الله، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة: ٢٥٦)، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، إعملوا ما شئتم. وذلك يعد بيان الحجة ورضوخ المحجة حتى لا يكون لأحد حجة بعد البيان.

٢ -ومن مظاهر التكرم أن الله جعله خليفة له فى أرضه على الكون وما فيه : ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠).

فجمع بينه وبين الكون فى صحبة دائمة، ووحدة وجودية، تجلت مظاهرها فى صور متعددة، فمنها وحدة البدء، ووحدة المصير، فالكل خلق من خلق الله، قال تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ (لقمان: ١١).

وتجلت فى وحدة التكوين والعنصر المادى، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح: ١٧)، ﴿سُبْحَانَ الَّذِى خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يس: ٣٦) فإن عناصر الكون المادى واحدة سواء تشكلت فى هيئة إنسان، أو

حيوان، أو نبات، أو حشرة. فالكل أصله ترابى المصدر.

وتجلت هذه الوحدة فى وحدة النظام الحاكم للجميع، ووحدة القانون المسيطر على كل ذرة فى هذا الكون، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩)، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢). فإن الحيوان، والنبات، والإنسان، والرياح، والأمطار والأفلاك خاضعة لهذا التقدير كما وكيفاً.

وتجلت هذه الوحدة كذلك فى أن مصدر هذا النظام واحد وليس متعددًا. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤). ﴿قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ: ﴿وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾ (يونس: ٣١). فالذى خلق هو الذى سوى، وهو الذى قدر الأمر، وهو الذى يثبت الأمر فى المخلوق بقدر معلوم، زماناً ومكاناً، كما وكيفاً، فعالم النبات له أمره، وعالم الإنسان له أمره، وعالم الحيوان وعالم الأفلاك كذلك، لأن الأمر كله لله. هذه الوحدة الشاملة للوجود كله بداية ونهاية، نظاماً وقانوناً، تقديرًا وأمرًا، من شأنها أن نبعث فى الإنسان روح الألفة مع الكون، والمودة مع بنى الإنسان، والتعاون والتواد مع المجتمع كله. وتلك قضية عقدية على جانب كبير من الأهمية يظهر أثرها جلياً فى العلاقات الاجتماعية بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والمجتمع، وبين



الإنسان والكون، فالكل مصدره واحد، ومصيره واحد، وقانونه واحد، وخالقه واحد، ومالك ناصيته واحد، وهذه كلها روافد لتشكيل علاقة المؤمن بغيره، وتؤسس في القلوب الاعتقاد بوحدة الإنسانية؛ مبدأ، ومصيراً، وقانوناً حاكماً للكل، فيسود مبدأ المساواة بين بنى البشر، فكلكم لآدم وآدم من تراب، ولا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود، ويتحقق معجزة الحكمة القرآنية: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ (الحجرات: ١٣) ويبقى اختلاف اللون واختلاف اللسان واللفة مظهراً من مظاهر القدرة الإلهية، وآية من آيات الله في خلقه، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَبَائِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).

وحرية الإنسان في الإسلام دين وفريضة فلا عبودية إلا لله، وعلى قدر ثقته بالله وحسن توكله عليه تكون قابضاً بزمته حريته، فلا سلطان لأحد عليك وإذا استعنت فاستعن بالله، وعلى قدر خشيتك له في الغيب، يخشاك الناس في الغيب والشهادة، وعلى قدر فناء إرادتك عند رؤية إرادته، يسخر لك ما يحقق لك إرادتك وعند التحقق من

عبوديتك له يتحقق لك حريتك مما سواه .  
حاجة الإنسان إلى العقيدة:

العقيدة ضرورة اجتماعية: خلق الله الإنسان وجعله مفطوراً على حب الاجتماع، يألف ويؤلف، و تلقى كلمة الإنسان مع كلمة الأنس في الاشتقاق اللغوي تأكيداً لهذا المعنى، فلفظ الأنس والإنسان و الاشتقاق بينهما تقارب في المعنى والاشتقاق، و يلتقى معهم الفعل أنس ويأنس ويأنس وكلها تدور حول معنى الاجتماع البشرى الذى يتحقق به وفيه كل هذه المعانى الإنسانية، فحب الاجتماع البشرى خاصية إنسانية ولهذا نجد علماء الاجتماع يعرفون الإنسان بأنه كائن اجتماعى.

ونزلت الأديان السماوية لتثبت بمبادئها هذا المعنى النبيل، وتعمل على تكميته وشيوعه بين بنى البشر، قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ﴾ (الحجرات: ١٣)

وفى الآثار النبوية: «إن الأرواح جنود مجنده، ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»<sup>(١)</sup>، و«المؤمن إلف مألوف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف». والرسول ﷺ كان حريصاً على أن يدل أمته على مفاتيح القلوب التى تشيع بها المحبة بين المسلمين، وينتشر بها الود والتراحم فقال صلى الله عليه وسلم: «ألا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم. قالوا: بلى يا رسول الله، قال: أفشوا السلام بينكم».

والاجتماع البشرى لا بد أن ينشأ عنه - ضرورة - اختلاف فى الأهواء وال رغبات، وتعارض فى المصالح، والنفوس البشرية تميل إلى حب الأثرة، وحب الرياسة، وحب العلو فى الأرض، ومن سنن الله فى كونه أن يوجد فيه الشيء وضده، فيوجد الفنى وبجانبه الفقير، والصحيح وبجانبه المريض، والضعيف وبجانبه القوى، والعالم والجاهل، غير ذلك من الأضداد التى تقتضيها سنة التدافع البشرى، ولا بد أن تنتج هذه المتضادات اختلافاً فى الآراء، والمقاصد والغايات، وتتعدد وجهات النظر وتتصارع الأفكار، كل فريق يبحث عن مصلحته قبل الفريق الآخر، وهذا أمر واقع ومشاهد فى جميع المجتمعات، قد يسميه البعض بصراع الطبقات كما فى بعض - المذاهب الاقتصادية كالماركسية مثلاً، فهو واقع يعيشه المرء ولقد أشار القرآن الكريم إلى هذا التدافع البشرى باعتباره سنة من سنن الله فى الاجتماع البشرى، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨).

كما أشار القرآن أيضاً إلى أن هذه السنة ماضية فى الاجتماع البشرى إلى قيام الساعة تقتضيها طبيعة العمران والاجتماع البشرى: ﴿وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ (البقرة: ٢٥١)، وقال أيضاً:

﴿لَخُنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا﴾ (الزخرف: ٣٢).

وهذا التدافع هو أحد مظاهر التجمع البشرى فى كل عصر وفى كل بيئة. وفى وسط هذا الاجتماع البشرى المزدحم بالمتناقضات، فالمصالح متضاربة، والأهواء والرغبات متعارضة، والتفاوت كبير بين مستويات الفقر والغنى، والصحة والمرض، والضعف والقوة، ولا بد لهذه المتضادات من ضابط يحكم حركتها لتكون فى خير المجتمع كله، فلا تكون لحساب طبقة أو فئة على حساب أخرى، لا بد من ضوابط تنظم بها العلاقات المتبادلة بين هذه المتضادات، ولا بد أن تكون هذه الضوابط متعالية على الأغراض الشخصية أو الطبقية؛ ليتحقق بها الخير لكل الطبقات، ولتسعد بها كل فئات المجتمع، وليس فى مكنة البشر أن يضعوا هذه الضوابط المتعالية عن كل هذه الشبهات، لأن ذلك ليس من طبائع البشر، ولقد أثبت التاريخ والواقع المعاصر أن كل قانون تضعه طبقة اجتماعية حاكمية؛ فإنه يهدف دائماً إلى تحقيق مصالحها على حساب الطبقات الأخرى، وكم شقيت طبقات فى المجتمعات البشرية لتسعد طبقات أخرى باسم القانون، وكم قضى أناس سواد ليلهم يفترون الثرى ويلتحفون العرى ليهباً غيرهم باسم القانون وكم... وكم عانت

المجتمعات البشرية من ويلات القوانين التي يضعها البشر.

ولذلك كان لا بد لهذه الضوابط التي تحكم حركة المجتمع أن تكون من مصدر فوق مستوى الشبهات، فوق مستوى الأهواء والمصالح الطبقية أو الفئوية، وهذا لا يتحقق أبداً إلا إذا كان مصدر هذه الضوابط متعالياً عن أهواء البشر وأغراضهم، وذلك لا يتأتى إلا من الوحي الإلهي، وما سنه للبشرية من تشريعات لتنظيم جلب المصالح ودرء المفسد للناس جميعاً، فإن مقاصد الشريعة وأهدافها الكبرى، تدور كلها حول هذين الغرضين "جلب المصالح ودرء المفسد"، لكل الناس، الفرد والمجتمع على سواء، وفي ضوء هذه المقاصد الشرعية تتحدد علاقة الأفراد والجماعات، وتنظم علاقة الفرد بالمجتمع، والحاكم بالمحكوم الرجل والمرأة، العالم والمتعلم، الغنى والفقر، القوى والضعيف، وبعبارة جامعة تنظم في ضوئها شبكة العلاقات الاجتماعية لتتوجه حركة المجتمع كله لتحقيق الأهداف الكبرى التي تهدف إليها مقاصد الشريعة، وتسعى إلى تحقيقها في المجتمع.

لقد فشلت القوانين الوضعية؛ في تحقيق هذه المقاصد في المجتمعات، وينبغي أن تنبه هنا إلى أن المقاصد الكلية للشريعة إذا كانت تأخذ الصفة الدينية إلا إنها في حقيقتها وضعت لتحقيق مصالح المجتمع الإنساني، فهي مقاصد اجتماعية أضفى عليها الشرع

صفة القداسة الدينية بنسبتها إلى الشرع، لتستقر قداستها في قلوب المؤمنين لتصير هدفاً وغاية يحرص الجميع على تحقيقها من منطلق إيمانه بالعقيدة الدينية، فتكون ممارستها عنواناً على إيمان صاحبها والالتزام بها.

إنه لا منقذ للبشرية من الاضطراب الذي تعيشه إلا في الاعتقاد في أوامر الوحي ونواهيه، والأخذ بها والعمل بمقتضاها، على مستوى الفرد والجماعة وأنظمة الحكم.

لقد كثرت التشريعات وتعددت القوانين، ومع ذلك فإن الجرائم في زيادة مطردة كمّاً وكيفاً، ومظاهر الفساد تموج بها حركة المجتمع في كل جوانبه، والسبب في ذلك كله يرجع إلى عدم المصادقية التي تستمد منها القوانين هيبتها.

إن الوحي السماوي يستمد هيئته من نزاهة مصدره، ويكتسب ثقة المؤمن من يقين المؤمن واعتقاده بعدالة المصدر وقداسته عن الغرض والهوى، إن إيمان المسلم واعتقاده في ربه ينعكس في سلوكه التزاماً بأوامر الله ونواهيه، إن العقيدة الصحيحة هي التي تخلق في المؤمنين نوعاً من الرقابة الذاتية على المرء في سلوكه والتزامه، فيكون هو رقيباً بنفسه على نفسه حين يغيب عنه الرقيب، تحقيقاً لمعنى الإحسان الذي أشار إليه الرسول ﷺ في الحديث الصحيح حين قال: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»<sup>(١)</sup>. وفي مثل هذا المستوى، تتجسد مسئولية المؤمن عن

## أخلاقاً<sup>(١٧)</sup>.

«إمالة الأذى عن الطريق صدقة»<sup>(١٨)</sup>.

«من غشنا فليس منا»<sup>(١٩)</sup>.

«عدلت شهادة الزور الشرك بالله»<sup>(٢٠)</sup>.

«لن يدخل الجنة عاق لوالديه». «لن

يدخل الجنة قاطع رحم»<sup>(٢١)</sup>.

«الكلمة الطيبة صدقة».

«لا إيمان لمن لا أمانة له. ولا دين لمن لا

عهد له»<sup>(٢٢)</sup>.

أدأيت كيف ربط الرسول ﷺ هذا المستوى الراقى من المعاملات بأصل العقيدة وهو الإيمان.

إن إيمان المرء بهذا المستوى من العلاقات الإنسانية الراقية يستمد قداسته من سمو الاعتقاد وقوة اليقين بالله، من امتلاء القلب خشية لله ورسوله، من نور الإيمان الذى أضاء حياة المؤمن بهدى الوحي، فانعكس على المجتمع كله بهذه العلاقات الإنسانية. دون أن يفرضها قانون أو يشرعها سلطان أو يحرسها سيف السلطان، بل إن حارسها الوحيد هى عقيدة المؤمن فى الله ورسوله.

وعلى مستوى الحكم ورعاية المجتمع. نجد نصوص الوحي تضىء للإنسان طريق العدل؛ الذى به تستقر الممالك، وتزدهر الحضارات، وتنضبط حركة المجتمع، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ

وَالْإِحْسَانِ﴾ (النحل: ٩٠)، ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ

النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ (النساء: ٥٨)،

﴿فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا

تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (المائدة: ٤٨)،

ضبط سلوكه وحياته كلها بضوابط الشرع أمراً ونهيًا، فلا يحتاج إلى رقابة خارجية، وفى هذا المستوى أيضاً تتجسد مسئولية المؤمن عن نفسه، وعن مجتمعه، فضوابط المجتمع وأهدافه تتحقق كلها فى حراسة هذه العقيدة الراسخة فى القلب المؤمن بها، وتتجاوز هذه الضوابط دائرة الجائز والممكن اجتماعيًا لتأخذ حكم الحلال والحرام دينيًا لارتباطها بهذه العقيدة، ولذلك نجد الرسول ﷺ يربط هذه العلاقات الإنسانية بضوابطها الشرعية، ويجعلها دليلاً على الإيمان وجوداً وعدمًا، وكم من الأحاديث النبوية التى تجسد لنا هذا المعنى وتربطه بالإيمان ربطاً محكمًا على مستوى علاقات الأفراد والجماعات، قال صلى الله عليه وسلم: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»<sup>(١١)</sup>.

وقال: «لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث.. وخيرهما الذى يبدأ السلام»<sup>(١٢)</sup>.  
«والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن». قيل: من هو يا رسول الله؟ قال: «من بات شبعان وجاره جائع وهو يعلم».  
«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره»<sup>(١٣)</sup>.

«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»<sup>(١٤)</sup>.

«لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن...»<sup>(١٥)</sup>.

«ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا»<sup>(١٦)</sup>.

«من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم». «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾  
 ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾  
 (المائدة: ٨)، ﴿يَنْدَاوِرُدُّ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً  
 فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا  
 تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ (ص: ٢٦)، ﴿وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾  
 (الطلاق: ٢)، ﴿وَلَا تَكْفُرُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ  
 يَكْفُرْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَلْبُهُ﴾ (البقرة: ٢٨٣)،  
 ﴿وَلَتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ  
 وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾  
 (آل عمران: ١٠٤)

وقال صلى الله عليه وسلم: «ألا  
 أنبئكم بأكبر الكبائر». قالوا ثلاثاً.  
 قالوا: بلى يا رسول الله، قال:  
 «الإشراك بالله، وعقوق الوالدين،  
 وكان متكئاً فجلس ثم قال: ألا وقول  
 الزور. ألا وشهادة الزور». وما زال  
 يكررها حتى قلنا ليته سكت.

وقال صلى الله عليه وسلم: «أفضل  
 الجهاد كلمة حق عند سلطان  
 جائر» (٢٣). وقال في خطبة الوداع: «إن  
 دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام  
 عليكم» (٢٤). وعلى مستوى بناء  
 الأسرة المسلمة. نجد قوله صلى الله  
 عليه وسلم: «إذا أتاكم من ترضون  
 دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن  
 فتنة في الأرض وفساد كبير».  
 «خيركم خيركم لأهله وأنا خيركم  
 لأهلي» (٢٥).

«خيركم خياركم لنسائهم» (٢٦). «تخيروا  
 لنطفكم فإن العرق دساس». «تنكح  
 المرأة لأربع لمالها ولجمالها ولحسبها  
 ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك» (٢٧).  
 «لا يخطب الرجل على خطبة أخيه».

ونجد قوله تعالى: ﴿وَعَايَشِرُوهُنَّ  
 بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ  
 تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا  
 كَثِيرًا﴾ (النساء: ١٩)، ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ  
 شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ  
 وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا  
 يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾ (النساء: ٣٥)

هذه نماذج قليلة امتلأت بها كتب  
 السنة النبوية شرحاً وتوضيحاً لما جاء  
 في القرآن الكريم من ضوابط  
 لحركة المجتمع المسلم الذي يعيش في  
 نور من هدى النبوة وكلها تتعلق بتنظيم  
 العلاقات الاجتماعية على مستوى الفرد  
 والجماعة لتحقيق بها مصالح الأمة  
 وتدفع عنها مضارها، يلتزم بها المسلم  
 من منطلق إيمانه بالله فيكون المؤمن  
 الفرد هو المسئول عن تطبيقها وهو  
 الحارس عليها أمام نفسه وأمام الله،  
 ولا يحتاج في ذلك إلى رقيب من خارج  
 نفسه لأنه الأمين عليها.

وهذا الاعتقاد هو الذي يعطى لهذه  
 الضوابط قداستها الدينية وقيمتها  
 ومكانتها الاجتماعية، وإذا لم يكن  
 للقانون الذي يحكم المجتمع رصيد

عقائدى فى القلب فلا تكون له هيبة ولا ثقة فيه. وهذا هو الفارق الأساسى بين القوانين الوضعية والأوامر الإلهية، لأن كل قانون يستمد هيئته من مكانة واضعه وصاحبه، ولعل ما يعيشه المجتمع المعاصر من فساد واضطراب؛ يرجع فى الكثير من جوانبه إلى خلل القوانين التى تحكم المجتمع.

إن مسئولية المسلم عن أوامر الوحي ذات شقين، يتمثل الشق الأول منهما: فى كون الإنسان مطالب أولاً: بتطبيقها على نفسه وتنفيذ ما جاء فيها، ومطالب ثانياً: بحماية هذه الأوامر وحراستها من العبث بها، «فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»، «ومن رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه وإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان» وفى رواية «وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل»<sup>(٢٨)</sup>.

وتستمد مسئولية الإنسان عن هذين المستويين قوتها من مسئوليته عن قوة الاعتقاد، وبقين الإيمان، فتصونها قداسة العقيدة عن العبث بها، أو الإهمال فيها، أو التفريط فى تنفيذها، وإذا تطرق الخلل أو الإهمال إلى هذه المبادئ فإن ذلك ينال من صحيح الاعتقاد وكمال الإيمان. وهذا ما تفتقده دساتير البشر وقوانين الاجتماع.

إن شبكة العلاقات الاجتماعية لو تأسست على هذه المبادئ العقائدية فإنها تجعل من المجتمع كله أفراداً وجماعات حراساً على هذه المبادئ، فليس هناك طرف مسئول وآخر غير مسئول، فالكل

راع والكل مسئول، وكل حسب طاقته، فتشيع المسئولية فى المجتمع كله لأن الكل فى سفينة واحدة كما شبه الرسول ﷺ فى قوله: «مثل القائم على حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين فى أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم. فقالوا لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقاً. ولم نؤذ من فوقنا فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً».

وقال تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾  
(الأنفال: ٢٥)

ومن الملاحظ فى الآية الكريمة والحديث النبوى، أن المسئولية الاجتماعية ليست خاصة بطرف دون آخر، ولا بفرد دون فرد. إنما هى مسئولية جماعية لأن السفينة واحدة، فإن غرقت غرقت بكل من فيها وإن نجت فإنها تنجو بكل من فيها. وتربية الإحساس بروح الجماعة والمسئولية عنها لا تنهض بها الدساتير ولا القوانين الوضعية، وإنما تتولد وتنمو فى النفوس من قوة الاعتقاد ونور اليقين العقيدة حاجة نفسية:

لاشك أن التوازن النفسى من أهم السمات التى تميز الشخصية السوية فى السلوك وفى التفكير، والتوازن النفسى مظهر إنسانى يعمل على إبرازه والتحلل به عاملان مهمان جداً.  
الأول: الاستقرار والأمان والسكينة.

وهي علامات ومظاهر خارجية، يلاحظها الناس على الشخص الذى يتميز بهذا التوازن النفسى، وتنعكس هذه المظاهر النفسية على سلوك الشخص وفى حديثه وتفاعله مع الآخرين، وطريقة كلامه. حتى إنك بمجرد أن ترى شخصاً موصوفاً بهذه الصفات وتبدو عليه هذه المظاهر تضى عليه هذه الصفة "الهدوء النفسى" أو "التوازن النفسى".

أما العامل الثانى: فهو الاطمئنان القلبى. الذى يظهر أثره فى منهج التفكير وطرائق التعبير؛ عما يدور فى القلب من أفكار، وإذا كان العامل الأول يظهر أثره فى السلوك الشخصى فإن العامل الثانى ينعكس أثره على العقل والإدراك، بحيث يتصل العامل الأول بالنفس الإنسانية وآثارها على الجسم الإنسانى، بينما يتصل العامل الثانى بالعقل وطرائق تفكيره فى تحصيل اليقين الذى ينبئ عليه اطمئنان القلب ويقينه، وهذان العاملان من أهم عوامل تحقيق السعادة للإنسان.

ذلك أن النفس الإنسانية تتعدد رغائبها وتتوسع، وتختلف مراداتها وقد تتعارض، فهى لا تشبع أبداً من تحصيل الرغبات وتحقيق المرادات، وكلما حصلت على رغبة تخطتها إلى غيرها وهكذا، لأن هذا من تمام كونها نفساً، حتى إن بعض العلماء عرّف النفس بأنها الحركة سواء نطقت نفساً أو نفساً بالسكون أو بالفتح. وذلك باعتبار أن الحركة من لوازم النفس ومن خصائصها. فإذا ما تسلطت حركة النفس على صاحبها واستخدمته

فى تحقيق رغباتها التى لا تنتهى فإن حياته تنقلب إلى شقاء أبدي، فيسعى لاهثاً فى تحصيل مطالبها. وهى التى لا تشبع أبداً، ولكى تستقر حياة الإنسان ويتحقق لنفسه التوازن المطلوب ليشعر بالسعادة، لا بد له من كبح جماح هذه الرغبات. ليس بإماتتها أو محاربتها وقتلها. وإنما بترشيدها وترويض النفس على الاعتدال فى مطالبها، وهذا لا يتحقق للمرء إلا بالسيطرة على نفسه وأن يملك زمامها، والمدخل الطبيعى إلى حسن قيادة النفس هو الاعتقاد بما جاء به الوحي، والإيمان به والعمل بمقتضاه، فتكون أوامر الشرع ونواهيه هى الغذاء الروحى والرياضة النفسية التى تضبط حركة النفس وتقوم المعوج منها، هى الماء العذب الذى يطفى حرارة الشهوة ويكبح جماحها، هى البرد الذى ينزل بالقلب فيبعث فيه الأمان والاطمئنان والهدوء والسكينة.

وكم لأرباب الرياضات فى مثل هذه المواقف من تجارب وأحوال مع النفس وأسرارها، وكم سهروا الليالى فى تهذيب رغائبها وترويض جموحها، ولم تصح لهم النفس من علها ولم تستقم من اعوجاجها إلا بتعاليم الوحي. قال تعالى:

﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾  
(الرعد: ٢٨)، ﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (الأنفال: ٢)،

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾

(النكبت: ٦٩)، وما زالت الدراسات قاصرة عن اكتشاف خصائص النفس وسبر غورها والوقوف على كل صفاتها الذاتية، وكلام علماء النفس حولها يدور كله حول ما ظهر لهم منها، حول مظاهرها السلوكية، حول أحوالها وعاداتها، أمراضها الظاهرة فقط، ولكن هناك مناطق مظلمة في النفس الإنسانية لا تستطيع اكتشافها ولا سبر أغوارها ولا يحسها إلا صاحبها فقط، وقد لا يحسن المرء التعبير عنها ولا إقامة الدليل على وجودها. رغم وجدانه لها وخضوعه لآثارها. ولعل من هنا كان اهتمام القرآن الكريم بالإشارة إلى هذه المناطق المغلقة أمام العقل البشري في النفس الإنسانية والتي سماها القرآن آيات وأشار إليها أكثر من مرة. قال تعالى:

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ (٢٠-٢١)،

﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢٠-٢١)،

وفي النفس آيات أيضاً. وقال أيضاً:

﴿سَرِّبْنَاهُمُ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ﴾

(فصلت: ٥٣)

ونلاحظ في الآيتين أن النفس جاءت معطوفة على آيات الأرض وآيات الآفاق. لتفيد معنى التسوية والمعادلة بين الآيات في الجانبين فكأن آيات النفس تعادل في دقتها وعظمتها آيات الآفاق في كثرتها وتنوعها كما تعادل آيات الأرض في نفعها وضررها.

إن اكتشاف هذه المناطق المظلمة في النفس الإنسانية واستثارة كوامنها لا

يتأتى إلا بعباء الوحي. الذي يعلم خفاياها ويعرف أمراضها ودواءها، إنها العالم الأصغر الذي أقسم به القرآن في مواجهة العالم الأكبر. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا﴾ ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾ ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠)

إن النفس الإنسانية بحاجة إلى الوحي لكي يأخذ بيدها إلى شاطئ النجاة، مستعينة في ذلك بيقين الاعتقاد وسلامة الإرادة ونبل المقصد، وتستمد عونها من الله حتى لا تلعب بها عواصف الأهواء. وقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم لا تكني إلى نفسي طرفة عين ولا أقل من ذلك»، وقال بعض الحكماء: نفسك إذا لم تجبرها على فعل الخير والطاعة جبرتك هي على فعل الشر والمعصية، ولذلك كانت الاستعانة بالله على قهر النفس دعاء نتقرب به إلى الله في فاتحة الكتاب وفي الصلوات: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥).

وينبغي أن نعلم أن النفس الإنسانية لا تنتمي في أصلها إلى عالم الشهادة حتى تستطيع أن تتعامل معها بمنطق العالم الحسى، ولكنها تنتمي إلى عالم الغيب، كما قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلِيقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ



سَجِدِينَ ﴿ (ص ٧١-٧٢)، وقال سبحانه:

﴿ وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾. ولما كانت النفس

تنتهي إلى هذا العالم الغيبي، كانت عللها وأمراضها غائبة عن كثير من ذوى العقول، خاصة أصحاب هذه العقول التي تعودت على التعامل مع المحسوسات ولم تتجاوزها إلى غيرها، وبالتالي فإن علاج هذه الأمراض النفسية قد غاب عنهم في معظم الأحيان، وذلك لغيابهم عن فهم حقيقة النفس الإنسانية، ودعك من الذين يعالجون الأعراض المرضية وظواهرها، ثم يتوهمون أنهم بذلك قد عالجوا أمراض النفس.... لا... إن هناك فارقاً كبيراً بين علاج الأعراض وعلاج الأمراض ذاتها. إن النفس الإنسانية إحدى مواطن التحدى والإعجاز فى الكون كله. ولقد أقسم القرآن بها لأهميتها ولما فيها من مواطن الإعجاز ودقة الصنعة..

والسكينة والاطمئنان من علامات النفس الصحيحة السليمة من الأمراض. وذلك كله لا يتأتى لها إلا بالتعرف على عوامل الاطمئنان والسكينة من هدى الوحي ومن نور النبوة، وتستمد النفس علاجها لأمراضها من هذا النور الذى هو فى حقيقة الأمر شفاء لما فى الصدور، كما قال سبحانه: ﴿ وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (الإسراء: ٨٢)،

وقال سبحانه: ﴿ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ﴾ (النحل: ٦٩)، ﴿ يَتَأْتِيَ النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس: ٥٧).

ودائماً ما ينبه القرآن الكريم إلى الأخذ بمبدأ الوقاية من المرض قبل نزول العلة بالنفس فيستحكم الداء ويستعصى الدواء، ومن أهم هذه الوسائل الوقائية اللجوء إلى الله تعالى، والاستعانة به، والإنابة إليه، وحسن التوكل عليه، فقد كان من دعائه صلى الله عليه وسلم: «اللهم لا تكلني إلى نفسى طرفة عين ولا أقل من ذلك»، كما كان صلى الله عليه وسلم يستعيز بالله من شرور النفس فى قوله: «نعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا» لأن قوة الشهوة وغلبة الهوى لا يعين على التغلب عليها إلا الله، فهو المعين وحده على هوى النفس وقهرها وبذكره وحده تطمئن القلوب وتسكن النفوس، فتعرف النفوس أنه لا ملجأ لها إلا إليه ولا عون لها إلا به.

كما ينبغى أن تعلم أن المجتمع كله فى حاجة ضرورية إلى تعاليم الوحي، ليقوده إلى التعرف على غايته الكبرى، ومقاصده السامية التى تتمثل فى علاقة الإنسان بخالقه، علاقة المخلوق بالخالق، وهذا أمر مقصود من الشارع، أن يتعرف الإنسان على أوامر الله ونواهيه، ليستطيع أن يحقق بذلك عبوديته لله

وحده، ليعرف كيف يتخلص من العبودية لغير الله، ليعرف أن كل بنى آدم أمام الله سواء، تحقيقاً لمعنى العبودية المطلقة للخالق: ﴿إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم: ٩٣)

ليعرف كيف يتحقق فى سلوكه وعلاقاته مع الله ومع الناس بمعانى التوحيد الخالص لله ربوبية و ألوهية، فيستمد عزته من عزة خالقه، وسلطانه من قوة إيمانه بخالقه، فيتضاءل أمامه كل سلطان وعلى قدر اعتصامه بهذه المعانى، فإن الله يخلق هيئته فى قلوب الناس، وعلى قدر خوفه من الله يخافه الناس، وعلى قدر خشيته لله يخشاه الناس، وهذا هو حبل الله المتين الذى قصد الشارع الاعتصام به والالتفاف حوله فتتحد الأهواء، وتتوحد المقاصد والغايات، ويكون هوى الناس تبعاً لما جاء به الرسول ﷺ، وهذا التوحد يعود نفعه على المجتمع بالدرجة الأولى؛ حتى وإن بدا فى ظاهره أنه من العبادات الدينية، فإنه ينعكس أثره على سلوك الأفراد، سكية فى النفس وأماناً فى القلب ومودة وتراحماً بين الناس.

الوحي حاجة عقلية:

لا ريب أن العقل قد وقف على كثير من المعارف المتعلقة بعالم الشهادة، وكشف العلم عن كثير من أسرار هذا الكون وقوانينه، وأصبح عالم الشهادة أمام العقل أشبه بالصفحة المقروءة التى يتعامل معها العقل؛ فيفهم منها على قدر

استطاعته، ولكى يتكامل الموقف المعرفى أمام العقل فإن ذلك لا يتم له إلا إذا عرف العقل الإجابة اليقينية عن الأسئلة المطروحة عليه منذ الأزل. وهى كلها متعلقة بهذا الكون بدءاً ونهاية. من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟ وهذه المعرفة اليقينية لا سبيل للعلم إليها لأنها ليست داخلية فى اختصاص العلم التجريبي، كما أنه لا يملك الإجابة عليها، وقد جرب العقل الإجابات المطروحة حول هذه الأسئلة، خلال موقف المدارس الفلسفية المختلفة فلم يجد فيها أمناً ولا يقيناً بل زادت حيرة وشكوكاً، فمن قائل بالعبثية المطلقة فى تفسيره للوجود بعامة. ومن قائل بالصدفة.

ومن قائل بالطبيعة والدهر. وكلها إجابات لم تشف للعقل علة ولم تروى للسائل غلة.

فكلها تنفى الغاية والحكمة من وجود هذا العالم ولا ترى فيه إلا العبثية المطلقة كما قال الشاعر الجاهلى قديماً:

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب

تمته ومن تخطئ يعمر فيهرم  
وقالوا: ما هى إلا أرحاء تدفع، وقبور تبلى وما يهلكنا إلا الدهر. وكما عبر القرآن الكريم عن موقفهم بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجن: ٢٤).

ولقد ترتب على هذا الموقف الرافض للغاية والحكمة الإلهية، من الوجود والقائل بالعبثية أن فتش هؤلاء فيما تحت

أيديهم من أقوال فلم يجدوا للوجود معنى ولا للحياة قيمة، وانعكس هذا التفسير على سلوكهم رفضاً للحياة بأكملها، وهرباً من الوجود الذى لا معنى له، فكان الانتحار هو المخلص لهم من هذا الوجود العبثى.

والعقل السليم يرفض هذا التفسير ويأباه، وليس ذلك من باب المصادرة على آراء الآخرين. وليس من باب وضع العربية أمام الحصان كما يسميها البعض، ولكن القضية أمامنا أشبه بالكتاب المفتوح، فمن أراد أن يقرأ بعقل واع خالي من الشبهات فعليه أن يطالع صفحة الكون، وأن يتأمل فى كل جزئية منه بدءاً من نفسه هو ومن جسمه هو، ومن حبة القمح التى يزرعها ويأكلها، فإنه يجد لا محالة أن كل شئ فى الكون موظف لأداء غاية مطلوبة ولحكمة مقصودة للخالق سبحانه، وكل فرد من أفراد العالم يتناغم مع غيره فى تناسق عجيب لأداء وظيفة كلية للكون بأسره، فالجماد بعناصره الأساسية موظف لخدمة النبات.

والنبات بما يحتويه من مواد غذائية موظف لخدمة الحيوان.

والحيوان موظف لخدمة الإنسان.

وكل فرد من أفراد هذه العوالم المتنوعة، تجد كل جزئية فيه تتكامل مع غيرها لأداء وظيفته الخاصة به بحيث تجد أفراد العالم كلها تتعاون فيما بينها وتتكامل لأداء وظيفة مقصودة وتحقيق غاية مطلوبة.

وهذا التكامل ليس قاصراً على ما

نشاهده فى عالمنا الأرضى فقط، وإنما هو أشد ما يكون ظهوراً فى عالم الأفلاك: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (يس: ٤٠)

﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (يس: ٣٨)، ومن أراد شيئاً من المعرفة بعلم الفلك وما يطالعنا به من آيات باهرة فى دقة النظام الكونى فليراجع ما اكتشفه العلماء من ذلك مما يبهز العقول<sup>(٢٩)</sup>. عِلِمَ ذلك من علمه، وجهله من جهله والأمثلة الدالة على ذلك تخرج عن الحصر:

وفى كل شئ له آية

تدل على أنه الخالق

فإن عين الإنسان لا تقع على شئ فيما حوله إلا هو ناطق بما لله فيه من حكمة مرعية وغاية مقصودة، ولقد عبر القدماء من مفكرى الإسلام عن هذا الأمر الأهم فى عبارات واضحة وأدلة برهانية، فلقد أشار إلى ذلك أبو الحسن الأشعرى فى رسالته إلى أهل الثغر. وجعل جسم الإنسان نفسه آية دالة على ما لله من قصد وغاية فى خلق أعضائه على هذا النحو، الذى تتعاون فيه وتتكامل لأداء وظيفة الإنسان، فخلق العين فى مقدمة الرأس وليس فى المؤخرة، وخلق السمع والشم والذوق التى هى وسائل الإدراك على هذا النحو التكاملى، مما يدل على أن هناك فاعلاً حكيماً وأن له غاية وقصداً فيما خلق،

مما ينفي القول بالعبث أو المصادفة،

قال تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات ٢٠-٢١)

ولقد أشار ابن رشد إلى هذا المعنى وسماه دليل العناية، واستدل على ذلك بآيات الذكر الحكيم، ولا شك أن العناية بال مخلوق تتضمن القصد والحكمة للخالق، مما ينفي معه القول بالعبثية، إن العقل لم يجد في مذاهب الفلاسفة برد اليقين كما أشار إليه أبو حامد الغزالي، بل زادته آراؤهم حيرة واضطراباً، هذا من جانب الفلسفة و الفلاسفة.

أما في جانب العلم واكتشافات العلماء فلا شك أن الإنسان تملكه الدهشة ويستولى عليه العجب لما قطعه العلم من أشواط ومسافات كبيرة في اكتشاف مجاهل هذا الكون، فكم من قوانين كونية اكتشفها العلماء. وكم من الظواهر الطبيعية أدرك العلماء أسبابها والعلاقات المتبادلة بينها وبين أسبابها، فعرفوا كيف يوظفون الكون ويسخرون هذه القوانين لصالح البشرية أحياناً، ولدمارها أحياناً أخرى، ولا شك أن ذلك كله يحسب في ميزان العلم والعلماء، وكلما ازداد العلماء اكتشافاً لغوامض الكون ودقائقه يزداد علمهم بمدى الجهل والغموض الذي يحيط بهم في هذا الكون، ولا شك أن كل كشف علمي جديد يعتبر إضافة لرصيد المعرفة الإنسانية بالكون، وفي نفس الوقت يعتبر كشفاً عما كان يجهله العقل، وهكذا تتوالى الكشوف العلمية

التي تحمل معها مدى المساحة الشاسعة التي يجهلها العقل ويعرف منها كل جديد.

ومع كثرة هذه الكشوف وأهميتها بالنسبة لحياة الإنسان، إلا أنها في مجموعها تتعلق بظواهر الكون وتفسير علاقات أفرادها، قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفِلُونَ﴾ (الروم: ٧).

ومع كثرة هذه الكشوف؛ إلا أنها لم تفسر لنا لغز الحياة ولا سر الوجود، وهذا ضلع المثلث المجهول الذي لا يكتمل الموقف المعرفي للعقل إلا به والكشف عنه والاعتقاد فيه. إن العلم مع كثرة كشوفه لم يحمل لنا إجابة شافية للعقل من حيرته حول هذه الأسئلة.

من أين؟ إلى أين؟ لماذا؟ والذين اكتفوا بالموقف الفلسفي المادي في تفسيرهم للوجود ورفضوا الإصغاء لصوت الوحي لم يجدوا لهم بديلاً عنه إلا القول بالعبثية. ودخلوا بذلك في نفق الإلحاد المظلم الذي كانت نهايته إما الانتحار وإما الارتقاء في أودية الحيرة والضلال، وهم بذلك لم ينصروا حقاً ولم ينصفوا عقلاً.

إن سر الوجود لم يكشف عنه العلم لأن ذلك ليس من وظيفة العلم، ولا من مهمة العلماء، لأن مهمة العلم هي الكشف عن القوانين التي تحكم علاقة الظواهر الطبيعية؛ وكيف يفيد الإنسان منها، كيف يسخرها لصالحه.

إن مهمة العلم وصف الظواهر بحيث يبين لنا ما هي. وكيف حدثت الظاهرة، وأنه يبين لنا الإجابة عن السؤال ما هذا؟ ولحسن ليس لدى العلم إجابة عن السؤال لماذا كان هذا الوجود أصلاً؟ ولماذا كان هذا الوجود على هذه الكيفية دون غيرها؟، إن العلم يضع أمام الإنسان مشاهدات للوقائع التي يتعامل معها في كشوفه العلمية، ولكنه لا يحمل الغاية منها، فالإنسان يأكل الطعام. ويعرف الطبيب كيف يتحول الطعام في جسم الإنسان إلى طاقة عن طريق الهضم والتمثيل الغذائي خلال الجهاز الهضمي، ودوره المعروف للأطباء في هذه العملية، ولكن لا يعرف الطبيب لماذا تتحول هذه الطاقة في العين إلى قوة باصرة؟، ولا يعرف لماذا تتحول هذه الطاقة في الأذن إلى قوة سامعة؟، ولا لماذا تتحول هذه الطاقة في اليد إلى قوة باطشة؟، ولا لماذا تتحول في الإنسان إلى قوة مدركة عاقلة؟، ولم يتساءل عنها الطبيب؟ لأنها أصلاً ليست من مهمة العلم، ولو سألت طبيباً لم تتوزع الأغذية في بدن الإنسان إلى طاقة تؤدي دائماً إلى وظائف محددة في كل عضو من أعضاء الجسم، وأن هذه الوظائف لا تتخلف أبداً إلا لعلّة طارئة؟ أو كيف تنظم هذه الطاقة وظيفتها في كل كائن حي. حتى يطير بها الطير في السماء ويسبح بها السمك في الماء، ويعيش بها الإنسان على وجه الأرض؟ لكانت إجابة الطبيب عن هذه الأسئلة، إن ذلك ليس داخل في مهمة العلم، إن العلم يصف ما يحدث، وليس

من مهمة العالم أن يتكلم عن لماذا يحدث؟

إن معرفة العلل الغائية لهذا الوجود سر مجهول لا يكشف عنه إلا الوحي، لأن العلم كما قلنا يتكلم عما يحدث ولا يعنيه التحدث عن العلة الغائية التي هي إجابة عن السؤال... لماذا؟ ولا راحة للعقل إلا باكتمال الموقف المعرفي لديه، وإذا كان العلم قد كشف له عن كثير من دقائق هذا الكون وأسراره، فيأتي دور الوحي ليقول للعقل ما عجز عنه العلم، ويعرفه بأسباب هذا الوجود، ويكشف له عن غاياته وأهدافه. حتى لا يقع العقل في أودية الحيرة وضلال العبثية. وصدق الله العظيم: ﴿ وَمَا أَوْتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٨٥)، ﴿ يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفِلُونَ ﴾ (الروم: ٧) ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الدخان: ٣٨، ٣٩).

إن الوحي هو الذي يقدم للعقل تفسيراً مقنعاً لعلّة الوجود وغايته، والوحي هو الذي يقول للعقل إن هناك حياة آخرة بعد الحياة الدنيا، يكتمل بها حكمة الوجود الإنساني، يكتمل بها الموقف المعرفي للعقل، يكتمل بها منظومة الوجود كله في ضوء من العدل الإلهي الذي به يكون للوجود معنى، وللأخلاق أثر في سلوك الإنسان.

مِنْقَالَ حَبِيبَةٍ مِّنْ خَرَدَلٍ اتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ  
بِنَا حَسِيبِينَ ﴿٤٧﴾ (الأنبياء: ٤٧).

﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ  
ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ  
لَا يُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٨١).

إن قيمة الحياة الإنسانية لا يكون لها  
معنى إلا فى الاعتقاد بما جاء به الوحي  
من الإيمان باليوم الآخر كضرورة دينية  
وأخلاقية معاً، عبّر عنها القرآن الكريم  
فى أكثر من آية.

وهذا الأمر ليس من مهمة العلم  
الكشف عنه، وليس من اختصاص  
العلماء البحث فيه، وإنما هو نور الوحي  
وهداية الأنبياء، لكى يؤمن المرء بعدالة  
الخالق بين عباده، والتى عبّر عنها كثير  
من الأحاديث الصحيحة، حتى إن الله  
يقتص للشارة الجلحاء من الشاة القرناء.  
وإذا كان ميزان العدالة قد اهتز فى يد  
البشر فى حياتهم الدنيا، فإنه غير قابل  
للخلل فى يد الخالق سبحانه، وكل هذه  
المعارف الدينية لا سبيل إليها إلا بطريق  
الوحي. فتسكن النفوس من حيرتها  
وتطمئن القلوب. حيث يجد المظلوم  
وانضعيف والفقير ما وعدهم ربهم حقاً  
فى الآخرة، كما آمن بمصادقية الوحي  
فيما أمر به ونهى عنه فى الدنيا.

ومن المفيد فى هذه المرحلة من هذه  
الدراسة أن نوضح هذه القضية التى تحوم  
حولها بعض الشبهات؛ من الذين يرون أن  
العلم قد أغنانا عن الوحي، وأنه حل لنا

إن الوجود الإنسانى لو كان قاصراً  
على هذه الحياة الدنيا و فقط؛ لكان  
وجود الإنسان فيها هو البؤس بعينه، ولما  
كان للوجود معنى ولا للحياة قيمة،  
فحياة الإنسان تحيط به من كل جانب  
بما يدعو إلى الإشفاق، فما أكثر الآلام  
والأمراض، وما أكثر المظالم والظغيان،  
وما أكثر عوامل القهر والتسلط بين بنى  
الإنسان، فالقوى متسلط على الضعيف،  
والغنى متسلط على الفقير، والحاكم  
متسلط على المحكوم، وكم من مظاهر  
الفساد والإفساد فإذا لم يكن هناك  
حياة آخرة يقتص فيها للمظلوم من  
الظالم، وللضعيف من القوى، وللشعوب  
من حكامها، لكان الوجود كله عبثاً.  
وهذا ما يرفضه العقل وينفيه النقل. قال  
تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا  
وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ ﴿١١٥﴾ فتعالى الله  
أَلَمَلِكُ الْحَقُّ ﴿١١٦﴾ (المؤمنون: ١١٥، ١١٦)

﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا  
الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ  
نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ٢٨).  
﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا  
ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ ﴿٢٠٠﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا  
الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ  
صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿٢٠٢﴾ (العنكبوت: ٢٠٢).  
﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ  
فَلَا تَظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ

المشكلات التى عانت منها البشرية قديماً والتى جعلتها تفكر فى الاستعانة بالوحي لحل هذه المشاكل، أما الآن وقد حمل لنا العلم حلول هذه المشكلات، فلم تعد البشرية فى حاجة إلى هذا اللون من الاعتقاد فى الغيبيات.. هكذا يقولون.

وقد ينادى بعضهم فى الاستدلال على صحة موقفه الرافض هذا، فيحاول أن يخضع النصوص القرآنية لما يسميه بنقد النص، أو تأويل النص، أو إعادة قراءة النص قراءة عصرية، أو إعادة التفسير فى ضوء الواقع أو... إلخ ما يقولون.

ولو خاطبنا هؤلاء بلغتهم لقلنا لهم: إن العلم لا ينكر الوحي ولا يتضمن العلم نفياً للوحي ولا إنكاراً للنبوة. بل على العكس قد فتح العلم بكشوفه الرائعة عن حقائق كانت فى طى الغيب قربت للعقل إدراك ما كان يظنه مستحيلاً. أو غير مقبول فى تصورهم.

وقضية الوحي فى أساسها لا يملك العقل برهاناً على إنكارها، فهى فى أصل ثبوتها ليست مما يحيله العقل ولكنها ليست مما جرت به العادة بين العقلاء، وهذا أمر لازم لها، فهى ليست من قبيل العادات ولا الأعراف التى تعود الناس على معاشتها؛ حتى يتقبلوها بسهولة، ومن هنا كانت محل إنكار من الكافرين بقضية النبوة، والسبب الرئيسى فى هذا الإنكار هو عدم التعود على مشاهدة هذه الحالة، وهناك فارق كبير بين المستحيل العقلى والمستحيل عادة. ومن الخطأ منهجياً أن يحمل الناس

المستحيل العادى على المستحيل العقلى، وهذا يفسر لنا موقف المشركين من الرسل جميعاً حين دعوهم إلى الإيمان بهذا الوحي، فقالوا للرسل: ﴿ مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ﴾ (يس: ١٥)، وقالوا: ﴿ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَتْ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴾ (إبراهيم: ١٠)، وقالوا: ﴿ يَتَأَيُّمُ الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۖ لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ (الحجر: ٦-٧)، وقالوا: ﴿ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَسِرُونَ ﴾ (المؤمنون: ٢٤)، ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ قَدِيرًا ﴾ (الفرقان: ٧)، ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِثِيِّينَ عَظِيمٍ ﴾ (الزخرف: ٣١)

وقالوا غير ذلك: كثيراً، وعند تأملنا هذه الاعتراضات الواردة على الرسل نجد سببها هو مخالفة هذا الأمر لما تعودوه وتعارفوا عليه من ألوان المعرفة العادية، ولما كانت الكهانة والسحر من الأمور الشائعة بينهم فقد نسبوا الوحي إلى هذه

الظاهرة، فقالوا: ﴿ فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا  
سِحْرٌ يُؤْتَرُ ﴾ (المدثر: ٢٤) ، وقالوا للرسول  
﴿ يَأْتِيهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ  
لَمَجْنُونٌ ﴾ (الحجر: ٦).

وفرعون - قديماً - لم يجد عنده ما  
يعارض به نبى الله موسى إلا اتهامه  
بالسحر، ولذلك جمع له كبار قومه فى  
فنون السحر. ولما وقفوا على حقيقة ما مع  
موسى <sup>عليه السلام</sup> أدركوا أنه ليس من جنس  
بضاعتهم، ولهذا كانوا أول من آمن برب  
العالمين رب موسى وهارون، وقال فرعون  
لهم: ﴿ إِنَّهُمْ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ  
فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ۚ لَا قُطْعَنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ مِّنْ  
خَلْفِي وَلَا صَلْبَيْكُمُ أَجْمَعِينَ ﴾ (الشعراء: ٤٩)،  
إلى غير ذلك من وسائل التهديد بالعذاب  
والهلاك فما كان جوابهم إلا أن قالوا  
لفرعون: ﴿ فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِ  
هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۚ إِنَّا ءَامِنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا  
خَطِيئَتَنَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ ۗ وَاللَّهُ  
خَبِيرٌ وَابْقَى ﴾ (طه: ٧٢: ٧٣)

وعلى هذا النحو كانت قضية الرسل  
مع أقوامهم فالنبوة أصلاً أمر غير عادى.  
والوحي كوسيلة معرفية غيبية أمر  
غير عادى، ودعوى الأنبياء أنهم يخاطبون  
بوحى من السماء أمر غير عادى، ودلائل  
صدق الأنبياء من الآيات والمعجزات أمر  
غير عادى، ولكن السؤال الضرورى هنا  
هل لأن هذه الأمور كلها فوق عادة البشر

تكون بالضرورة مما يحكم العقل  
باستحالتها؟

الجواب هنا بالقطع لا. فإن العقل  
لا يحكم باستحالة هذه الأشياء. ومن  
يملك برهاناً قاطعاً على القول بأن هذه  
الأمور مستحيلة عقلاً فليظهره.

إن كل ما يدعيه الرافضون للوحي  
أنهم لا يعرفون دليلاً عليه، ولا يملكون  
برهاناً على صحته.. وقد يضيفون إلى ذلك  
دعواهم أن هذه القضية لا تخضع للتجربة  
الحسية وبالتالي فهى ليست قابلة للصدق.  
وهذا أقصى ما ينبهون إليه من دعاوى  
الإنكار. ولكن من قال: إن عدم  
معرفتهم بدليل نزول الوحي يعتبر دليلاً  
على عدم وجوده؟

من قال إن عدم وجدان الدليل دليل  
على عدم وجود الدليل فى نفسه؟  
وهل إذا جهل بعض الناس دليل نسبة  
كتاب المنطق لأرسطو، أو لم يعلم أصلاً  
بوجود أرسطو كفيلسوف هل عدم علمه  
بوجود أرسطو يلغى وجوده فى نفسه،  
ويعتبر ذلك دليلاً كافياً على صحة قوله.

من الذى قال إن التجربة هى الوسيلة  
الوحيدة لإثبات صحة رأى أو خطئه. إن  
هناك كثيراً من المعارف اليقينية لا  
تخضع فى ذاتها للتجربة ولا يملك أحد  
دليلاً على إنكارها.

نعم إن التجربة مسلك علمى صحيح  
لا يشك أحد فى نتائجها إذا استوفت  
شروطها العلمية، لكن التجربة ذاتها لها  
عالمها الخاص الذى يخضع لها وتعمل فى  
دائرتها وحدوده، لكن التجربة لا تحمل  
معهها دليلاً على أن كل ما لم يجرب من



المعارف لا يكون صحيحاً، إنها لا تنفي وجود الأشياء التي لم نجربها كما لا تنفي قياس أشياء لم نشاهدها؛ على أشياء شاهدناها تجريبياً. وهذا في حد ذاته كاف للحكم عليه بما شاهدناه في نظيره ومثله. وهذا هو القياس العلمي وهو كالتجربة المباشرة تماماً في إفادة اليقين، والتجربة لا تعتبر حقيقة علمية لمجرد أننا شاهدناها، والقياس عليها لا يعتبر باطلاً لمجرد أنه قياس.. وقد توصل

العلم إلى اكتشاف كثير من الوسائل المعرفية التي قريت إلى الأذهان إمكان الوحي عقلاً كوسيلة من وسائل المعرفة، ولعل ما أورده بعض العلماء المهتمين بهذه القضية من أمثلة الاختراعات الحديثة والكشوف العلمية ما يبرهن على صحة هذه القضية<sup>(٣٠)</sup>.

**أ. د. محمد السيد الجليل**

## الهوامش:

- (١) انظر: رسالة أبو الحسن الأشعري، ص ٦٥.
- (٢) المرجع السابق ص ٧٢.
- (٣) رواه مسلم ١٨٨/٧ باب تحريم سب الصحابة.
- (٤) رواه البخاري بلفظ مختلف ٨/٥ كتاب أصحاب النبي ﷺ.
- (٥) راجع الرسالة ص ٩٩.
- (٦) رواه البخاري (٣١٩) ومسلم (٣٦٥٨).
- (٧) رواه البخاري (٢٩).
- (٨) راجع كتاب الوحي والإنسان العدد السادس من سلسلة تصحيح المفاهيم.
- (٩) رواه مسلم.
- (١٠) رواه الخمسة إلا البخاري.
- (١١) رواه الترمذي والنسائي.
- (١٢) أخرجه البخاري.
- (١٣) أخرجه البخاري ومسلم.
- (١٤) رواه الخمسة إلا أبا داود.
- (١٥) رواه البخاري ومسلم.
- (١٦) رواه الترمذي وأحمد.
- (١٧) رواه أبو داود.
- (١٨) رواه مسلم.
- (١٩) رواه مسلم والترمذي وأبو داود.
- (٢٠) رواه أحمد والترمذي وأبو داود.
- (٢١) أخرجه البخاري.
- (٢٢) رواه أحمد.
- (٢٣) رواه الترمذي.
- (٢٤) رواه ابن ماجه.
- (٢٥) رواه الترمذي.
- (٢٦) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي.
- (٢٧) رواه البخاري ومسلم.
- (٢٨) رواه مسلم في كتاب الإيمان.
- (٢٩) راجع في ذلك : الله يتجلى في عصر العلم، الإسلام يتحدى لوحيد الدين خان، وكتابات الدكتور زغلول النجار ومحاضراته الرائعة في التلفاز حول هذه القضية.
- (٣٠) راجع في هذه الأمثلة: الإسلام يتحدى. وحيد الدين خان ص ١٥٠ - ١٦٠ حيث نقل أمثلة كثيرة عن الإنسان ذلك المجهول. الله يتجلى في عصر العلم، العلم في منظوره الجديد.



## الأجال

من أبرز الجوانب الاجتماعية التي ركز عليها المتكلمون اهتمامهم بهذه القضية وحرمة مكانتها في العقل والنقل معاً، فلقد جعلوا الإنسان مسئولاً عن العبث بها أو قطعها بالقتل أو الموت غير الطبيعي، وتمتد مسئولية الإنسان لتشمل المحافظة على آجال أفراد المجتمع باعتباره حراً قادراً مكلفاً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطبقاً له مختاراً في فعله، ولا يتردد المعتزلة في أنه إذا كان الموت فعلاً بيد الله فإن مباشرة أسباب القتل فعل للعبد يعتبر مسئولاً عنه وعما يترتب عليه من مسببات لازمة له . ولا خلاف بين المتكلمين في أن من مات قد مات بأجله، وكذلك من قتل فقد مات بأجله أيضاً، ذلك أنهم يستعملون الأجل بمعنى وقت الموت، أي أن أجل الإنسان هو وقت موته، ولا شك أن من قتل فقد مات عند وقت موته بهذا المعنى، وإذا كان موت الإنسان فعلاً لله تعالى إلا أنه يجب البحث عن سبب هذا الموت، هل هو سبب طبيعي كوني

قدره الله على العبد فيسمى الموت موثاً طبيعياً، ويكون السبب والمسبب فعلاً لله، أم أنه سبب غير طبيعي سواء كان قتلاً، أو حرقاً أو غرقاً، فيكون السبب من العبد ويجب أن يحاسب عما يترتب عليه من مسببات . ويظهر أثر ذلك في الإجابة على السؤال الآتي : إذا لم يقتل المقتول فهل كان يعيش بقية من عمره ؟ أم أن عمره قد انتهى في هذه اللحظة؛ ولو لم يقتل لمات قطعاً بسبب أو بآخر ؟

عند أبي الهذيل العلاف أنه كان يموت قطعاً، لأنه لو لم يمت لكان القاتل قد قطع أجله، وذلك محال عنده .

وعند معتزلة بغداد أنه كان يعيش قطعاً، ولولا قتله لما مات في هذه اللحظة عينها، ولو لم يعيش لما كان القاتل ظالماً له .

والمناقشة حول هذه القضية هي امتداد لمناقشة قضية الأسباب وتأثيرها في مسبباتها، وكذلك أفعال العباد .

والمعتزلة ممن يؤمنون بتأثير

الأسباب فى مسبباتها وبحرية العبد فى فعله : من هنا كان القاتل مسئولاً عن جريمته فى قتله لأنه باشر أسباب الموت بحريته الكاملة فاستحق الجزاء العادل على ذلك. وهذا بخلاف الأشاعرة وغيرهم ممن ينكرون تأثير الأسباب فى مسبباتها، حيث يقولون : إن المقتول لو لم يقتل لمات ضرورة ولو بلا سبب، ولا يعيش بعد لحظة قتله أجلاً آخر حيث انتهى عمره فى هذه اللحظة التى قتل فيها . ولقد أنكر القاضى عبد الجبار موقف كل من أبى الهذيل العلاف والبغداديين، فما ذهب إليه أبو الهذيل ليس صحيحاً لأن الأجل المقدر للقتيل الذى لو لم يقتل عنده لبقى حياً؛ وهو أجل مقدر غير محقق فكيف يلزم أن يكون قاطعاً لأجله إذا كان هو غير معروف أصلاً .

وأما حجة البغداديين فى أنه لو لم يعيش المقتول لما كان القاتل ظالماً له فليست مسلمة لهم، لأنه كيف لا يكون القاتل ظالماً له وقد أوصل إليه ضرراً لا نفع فيه بوجه من الوجوه، وليس فيه دفع ضرر

أعظم منه، وليس هو مستحقاً فى نفسه وليس مظنة لأحد هذه الوجوه السابقة، وهذا بعينه هو الظلم المحقق، ثم إنه قد فوت عليه الأعواض التى كان يستحقها بالإماتة من جهة الله، وهذا ظلم آخر له .

فالقاضى عبد الجبار يجعل مسئولية القتل كامنة فى إلحاق الضرر بالقتيل، وهو ضرر قد باشر العبد أسبابه بنفسه وليس مستحقاً فوجب أن يساءل عنه، لأنه لو لم يفعل السبب المباشر وهو جز الرقبة لما حصل المسبب الذى هو الموت .

ويقصد المعتزلة من مناقشتهم لقضية الآجال أن يدفعوا بذلك الوهم الذى ران على عقول المسلمين فى تبريرهم لحالات القتل وغيرها بأنها "قضاء وقدر"؛ ليدفعوا بذلك مسئولية الجريمة عمن ارتكبتها . ويجب أن نسأل هؤلاء : ماذا تعنون بقولكم : إنها "قضاء وقدر"؟ هل تعنون أنها خلق الله بمعنى أن الله خلقها والعبد فعلها؟ إذا كان هذا قصدكم وافقناكم على المعنى وخالفناكم فى اللفظ لأنه لفظ مجمل فيه إبهام يجب تفصيله .

وإذا أردتم بالقضاء هنا معنى الإيجاب ؛ بمعنى أن الله أوجب القتل على القاتل فليس صحيحاً ولم نوافقكم على ذلك لا لفظاً ولا معنى، لأن الله لم يجبر أحداً على القتل بل نهاه عنه وحذر منه وتوعد عليه (١) بالقصاص أو الدية كما هو مبين في كتب الفروع ومسائل الفقه. وما يدعيه الجبرية ونفاة الأسباب في ذلك إنما هو وهم، وتخدير للشعوب، وإماتة للحقوق وامتهان لها، وتهوين من شأنها حتى تضيع المسؤولية في صفوف المسلمين .

والإمام يحيى بن الحسين يناقش الجبرية في هذه القضية فيقول لهم : ".... إن الله وقت لعباده آجالاً وصرف لهم في أمورهم أمثالاً : وجعل فيهم قدرة على أن يقتل بعضهم بعضاً ، فمن شاء خاف ربه واتقى ، ومن شاء كفر وظلم واعتدى " .

والله تعالى نهى عن قتل النفس لما علم أن الإنسان قادر عليها ومطبق لها ، وفرق سبحانه بين الموت والقتل فجعل سكرة الموت تأتي بالحق والحكم ، وجعل القتل ظلماً وعدواناً فإن كان المقتول قتل بأجله فأين الظلم ممن قد استوفى كل أجله وفنيت حياته وجاءت وفاته ، وفنيت

أرزاقه وانقضت أرماقه ، فما يرى إذن ذو عقل للقاتل في مقتول فعلاً ، ولا عليه تعدياً ولا قتلاً ولا جناية ولا ظلماً ، ولا يرى حاكم عليه حكماً أكثر من جرح إن كان جرحه ، أو وكز إن كان وكزه ، لأن قاتله ومانع أرزاقه ومبيد أيام حياته هو رب العالمين في قول الجاهلين ، ولو كان ذلك كذلك لنجا القاتل من المهالك ، ولم يكن على من جرح إنساناً متعمداً فقتله أكثر من أن يجرح جرحاً مثله ويخلى ، فإن مات منه مضي ، وإن برئ فقد سلم ونجا ، وبهذا لا يكون هناك معنى لقوله تعالى : ﴿ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ﴾ (المائدة: ٤٥)

ثم يجب أن يُسأل هؤلاء الذين يحتجون على جريمة القتل وقطع الآجال بالقضاء والقدر وأن الله هو الذي قضى أجل القتيل : من الذي جاء بالقاتل وأعطاه السكين وجز رقبة المقتول ؟ هل الله جاء به أو أمر بذلك وأوجبه عليه وأدخله فيه قهراً واضطراً ؟ أم أن إبليس هو الذي أغواه بذلك وزينه له ووسوس له فيه فقتله ظلماً وعدواناً ؟ ولو صح أن الله هو الذي قضى أجل القتيل لقليل

لهؤلاء: ما تقولون فى رجل ضرب رجلاً آخر بالسكين فى رقبته فأرداه قتيلاً أمامكم ؟ فما الذى أوجب الله عليكم من الشهادة ؟ أتشهدون أنه قتله أم تقولون أنه وجاء بالسكين ولا ندري من قتله ؟ أم تقولون: إن ربه هو الذى قتله وقطع أجله . ولو لم يأت أجله لدامت حياته وطال عمره، وكذلك من قتل نفسه بيده أو رمى نفسه من شاهق مرتفع . هل قتل نفسه وهى حية فى بقية من عمرها أم ميتة قد انقضى أجلها، وإذا كان قد انقضى أجلها فعلام يتوعد الله قاتل النفس ومهلكها ؟ (٢).

وهناك قضية أخرى يحتج بها المعتزلة على موقفهم من الآجال، فلو كان أجل المقتول وعمره قد انقضى بأمر الله وصنعه ولم يكن من صنع الإنسان فلماذا طلب الله من رسوله والمؤمنين أن يأخذوا حذرهم من الكافرين فى صلاة الخوف وأثناء القتال؛ فجعل جماعة فى الصلاة وجماعة للحراسة يأخذون أسلحتهم ويتهيأون للقاء العدو خوفاً من أن يغدر بهم فى الصلاة فيعمل فيهم سيفه قتلاً ويقطع آجالهم ، قال تعالى : ﴿ وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَتَقُمْ

طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَّيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ ﴾ (النساء: ١٠٢).

وهذا يعنى أن القتل من فعل المشركين وليس من صنع الله ولا من فعله .

والمعتزلة بذلك ينبهون المجتمع إلى ضرورة الأخذ بمبدأ المسؤولية والجزاء لأن هناك حرية واختياراً، وأن القتل لو لم يقتل لكان يعيش ويفيد الأمة، وأن القاتل هو الذى أنهى أجله بمباشرته أسباب موته، وأن الضرر الذى يلحق بالأمة من عدم إفادتها بالقتيل تقع مسؤوليته على القاتل، فضلاً عن مسؤوليته عن الضرر الذى ألحقه بالقتيل . والمسؤولية هنا تتجسد فى حكم

القاضى بالقصاص من القاتل أو وجوب الدية ، ولا تسقط المسؤولية عن القاتل إلا بذلك .

كما أن مسؤولية الحاكم هنا تتمثل فى حمل القاتل قهراً على القصاص منه أو دفع الدية إلى القتيل، سواء كانت على القاتل أو على العاقلة كما هو موضح فى كتب الفقه .

ومسؤولية المجتمع تتمثل فى معاونة الحاكم على التعرف على القاتل وإقامة الحد عليه .

وموقف المعتزلة من هذه القضية يؤكد موقفهم من قضية الأسباب ومسبباتها، فهم يؤمنون بأن النتائج لا تتخلف عن أسبابها كحدوث الموت عند جز الرقبة، فمن باشر جز الرقبة فقد ارتكب سبب الموت فتحديث ظاهرة القتل . ويكون الإنسان مسئولاً عنها كما يسأل عن ارتكابه للمعاصى باختياره، ومسئولية الإنسان هنا مستمدة من إحساسه بحريته فى فعله وقدرته على الفعل والترك.

**أ.د. محمد السيد الجليند**

## الهوامش:

(١) شرح الأصول الخمسة : ٧٨٠ - ٧٨٤.

(٢) انظر: مسائل الإمام يحيى، المسألة التاسعة : ٢ / ١٧١ - ١٦٨ ، رسائل.



## أحكام العقل

### الواجب - الممكن - المستحيل<sup>(١)</sup>

المعنى مفهومها فى العقل امتنع بمجرد  
تصوره عن صدقه على متعدد<sup>(٢)</sup> .  
وأما المعنى المفرد الكلى فهو : ما لا  
يمنع نفس تصوره من وقوع الشراكة  
فيه ، مثل : الإنسان غير مشار به إلى  
شخص بعينه ، ولكن يظل على  
إطلاقه ، وهو بذلك يدل على أفراد  
كثيرين يندرجون تحته . ومثل :  
الشجرة فإن معناها يشمل أفراداً  
كثيرين ... إلخ .

ومن الجدير بالذكر أن المناطق هنا  
يقفون طويلاً أمام قضية "نفس التصور  
للمعنى" ويقصدون بذلك ملاحظة  
الذهن للمعنى الكلى دون علاقته  
بالوقوع الخارجى ، ويضربون مثلاً لذلك  
بواجب الوجود ، فإن مجرد تصور  
الذهن له لا يمنع إطلاقه على كثيرين .  
وأما كونه واحداً فى خارج الذهن عند  
القائلين بوحدانيتها سبحانه وتعالى فإنما  
يرجع إلى الدليل الخارجى الذى نصب  
للدلالة على هذه الوجدانية وهذه مسألة  
حاور فيها القرآن الكريم جميع  
المشركين من جميع الطوائف غير

المعنى بأحكام العقل هم المشتغلون  
بالقضايا العقلية البحتة من الفلاسفة  
والمناطق ، على اعتبار أن المنطق هو آلة  
العمل الفلسفى والمدخل إليه ، من ثم  
يقسمون المعانى المقررة إلى :  
أولاً : معنى مفرد جزئى .  
ثانياً : معنى مفرد كلى .

والمعنى لديهم هو : الصور الذهنية  
من حيث إنها وضع بإزائها الألفاظ ،  
فإن عبر عنها بألفاظ مفردة فهى  
المعانى المفردة ، وإن عبر عنها بألفاظ  
مركبة فهى المعانى المركبة . والأول  
موضوعه "التصورات" ، والثانى  
"القضايا" .

والمعنى المفرد الجزئى هو : ما يمنع  
تصوره من وقوع الشراكة فيه ، مثل :  
هذا الإنسان ، إشارة إلى إنسان  
بعينه ، حيث إن الإشارة إليه إذا حصل  
مفهومها فى العقل ، فإنه يقرر امتناع  
صدقه على كثيرين . يقول فى ذلك  
قطب الدين الرازى شارح (الرسالة  
الشمسية) للكاتب : "فإن الهاذية -  
يعنى الإشارة - هذا إذا حصل

المؤمننة بالوحدانية أو النافين لوجوده سبحانه تعالى، من الدهريين الذى قالوا: نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ثم مع غيرهم، الذين حصرتهم الآية الكريمة فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰئِغِينَ وَالنَّصْرَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُم يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ

كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج: ١٧)

وما جاء فى ثنايا القرآن الكريم من الآيات التى طلبت من كل فريق من غير المؤمنين أن يقدم برهانه على ما يقول، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١) وجاءت هذه الآية رداً على أهل الكتاب الذين قالوا: لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى، فبين القرآن أن قولهم هذا من قبيل الأمانى التى لا دليل عليها ولا برهان، وما يقال هنا ينسحب على جميع المواقف الشاذة من غير المستحبين لمنطق الإيمان بالإله الواحد الذى لا شريك له، فضلاً عن القائلين بإنكار وجوده، كما جاء فى قول القرآن الكريم حاكياً قول الدهريين فقال: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ

وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّتُوا بِغَابِئِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

(الجاثية: ٢٤- ٢٦) ونشير هنا إلى مسألة هامة أكد عليها المناطقة حين قالوا: "ولا يقال إن هذا النوع من الألفاظ هو من قبيل الجزئى لا الكلى لأننا نقول: إن الفرق واضح بين الجزئى الذى لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه، وبين هذا النوع من الكلى، لأن المانع من إطلاق هذا النوع على كثيرين ليس راجعاً إلى طبيعة تصويره، بل لعدم أفراد له متعددة خارج الذهن. كما لا يقال أيضاً: إن اسم محمد هو من قبيل الكلى، لأنه يطلق على كثيرين، لأننا نقول: إن كل واحد من المشتركين فى هذا الاسم ليس راجعاً إلى طبيعة معينة ألزمتهم الإشراك، وإنما هو أمر اتفاقى، ثم من ناحية أخرى يرجع إلى ضيق اللغة - أى لغة - عن إيجاد اسم خاص لكل مسمى" كما أن هناك بعض الخصائص التى يتميز بها كل

فرد عن غيره، وهذا ما أثبتته العلم الحديث . وبخاصة علم الأجنة الذى انتهى إلى أن الأخوين التوأمين فى كل واحد منهما من الخصائص ما يميزه عن الآخر .

كانت هذه مقدمة لا غنى عنها لتهيئة الذهن إلى الموضوع الذى نحن بصدده : لأنه حديث عن المعانى الذهنية ، وتضرب له الأمثال من الواقع الخارجى للبيان والإيضاح .

#### الحكم الأول : الواجب (الوجوب)

تعريف الواجب : هو الثابت الذى لا يقبل الانتفاء أصلاً لذاته، وينقسم قسمين : واجب ذهنى ، وواجب خارجى . فالواجب الذهنى من خصائصه الثبات والدوام، ويطلق على ما يقبل ذلك خارج الذهن كثبات مفهوم الزوجية للأربعة . أى لكل عدد يقبل القسمة على اثنين دون كسور، ولزوم الفردية للعدد "ثلاثة"، ويتصور فى كل عدد يقبل القسمة على واحد ومضاعفاته دون زيادة أو نقص، ويسمى الثبوت هنا بالثبوت الذهنى إذ اقتصر الأمر فيه على العدد المجرد والثبوت الخارجى للمعدود الذى يضرب مثلاً لتأكيد الثبوت الذهنى، كما يطلق الثبوت الواجب فى الخارج على واجب الوجود لدى المؤمنين به الذين

قام الدليل لديهم على أنه تعالى هو الأول والآخر، والمطلق الخارج عن مقولات الزمان والمكان .

من ثم يقرر العقليون من المؤمنين وغيرهم ممن استقامت مناهجهم فى البحث إلى أن واجب الوجود فى خارج الذهن ليس له إلا فرد واحد هو الحق سبحانه وتعالى بذاته وصفاته الكمالية والجلالية، وهذا ما تتادى به الفطر السليمة والعقول المستقيمة فالآية الموسومة بآية الميثاق، وهى التى يقول فيها القرآن الكريم :

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ (الأعراف ١٧٢ - ١٧٣)

ففيها تقرير للربوبية الحقيقية، وبهذا تسقط جميع الألوهيات والربوبيات المزعومة، كما تحمل شهادة النوع الإنسانى على ذلك درءاً للغفلة أو التقليد . ذلك المعنى السلبى الذى يمثل وصمة فى جبين الإنسان الذى يلغى

عقله ويؤثر عليه المحاكاة للأباء والأجداد، حتى لو جاءهم الداعى بأهدى مما وجدوا عليه آباءهم كما صرح القرآن بذلك فى قوله تعالى :

﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴾ ﴿٢٢﴾ قُلْ أُولَٰؤِ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٣﴾ (الزخرف ٢٢ - ٢٤)

لقد كان ذلك الاعتراف واضحاً وصريحاً فى عالم وجودى آخر، هو عالم "الذر" الذى يسبق هذا العالم الذى تحقق فيه الوجود العينى، بكل ما فيه من موجودات تنوعت خصائصها واهتدى كل مخلوق منها إلى سبيله، تلك الموجودات التى قرر القرآن أنها جميعها بكل أطيافها مسبحة بحمد خالقها سبحانه وتعالى كما قال جل شأنه: ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ (الإسراء: ٤٤).

وقد تنوعت آيات القرآن الكريم التى تتحدث عن وجود الله تعالى، وتوحيده سبحانه بكل صورته: توحيد

الربوبية أو الخالقية : وتوحيد العبودية وتوحيد الذات والصفات، وتوحيد القصد والطلب، كما جاء فى بعض مؤلفات علم العقيدة لدى بعض الفرق<sup>(١)</sup>، ويلزم من هذه الصورة للتوحيد بمعناه الشامل نقض دعوى المشركين بكل نحلهم وطوائفهم، كدعوى الدهريين الذين قالوا : ﴿ نُمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ﴾ (الباقية: ٢٤) . كما أشرنا سلفاً وكذلك دعوى القائلين بتأليه البشر بكل صنوفهم وكذلك ما يذهب إليه الوثنيون بكل توجهاتهم الاعتقادية فإذا انضم إلى رصيد الفطرة الأدلة الواضحة على وجوده تعالى ووحدانيته مما صاغته عقول الموحدين فى كل زمان لكان لذلك كله الأثر البالغ فى بناء الاعتقاد على أسس سليمة، وسنذكر بعضاً من هذه الأدلة فى دائرتين: دائرة الفكر الإسلامى، ودائرة الفكر الغربى وسيطاً وحديثاً<sup>(٢)</sup> أولاً : دائرة الفكر الإسلامى :

أ. دليل الممكن والواجب : هو دليل الفلاسفة المسلمين المشائين، وهو انعكاس واضح لدليل أرسطو فى هذا السياق : لأنه يعتمد على مبدأ ثنائية الوجود الذى قال به هذا الفيلسوف، وقد رده أتباعه من فلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم الفارابى ومن تأثر به

وبأستاذة - المعلم الأول - فى هذه القضية. والوجود عند هؤلاء ينقسم قسمين : وجود واجب، ووجود ممكن، ووجود الواجب هنا معتمد على أن الوجود الممكن يستحيل أن يمر فى تسلسل وجوده إلى غير نهاية لأن التسلسل باطل، وإذا أردنا رفع هذا البطلان المتصور فلا بد من الاعتراف بوجود هو الوحيد الذى يقطع حلقات التسلسل؛ ومن خصائص هذا الدليل أنه محصور فى دائرة الوجود كحقيقة ذهنية مطلقة، بغض النظر عن العالم الخارجى المشاهد، حيث إن طبيعة الوجود من اتخاذها منطلقاً للتفكير هى الكافية فى هذا السبيل. يقول الفارابى فى ذلك: "لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات، وتعلم كيف ينبغى أن يكون ما عليه الوجود بالذات، فإذا اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإذا اعتبرت عالم الوجود فأنت نازل، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أن هذا غير هذا"<sup>(١)</sup>

ويستشهد الفارابى هنا بآية كريمة نراها فى معناها شاملة لهذا الدليل بطريقتيه : الصعود من عالم الحسى،

والشهادة المتغير إلى عالم الوجود الثابت، وذلك ظاهر فى صدرها، ومن هذا العالم الثابت تنزل إلى عالم الشهادة - يقول الحق سبحانه فى عالم الحسى وتنوعه وتغيره ﴿ سُبْحَنَهُمْ أَيْتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت: ٥٢). (طريقة الصعود).

(طريقة النزول):

وصيغة هذا الدليل عند "ابن سينا" لا تختلف كثيراً عن صيغتها عند الفارابى، وأما فى المعنى والمضمون فهما دليل واحد، يقول الشيخ الرئيس : تنبيه : "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير الوجود ... وهذا الباب أوثق وأشرف - من النظر إلى عالم الحس والشهادة - وهذا حكم لقوم هم الصديقون ... " فى مقابلة حكم لقوم<sup>(٢)</sup> - الجمهور الذين يفهمون لطريقة الصعود - كما ذكرنا آنفاً هذا هو دليل (واجب الوجود)، ويلحظ العقل هنا أن وجوده لذاته أى أنه بلغة الفلاسفة علة وجوده فى مقابلة الممكن الذى يكون وجوده أو عدمه إنما يكون لعل خارجة عنه أوجدته إن

كان فى عالم العدم، أو أعدمته إن كان فى علم الوجود، فكل واحد منها لا يحدث فيه لذاته، بل لعلة خارجية هى سبب إحدى الحالتين، من ثم يمكن أن نطلق عليه : الممكن فى ذاته، القابل الوجود والعدم لغيره، ويستحيل عقلاً تجاوز هذا السبب لما يترتب عليه من المحال العقلى، وهو الترجيح للوجود أو العدم الذاتى بلا مرجع . ومن أحكام الممكن فوق ما ذكرنا أن وجوده بعد عدمه يدل على حدوثه، كما أن عدمه بعد حدوثه يدل على حدوثه أيضاً، وإلا تساوى الواجب والممكن فى رتبة الوجود، كما أنه لا بد أن يكون متأخراً فى وجوده عن وجود سببه وعلته .

ب - دليل الحدوث للجواهر والأعراض : وقد أخذ بهذا الدليل جمهور المتكلمين؛ والأشاعرة منهم بصفة خاصة، وقد بنى لديهم على ثلاث مقدمات هى : الجواهر لا تنفك عن الأعراض - الأعراض حادثة - ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث مثلها، من ثم أقام المتكلمون الدليل على حدوث هذه الأعراض، وهو تردد الأجسام بين الحركة والسكون، أى أن الجسم يمكن أن يتحرك أو يسكن، وعلى هذا فالحركة بعد السكون، أو السكون بعد الحركة

دليل على حدوثها - الأعراض - وبالضرورة حدوث الأجسام التى تقوم بها . وتعاقب الحركة والسكون على الأجسام يدل على أمرين : أولهما : أن العرض لا يقوم بالعرض، لأنه لا بد من التفرقة بين الوصف (الحركة هنا) والموصوف الذى هو الجسم المتحرك .

ثانيهما : أن العرض لا يبقى زمانين لأنها الأعراض - متى عرضت للأجسام فى حالة فإنها تغادرها فى الحالة الثانية، وإذا كان الأمر كما بينا فإن عدم انفصالها عن الجواهر مع ضرورة حدوث الأعراض يدل على حدوث الأجسام أيضاً، ومن جهة أخرى : أن الأجسام لم تسبق الحوادث، وما لم يسبق المحدث فهو محدث مثله، كما أنها لم توجد مثلها . فدل ذلك كله على حدوثها <sup>(٨)</sup>

ج - دليل الجواز أو الإمكان :

وهو مبنى لدى من أخذ به من المفكرين على مقدمتين :

أولاهما : أن العالم بجميع ما يحتويه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه الآن، من الكبير أو الصغير أو كل أنواع التقابل، ونضرب لذلك مثلاً يوضح الفكرة : من الممكن أن يوجد عالم تطلع الشمس فيه من مغربها بدلاً من طلوعها من مشرقها الآن، وإذا كانت

هذه العملية المتصورة ترتبط بتغيرات أخرى تتفق مع تصور هذه الظاهرة، كما تقررها علوم الطبيعة الفلكية، فإن هذا الجواز في ذاته دليل على حدوث العالم وبالضرورة على وجود محدث هو الله تعالى . وقد جاء في القرآن الكريم بعض الآيات التي تدل على ذلك . كقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴾

(البرقاع : ٤٥)

ويرادفها كل الآيات التي تبرز إطلاق المشيئة الإلهية في إمكان خلق عالم آخر يكون في ظواهره ذا منطق جديد كقوله تعالى أيضاً : ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ ﴾ (نمل : ٣٨) .

وأما المقدمة الثانية فلازمة للأولى وهي : أن ما يكون كذلك فهو حادث لأنه قابل للتحول من حال إلى حال، وهذا شأن جميع الحوادث .

د - دليل العناية والاختراع : وقد قال به "ابن رشد" وهو في الواقع دليلان، ويمكن الجمع بينهما بقولنا : إن الله سبحانه وتعالى قد أوجد العالم على غير مثال سابق، ووجود الأشياء

المحسوسة أمر واقعي، وكونها كذلك يعنى أنها حادث، وجدت لأهداف وأغراض معينة، وكونها كذلك - أيضاً - يعنى أن وجودها ليس عبثاً، وكونها سائرة إلى أهدافها على طريقة منتظمة لاعوج فيها ولا أمثاً دليل على أن هناك سبباً جعلها كذلك، حيث برزت عنايته بها واضحة للعيان والبداهة معاً . وهو ما يتفق مع ما جاء به الشرع في قضية الخلق والعناية به والغاية من وجوده .

وقد نسب هذا الدليل إلى ابن رشد، والحق أنه مسبوق بذلك لدى الأشعرى في كتابيه "الإبانة" واللمع "عند التحقيق والتدقيق" (١)

وهناك أدلة أخرى يمكن عند التدقيق فيها نراها لا تخرج عما ذكرنا، من ثم فلا داعي لذكرها هـ - الدليل الغائي :

وهذا الدليل موجود من قبل لدى أفلاطون - أرسطو - الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة ابن رشد، والمتكلمين من الأشعرية، وهو يعتمد على أساس واضح من نظام الكون وصيرورته إلى غايته بطريقة واعية دقيقة، وحسب قوانين هي النواميس الإلهية التي أعطى الله بها كل شيء خلقه ثم هدى، ولعل أرق عبارة قيلت

فى هذا السبيل ما صرح به القديس "أوغسطين" "من أن العالم نفسه بتغيره المنظم تنظيمًا عجيبًا وبأشكاله البديعة يعلن فى صمت أنه مصنوع" وتزكية هذا الدليل أكثر من أن تحصى . غير أن هذا الدليل لم يسلم أيضًا من : ديكارت - باسكال - كانت . حيث عارضه كل واحد منهم من وجهة نظره، ونرى أن هذا أمر طبيعى، إن الإجماع على صحة دليل حتى ولو كان بدهياً أمر مستحيل .

و- الدليل الأخلاقى :

وقد جاء هذا الدليل لدى "كانت" حيث ذهب إلى أن الطريقة التقليدية للمعرفة - العقلية والحسية - ينبغى أن تتطور إلى المعرفة الروحية التجريبية . التى يطلق عليها اسم التجربة الأخلاقية، أو الدليل الأخلاقى القائم على أساس تصور العقل النظرى فى الوصول إلى حقائق الأشياء.

وهذا الدليل يتخذ إحدى صورتين : الاستدلال من وجود قانون أخلاقى مطلق للوصول إلى وجود مشرع قرر هذا القانون .

والاستدلال من عدم المواءمة بين الفضيلة والسعادة فى هذه الحياة إلى إثبات وجود موجود فيه من الخير، ومن القدرة ما يمكنه من التوفيق بينهما . وصياغة هذا الدليل بصورتيه

إنما تكون كالآتى :

١- أن القانون الأخلاقى هو مجموعة أوامر ونواه إجبارية، قد تكون متنافرة مع غرائزنا، ورغباتنا لتلزم إرادتنا بما هو عسير عليها، وهذا القانون هو وحده الكفيل والقادر على قهرها على سلوك يتعبها ويضنيها . وقد عبر عن مصدر هذا القانون بقوله : أيها الواجب : لست أدري فى أى أرض نبت، ولأى شجرة كانت الثمرة المنتقاة، إنك لا تقدم إلى الإنسان ما يسره ويلذ له بل تقدم إليه ما يتعبه ويفنيه، ولكنك فى مقابل ذلك تعلمه كيف يقدر شخصيته ويحفظ كرامته، وإذا ثبت هذا، وجب أن يكون ذلك القانون صادراً عن قوة لها من البأس والسلطان ما يجعل أوامرها ملزمة لإرادات البشرية . وتلك القوة هى "الإله ذاته" ولما كان تصور الخلقية أمراً مرتبطاً بالسعادة الإنسانية؛ وكان هذا الارتباط وثيقاً غير قابل للانفصال لأنه يمكن أن يلخص فى هذه العبارة : اعمل كل ما يمكن أن يعيدك إلى تلك السعادة ؛ بحيث تكون جديراً بها، فإن هذا يدل على أن إرادتنا إذا رغبت فى تلك السعادة فلا بد أن تكون مدعنة لهذا القانون، ولا يكون ذلك إلا لله، الذى هو مصدر كل خير وسعادة هذه رحلة فى الواجب كأحد



أطراف قوانين العقل المشار إليها وتطبيقاته على واجب الوجود الذهني والخارجي، وأدلة هذا الوجوب لدى دوائر مختلفة من دوائر الفكر الإنساني : اليوناني منه، والوسيط والحديث، والإسلامي منه بأظهر مدارسه الفلسفية والكلامية . وهي رحلة لازمة لأن الحديث عن الحكمين الأخيرين : الممكن والمستحيل، لا يتأتى على وجه صحيح إلا بعد الحديث بدقة وعناية عن "الواجب" ونأمل أن يكون قد وصلنا إلى هذه الغاية .

الحكم الثاني: الممكن (الإمكان) :

تعريف الممكن : هو ما يقبل الوجود والعدم لذاته، وهذا يعنى أنه استعداد محض وتهيؤ للوجود أو البقاء فى حيز العدم . وفى حديثنا عن "الواجب" أشرنا إلى الممكن بما يظهر منه أن الإطالة فيه هنا لا معنى لها ويكفى أن نعرض بعض الصور التى تمثل توضيحاً أكثر .

إن الحكم الأول (الوجوب) إذا تأملناه جيداً نلاحظ أن له طبيعة خاصة يختلف بها عن الحكمين الآخرين، وهى خاصية الثبات والدوام فى الوجود، وأن الحكم الذى يقابله مقابلة الأضداد، إنما هو "الاستحالة" (المستحيل)، وأن بينهما على سبيل

التبادل من قبول الوجود أو البقاء فى العدم هو "الإمكان" (الممكن)، وهذه هى خاصية هذا الحكم وهو مجرد القبول أى بلغة الفلاسفة والمناطق (الإمكان المحض)، وقد مر بنا أن الممكن حكمه ضرورى يتخذ منطلقاً لإثبات الواجب عند قوم على حد تعبير ابن سينا فيما سبق، ومن ثم فقد رأينا أن كل من أثبت الواجب فقد اتخذ من الممكن معراجاً له، وهى الطريقة الصاعدة التى أشرنا إليها قبلاً، والتى يؤسس لها قال تعالى: ﴿ سُبْحَنَهُمْ ءَايَاتُنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۖ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۖ ﴾ (فصلت ٥٣) . ومن ثم أيضاً يستحيل أن تكون الموجودات كلها واجبة، وهذه ضرورة عقلية وواقعية، كما يستحيل أن ينقلب الوجود ليصبح كله عدماً محضاً، أو أن نتصوره كذلك، لأننا حين تفكرنا فى هذه القضية فإنما يكون تفكيرنا فيها دليل وجودنا، والمفترض أن وجودنا مستحيل، وبهذا يبطل هذا الفرض وهذا ما قرره "الكوجيتو" الديكارتى: أنا أفكر فأنا موجود .

والصورة الواضحة للممكن هى :

العالم وبالضرورة بعض أجزائه، فإذا كنا جزءاً منه بناءً على أننا موجودون الذى هو نتيجة لتفكيرنا، وإذا تصورنا وجود العالم مستقلاً بذاته لانقلبت طبيعته من كونه ممكناً إلى كونه واجباً، وإذا كان من المستحيل عقلاً وواقعاً وجود واجبين بعد إقامة الأدلة الواضحة على أن الوجود الواجب ليس له فى الواقع إلا الله سبحانه . وأن القول بخلافه نقض لبداهة العقول، وإذا ثبت بالدليل أيضاً استحالة تسلسل الأشياء إلى غير نهاية، فإن هذا كله يثبت أن هناك تصوراً واضحاً لموجود هو فى ذاته قابل للوجود والعدم، فإذا وجد فلعلة أوجدته وإذا أعدم فلعلة أعدمته كذلك وقد أشرنا إلى أن بعض المفكرين قد اتخذ من وجود الممكن معراجاً لوجود الواجب . وهذا القدر من الحديث كافٍ فى هذا المقام، حتى لا نتكرر فى حديثنا .

### الحكم الثالث : المستحيل (الاستحالة)<sup>(١٢)</sup>

والاستحالة تعنى : النفسى الذى لا يقبل الوجود أصلاً، ومن ثم فالمستحيل هو المعدوم أو النفسى الذى لا يقبل الوجود بحال من الأحوال، لا الوجود الواجب ولا الوجود الممكن، وهو إما ذهنى كاستحالة الجمع بين النقيضين أو رفعهما، واستحالة تحول الممكن

إلى واجب، أو عكس ذلك وأما الاستحالة الواقعية فمثلاً : شريك البارى عند المؤمنين، وانقلاب الجبل إلى ذهب ... إلخ

ونشير هنا إلى مسألة هى : أن المستحيل أو الاستحالة الذهنية أوسع بكثير من الاستحالة الواقعية، لأنه يمكن تصور شريك للبارى حتى يحكم عليه بالعدم، كما يمكن تصور جبال من ذهب أو فضة . وأما تطبيق ذلك فى مجال العقيدة، فإن بعض الفرق تقرر أن الحق سبحانه يمكن أن يكلف بما لا يطاق، كما لا يستحيل عليه أن يغير هذا العالم إلى عالم آخر، وباختصار فإن إطلاق المشيئة الإلهية لا يجعل لمقولات العقل فى جانبى الوجوب والاستحالة أثراً على الإطلاق، لذا رأينا ذلك لدى من قال بوجوب إرسال الرسل، وإمكانية أن يثيب الله العاصى ويعذب المؤمن .

ومن الجدير بالإشارة إليه هنا مسألتان على جانب كبير من الأهمية هما :

أولاً : مسألة التسلسل التى يرتبونها عليها الاستحالة كمفهوم عقلى .

ثانياً : تطبيق هذه المقولات فى حق الله سبحانه وتعالى . وهل يجوز ذلك أو لا يجوز ؟ .

فأما المسألة الأولى . فإن القول

بإستحالة التسلسل إنما ينصب على الماضى وحده دون المستقبل، لأنه من جهة الماضى يستحيل الذهاب به إلى غير نهاية تحقيقاً لكون العلة والآثار لا بد أن تنتهى إلى علة ثابتة موجودة تقطع هذا التسلسل . وهذا القول نجده عند مثبتى حدوث العالم والقائلين بقدمه على السواء .

فالأول لإثبات أن الحادث لا بد له من محدث، كما هو دليل جمهور المتكلمين .

والثانى قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع كونه معلولاً أو أثراً لعلة واجبة .

وأما من جهة المستقبل فيستحيل التسلسل الحقيقى لسرمدية الذات الإلهية وخلودها، وكذا نعيم أهل الجنة أو عذاب النار، حيث جاء فى القرآن الكريم ما يدل على تأييد الجزاء الأخرى .

فأما فى جانب أهل الجنة ونعيمهم فيها، فقد جاء فى مثل قوله تعالى :

﴿ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾ (النساء : ٥٧)

﴿ أَكُلُّهَا دَائِمًا وَظِلُّهَا ﴾ (الرعد : ٣٥)

كما جاء فى القرآن الكريم حديث عن خلود أهل النار، وفى الحديث الشريف "أن منادياً ينادى فى الفريقين :

يا أهل الجنة خلود بلا موت، ويا أهل النار خلود بلا موت . يضاف إلى ذلك . وهو المهم هنا . قوله سبحانه : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ﴾ (الحديد : ٣)

وإذا أمنا بأن مقولات العقل لا تنطبق على الحق سبحانه وتعالى، ومن ثم فلا سرمدية ولا أبدية تطبق عليه كذلك .

فماذا نفعل فى الآيات التى تحدثت عن الخلود بشقيه لكل من الطائعين والعصاة، فالأولون فى نعيم مقيم، والآخرون فى عذاب أليم أبدي كذلك، وإذا افترضنا صحة ما ذهبنا إليه بعض الفرق من القول بأن عصاة المؤمنين عندما يعذبون بالقدر الذى يناسب معاصيهم فى الدنيا يخرجون من النار إلى الجنة، فإن الإشكال يظل قائماً ما بقيت الجنة داخلة تحت مقولة الخلود، ولو تصورنا صدق من ذهب إلى القول فناء الخالدين : الجنة والنار معاً بعد استيفاء كل من الفريقين حقه من النعيم أو العذاب، فماذا نفعل مع الأبدية الإلهية ؟

إن هذه الإشكالات تعكر على القول باتخاذ التسلسل مثلاً للاستحالة .

ويبقى فى النهاية أن نقول : إن العقول البشرية محدودة التصور، ومن ثم لا يبقى للأحكام الإلهية المتعلقة

بالأخرويات أو الغيبيات إلا الإذعان لمنطق الوحي متى ثبت صحة النقل فى آياته أو أحاديثه ، والخضوع لمنطق الإيمان والإيمان وحده . وأما استحالة الدور فظاهرة فى الدور القبلى - أى الذى يؤكد أن العلة لا بد أن تسبق المعلول أو تقارنه - وأما الدور المعنى - الذى لا يكون أحد الأمرين علة للآخر والآخر معلولاً له - فإنه لا يكون مستحيلاً بل مقبولاً .

ولعل تطبيق الاستحالة فى المجال العقلى يظهر فى عدم الجمع بين النقيضين أو رفعهما معاً ، وكذلك القول بالثالث المرفوع الذى هو فى حقيقته صورة لمبدأ عدم التناقض ، حيث لا يوجد جواب ثالث بين الشئ

ونقيضه . ومن ثم ردت جميع الأحكام العقلية التى تجمع بين النقيضين عند اتحاد الجهة كالقول بالأحوال الذى قال به أبو هاشم الجبائى فى تفسير علاقة الذات بالصفات ، حيث ذهب إلى أن الأحوال ليست موجودة وليست معدومة .... إلخ ، وأما إذا انفكت الجهة كقول جمهور الأشعرية فى المسألة التى معنا : الصفات ليست عين الذات وليست غيرها ، فإن ذلك غير مستحيل ، لأن القول بالغيرية ينصب على المفهوم وحده ، والقول بعدم غيريتها للذات إنما ينصب على المصدق فى الواقع ، والله اعلم .

**أ.د محمد عبد الستار نصار**

## الهوامش:

- (١) إنما سميت بأحكام العقل تمييزاً لها عن الأحكام الأخرى، سواء أكانت أحكاماً شرعية، أم غير ذلك من أحكام العرف والعادة في العلوم الأخرى.
- (٢) انظر: القطب على الشمسية ص ٤٥ ط. الحلبي - القاهرة سنة ١٩٤٨.
- (٣) انظر: الوسيط في المنطق الصوري د / محمد نصار، ط خامسة، ص ٥٤ - القاهرة سنة ٢٠٠٥.
- (٤) هذا التقسيم واضح جداً في العقيدة الطحاوية وشرحها. كمثال لهذه الكتب.
- (٥) لاشك في أن الدليل في حد ذاته هو نتاج العقل، ولا يرتبط بزمان أو مكان أو أشخاص. غير أن طريقه التفكير في صياغة هذا الدليل تختلف من شخص إلى آخر. كما أن معرفة ما وراء ظاهر الدليل من روح وثابة أو متخاذة هو الذي يقتضى هذه الفوارق. غير أن القرآن الكريم يبقى وحده المحتوى على صفوف الأدلة وحصاتها التي تخاطب كل مستويات المدارك الإنسانية، من حسية ووجدانية وشعورية وعقلية وروحية صوفية، بطريقة سهلة بسيطة لينضم بذلك إلى إعجاز هذا الكتاب العزيز دليل آخر على أنه كتاب من لدن حكيم حميد، وتبقى المساهج البشرية دونه في التأثير النفس والروحي والعقلي.
- (٦) فصوص الحكم : ص ١٢٩.
- (٧) الإشارات والتبهيئات: ج ١ ص ٢١٤.
- (٨) لمعرفة ما يمكن أن يوجه إلى هذا الدليل من الاعتراضات والشبه التي تترتب على الأخذ به. انظر: د / محمود قاسم في مقدمته كتاب: مناهج الأدلة لابن راشد ص ١٢ وما بعدها، ط. القاهرة سنة ١٩٦٤.
- (٩) انظر: الإبانة ص ١٥٥، واللمع ص ١٧ ط. القاهرة، سنة ١٩٧٥.
- (١٠) انظر: أدلة الماتريدي وهي: دليل الأشياء غير الحية، ودليل الأعراض المتصادمة، ودليل المتناهي واللامتناهي، ودليل السببية والتغير والعناية، كما ذكرها الدكتور قاسم في مقدمة كتاب: الكشف عن مناهج الأدلة. الاعتراضات التي أبداها على بعضها، وكذا دليل الصوفية ص ١٨ وما بعدها.
- (١١) انظر: د / محمد غلاب: مشكلة الألوهية ص ٨٤، وعثمان أمين: ديكارت ص ١٣٨.
- (١٢) يلاحظ هنا وفي حديثنا عن الواجب والممكن أننا نضع اسم الفاعل "كمجلى للحكم وتطبيق له، ونضع بين هلالين (هكذا) المصدر الذي هو الحكم، وهذا يعنى أن إحلال اسم الفاعل محل المصدر المشتق منه إنما جاء على سبيل المجاز.

## الأحوال

### التعريف اللغوى :

يقول (صاحب القاموس المحيط) عن الأحوال : مفردة حال، والحال: كنية الإنسان، وما هو عليه، كالحالة والوقت الذى أنت فيه، وحالات الدهر وأحواله: صروفه<sup>(١)</sup>. ويقول الجرجاني فى (التعريفات) : الحال نهاية الماضى بداية المستقبل،<sup>(٢)</sup> وينقل عن ابن سينا فى تعريف الحال قوله : كيفية غير محسوسة بذاتها، سريعة الزوال مثل غضب الحليم<sup>(٣)</sup>. وأما "ديكارت" فقد يكون تعريفه للحال أقرب إلى الموضوع الذى نحن بصدده، حيث قال: حين أتحدث عن الوجوه أو الأحوال، لا أعنى شيئاً سوى ما سميته فى موضوع آخر بالصفات أو الكيفيات، ولكن حين أجعل فى الاعتبار أن الجوهر متأثر ومتغير بها، أستعمل لفظ "الحال" أو الوجه، وحين يكون هذا التأثير أو التغير داعية إلى تسمية الجوهر جوهرًا أطلق اسم "الكيفية" على الوجوه المختلفة التى تجعله حقًا خليقًا بهذا الاسم. وحين أنظر إلى أن هذه الأحوال أو الكيفيات قائمة فى الجوهر دون أن

أنظر إليها إلا باعتبارها متعلقات لذلك الجوهر، حينئذ نسميها "صفات"، ومن حيث إنه لا ينبغى أن أتصور فى الله أى اختلاف أو تغير، فإنى لا أقول بأن فيه أحوالاً أو كيفيات، بل فيه صفات.<sup>(٤)</sup>

### التعريف الاصطلاحي :

- الحال مفرد الأحوال،

ومعناها أنها شأن للذات الإلهية بين الوجود والعدم، وحتى يتضح الأمر نورد تعريف اسبينوزا للحال، ثم نورد رأى صاحب النظرية، وأعنى به أبا هاشم الجبائى، وطبيعتها، وما موقف الآخرين منها .

وإذا كان من المعروف أن الكلام فى الأحوال فرع عن الكلام فى الذات الإلهية وعلاقتها بالصفات، وإذا كان من المعلوم - أيضاً - أن جمهور المعتزلة قد رد جميع التصرفات الإلهية إلى كونه قادرًا عالمًا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، وأنهما اعتباران للذات كما قال أبو على الجبائى، فإن الأقوال جميعها لم ترق لابنه أبى هاشم وقرر أنهما حالتان للذات. ومن ثم

تكون نظرية الأحوال هي الحل الأمثل - فى نظره - لعلاقة الذات بصفاتهما . وقد ردها أبو الحسين البصرى إلى صفة واحدة هي " العالمية " وهذا هو عين مذهب الفلاسفة .

وأما السابقون من كبار المعتزلة كأبى الهذيل العلاف، فقد قال فى هذه المسألة بما يوحد بين مفهوم الذات ومفهوم الصفة، حيث ذهب إلى أن الله عالم بعلمه، وعلمه ليس صفة غير الذات، بل هو عينها، وهكذا فى جميع الصفات، وهو قول يقترب كثيراً من قول النصارى فى الأقانيم الثلاثة، ومن جهة أخرى يقترب من قول أرسطو حيث ذهب إلى أن الله علم كله، قدرة كله، حياة كله . الأمر الذى سوغ للأشعرى أن يقول عن أبى الهذيل إنه قرأ أرسطو وأخذ عنه هذا رأى<sup>(٥)</sup>.

ويغلب على الظن أن خير من تناول نظرية الأحوال بالبيان والإيضاح من القدامى كما قال فيها رأيه هو : "الشهرستاني" فى كتابه "نهاية الأقدام" كما أن أحسن من تناولها من المحدثين، وقال فيها رأيه، هو : الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتابه (مذاهب الإسلاميين) الجزء الثانى، وقد تابعه فى ذلك الدكتور أحمد

صبحى.

فأما الشهرستاني فيقدم للموضوع بتمهيد تاريخى لظهور هذه الفكرة، ومن أخذ بها ومن ردها فيقول : " اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا فى الأحوال نفياً وإثباتاً بعد أن أحدث أبو هاشم الجبائى رأيه فيها، ونفاها أبوه - أبو على الجبائى . وأثبتها القاضى أبو بكر الباقلانى على قاعدة غير ما ذهب إليه أبو هاشم، ونفاها الأشعرى صاحب المذهب، وكان إمام الحرمين الجوينى من المثبتين أولاً ثم نفاها ثانياً<sup>(٦)</sup> . ثم يقول بعد ذلك : " والأحرى بنا أن نبين أولاً : ما الحال التى توارد عليها النفس والإثبات، وما مذهب المثبتين فيها، وما مذهب النافين، ثم نتكلم فى أدلة الفريقين ونشير إلى مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطأهما من وجه آخر " (٧)

تعريف الحال :

يرى الشهرستاني أن الحال ليس لها حد حقيقى يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال لأن ذلك يؤدى إلى محال، وهو إثبات الحال للحال، وإنما الممكن فى هذا المقام هو بيان ضابطها وحصرها بالقسمة، وهى من هذا الوجه تنقسم

إلى ما يعلل، وما لا يعلل : فأما ما يعلل  
فالأحوال تكون حينئذ - أحكاماً  
لمعان قائمة بذوات، وأما ما لا يعلل  
فإنما هي صفات وليست أحكاماً  
للمعاني . والأحوال عند أبي هاشم من  
النوع الأول - ماله علة - وهو هنا  
يستخدم قياس الغائب على الشاهد  
فيقول - كما صورته الشهرستاني - إن  
كل حكم لعله قامت بذات يشترط  
فيها ثبوت الحياة، مثل كون الحي حياً  
عالمًا قادرًا سميعًا بصيرًا، وإذا كان  
هذا أمرًا معروفًا في الشاهد فإنه  
يكون كذلك في حق الغائب ؛ لأن  
الحكم العقلي لا يختلف شاهداً  
وغائباً، وتسمى الأحكام المعللة -  
حينئذ - أحوالاً، وهي صفات زائدة  
على المعاني التي أو جبتها . وهذا رأى  
أبي هاشم " (٨) .

وأما معناها عند القاضي الباقلاني  
فهى كل صفة بالوجود، سواء أكان  
المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته  
الحياة، أو لم يشترط ككون الحي  
حياً وعالمًا وقادرًا، وكون المتحرك  
متحركًا والساكن ساكنًا إلخ " (٩)  
ومن وجوه الاختلاف بين النظرتين -  
نظرة أبي هاشم ونظرة الباقلاني - أن  
الأول يرى أن البنية عنده شرط في

المعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة،  
وكانت هذه البنية في أجزائها في  
حكم محل واحد، فتوصف بالحال .  
وأما الباقلاني فإنه يذهب إلى أنه لا  
يوصف بالحال إلا الجزء الذي قام به  
المعنى فقط " (١٠) .

وأما القسم الثاني من قسمي الحال،  
وهى التي لا تعلل فهو : كل صفة  
إثبات لذات من غير علة، زائدة على  
الذات، كتعيز لجوهر وكونه  
موجوداً، وكون العرض عرضاً ولوناً  
وسواداً. والضابط هنا أن كل موجود  
له خاصية يتميز بها عن غيره، فإنما  
يتميز بخاصية هى حال وما تتماثل  
المتماثلات به وما تختلف المختلفات فيه  
فهو حال كذلك، وهى التي تسمى  
صفات الأجناس والأنواع .

والأحوال عند المثبتين لها ليست  
موجودة ولا معدومة، وهى أشياء  
معلومة ولا توصف بصفة ما، ولا تعلم  
إلا مع الذات . وأما نفاة الأحوال  
فعندهم أن الأشياء تتماثل وتختلف  
لذواتها المعينة، وأما أسماء الأجناس  
والأنواع فيرجع إلى الألفاظ الدالة عليها  
فقط، وكذلك خصوصها. والشئ  
الواحد قد يعلم من وجه ويجهل من وجه  
آخر، والوجود اعتبارات ذهنية لا ترجع



إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات .  
أدلة المثبتين للأحوال :

قال المثبتون : العقل يقضى ضرورة أن السواد والبياض يشتركان فى اللونية والعرضية ويختلفان فى قضية هى السوادية والبياضية ، فما به الاشتراك هل هو ما به الافتراق والاختلاف ، أو غيره ، فإن كان الأول - اللونية والعرضية فهو السفسطة - وإن كان الثانى كان تسليماً بالمطلوب<sup>(١١)</sup>

وأما نفاة الأحوال فقد قالوا فى الرد على هذا الدليل : السواد والبياض المعنيان لا يشتركان فى شيء هو كالصفة لها ، بل يشتركان فى اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم ، والاشتراك فيه ليس راجعاً إلى صفة هى حال للسواد والبياض فإن حالة العرضيين هى الاشتراك فى الحالية ، ولا يقتضى ذلك الاشتراك بثبوت حال للحال ، الذى يؤدى إلى التسلسل فالعموم كالعموم ، والخصوص كالخصوص<sup>(١٢)</sup> .

غير أن هذا الاعتراض على دليل المثبتين من قبل نفاة الأحوال وجَد له تخريباً جديداً فى رد هذا الرد ، وهو : أن الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء

اللفظ ، وإنما كانت صياغة اللفظ هكذا وفق مطابقتها والتمسك بالقضايا العقلية دون النظر إلى الألفاظ هو الأصح ، وأن الذى اعتقد بأن العموم والخصوص إنما يرجعان إلى اللفظ المجرد يكون قد أنكر الحدود العقلية للأشياء ، والأدلة القطعية على مدلولتها ولو كانت الأشياء تتمايز بذواتها ووجودها لبطل القول بالقضايا العقلية ، وحسم باب الاستدلال بشيء ، أولى على شيء مكتسب متحصل ، وما لم يدرج فى الأدلة العقلية عمومًا عقلياً ، لم يصل إلى العلم بالمدلول قط ، وما لم يتحقق فى الحد شمول بجميع المحدودات ، لم يصل إلى العلم بالمحدود<sup>(١٣)</sup> .

وقد قرر نفاة الأحوال أن القول بثبوتها ليس خاضعاً للعقل ، لأن هذا القول مبنى على قضية تخالف بداهة العقول ، حيث ذهبوا إلى أنها أى الحال شأن للذات أو اعتبار لها ليس موجوداً وليس معدوماً ، ومن المعلوم أن الشيء ونقيضه يقسمان طرفى البعد بحيث يجزم العقل بأنه ليس بينهما حد ثالث هو وسط بينهما ، ولم كان من المعلوم عقلاً أن الوجود والعدم لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان ؛ معاً لأنهما نقيضان أو فى

حكم النقيضين، وهو مبدأ الثالث المرفوع من مبادئ الفكر الأساسية ، فقد دلّ هذا كله على أن نظرية الأحوال ليست معقولة ، ولو ذهبنا نستقصى الوجوه التى ساقها المثبتون للأحوال وردود النفاة عليها لطال بنا المقام الذى لا يحتمله هذا المبحث فليرجع إليه فى المطولات لمن يريد المزيد ، وبخاصة الكتاب الذى بين أيدينا وهو "نهاية الأقدام" للشهرستانى، ومن المؤكد أن هذه التولدات اللفظية والمعانى التالية لها ، وعدم توحيد وتحرير محل النزاع هو الذى أدى إلى تلك المشاحنات الكلامية ، فضلاً عن البعد عن أصول العقيدة الواضحة التى جاء بها القرآن الكريم فى موضوع علاقة الذات الإلهية بصفاتهما ، تلك التى تبين أن الصفات الإلهية ليست شيئاً وراء الذات مستقلة عنها فى الحقيقة والواقع (المصدق) وهى من لوازم الذات وطبيعتها ، ولم تجب لها من خارج عنها ، كما أنها فى نفس الوقت هى عين الذات من حيث المفهوم . لأن ذلك يقتضى الوحدة بين الموصوف والصفة من حيث المعنى ، ومن ثم قال جمهور المتكلمين: إن ماهية الحق سبحانه هى

عين وجوده ، وأن النظر إلى الذات كموضوع قابل لأن يحمل عليه الوصف إنما يكون من قبيل الحمل الصورى لأن حقيقة الذات بسيط لا تركيب فيها ، إذن يستحيل أن يشترك مع غيره فى الجنس ويتميز عنه بالفصل ، فهذا كله من خصائص الماهيا المركبة من الأجناس والفصول .

وقد تنبه الأشعرية إلى هذه القضية بهذا العمق فقررروا أن الصفات لا هى عين الذات - يقصدون من حيث المفهوم ، ولا هى غيرها - يقصدون من حيث المصدق والواقع خارج الذهن ، وهذا هو ما حمل الشهرستانى إلى أن يقول رأيه فى المسألة على وجه يرى أنه الحق ، قال "فالحق فى هذه المسألة أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة الألفاظ ولا جانب الأعيان ، ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد ، وهى إما ترجع إلى اللفظ وقد أبطلناه ، أو إلى الأعيان الموجوده المشار إليها وقد زيفناه ، فلم يبق إلا أن يقال : هى معان موجودة محققة فى الذهن والعقل الإنسانى هو المدرك لها ، ومن حيث هى كلية عامة لا وجود لها فى الأعيان ، حيث لا موجود مطلقاً فى

الأعيان كما أنه لا لون مطلقاً" (١٤).

ثم يعقب على ذلك ببيان أن المثبتين والنفاء كلاهما أخطأ من وجه وأصاب من وجه آخر، فالأولون - المثبتون - أخطأوا حين ردها إلى صفات في الأعيان وأصابوا حين قالوا : هي معان معقولة وراء العبارات، ثم يذكر تعديلاً فاتهم إدراكه فيقرر أنه كان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدلاً من قولهم : لا موجودة ولا معدومة . وأما النفاء فقد أخطأوا من حيث ردها إلى العبارات المحددة وأصابوا حيث قالوا : ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتباراً (١٥) ثم يختم الحديث عن المسألة بقوله : "فالحقائق والمعانى إذن ذات اعتبارات ثلاثة، أولها اعتبارها فى ذاتها، والثانى اعتبارها بالنسبة إلى الأعيان، والثالث اعتبارها بالنسبة إلى الأذهان فهى من حيث وجودها فى الأعيان يعرض لها أن تتشخص وتتعين، ومن حيث هى متصورة فى الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل، وأما باعتبار ذاتها فهى حقائق خالصة لا عموم فيها ولا خصوص . ومن عرف الاعتبار الثلاثة زال عنه إشكاله فى مسألة الأحوال، وتبين له الحق فى مسألة

المعدوم هل هو شىء أم لا " (١٦) .

الدكتور عبد الرحمن بدوى ونظرية الأحوال :

يرى أن مشكلة الأحوال فى الفكر الإسلامى هى نفسها مشكلة الكليات المعروفة، والتي احتدم حولها الجدل فى العصور الوسطى الأوروبية من الدوبلان " حتى " أوكام " وقد كانت استجابة عابرة لما جاء فى "إيساغوجى" فرفريوس الصورى حول وجود الكليات، وهى كالآتى :

١ - هل للكليات من الأجناس والأنواع والفصول وجود فى الخارج أم أن وجودها ذهنى فقط ؟  
٢ - إذا كان لها وجود خارج الذهن فهل هو وجود مَادى أم معنوى ( غير مَادى ) ؟

٣ - وإذا كانت موجودة فى الخارج، فهل توجد مستقلة عن الأشياء أم توجد متصلة بها ؟

وإذا كانت هذه الاستفهامات الثلاثة متصلة اتصالاً مباشراً بالمنطق، الذى تدور مباحثه حول ماهيا الأشياء وحقائقها الثابتة، وما يعرض لذلك من دراسة المسائل العرضية وخصوصها وعمومها بالقياس إلى الماهية - وهو ما تصوره " فوفريوس " إلا أن لها نتائج

ميتافيزيقية ولا هوتيه، ومن ثم لعبت هذه المسألة دوراً خطيراً فى فلسفة العصور الوسطى المسيحية<sup>١٣٧</sup>.

ويرى الدكتور بدوى أن مثبتى الأحوال أفلاطونيو النزعة، لأنهم يقولون أن المعانى الكلية خارج الذهن تمثل حقائق كلية مجردة توازى أفرادها ويناظرهم الواقعيون فى أوروبا فى العصور الوسطى وعلى رأسهم "روسلان" وأما نفاة الأحوال فهم أرسطيو النزعة، ويناظرهم الاسميون فى أوروبا فى نفس الفترة الزمنية .

وهؤلاء لا يرون للمعانى الكلية وجوداً خارج الذهن، وعلى هذا فالواقع لا يوجد فيه إلا الأفراد، وإذا طبقنا ما ذهب إليه الأفلاطونيون والأرسطيون، فإن النتيجة تطلعنا على أن المعتزلة، غير أبى هاشم الجبائى من الاسمين - وأما هو - أبو هاشم - فمن أصحاب النزعة الأفلاطونية لأن النتائج الناجمة عن المذهب الواقعى ستقرر - حينئذ - الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات بنفس ما انتهى إليه القول بالآقانيم الثلاثة، وهو ما أخذه المعتزلة على القائلين بذلك من النصارى، وقد أدرك هذا التلازم بين القول بالأحوال الذى ذهب إليه أبو هاشم وبين القول بأقانيم أو جواهر

ثلاثة صاحب كتاب الفرق بين الفرق "البغدادى" وذلك فى قوله : "ومن فضائحه ( أبو هاشم الجبائى ) قوله بالأحوال التى كفره فيها مشركوه من المعتزلة فضلاً عن سائر الفرق، ثم ينتهى إلى القول بأن الذى ألجأ إلى ذلك هو السؤال الذى طلب قدماء الأشاعرة من المعتزلة الإجابة عنه وهم بصدد بحث علاقة الذات الإلهية بالصفات عن العالم منا : هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو بعلة ؟ وأبطلوا مفارقتة إياه لنفسه مع أنهما من جنس واحد، ويبطل كذلك أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعله، لأنه لا يكون - حينئذ - بمفارقتة له أولى من آخر سواء، فثبت أنه إنما فارقه فى كونه عالماً لمعنى ما، ووجب أيضاً أن يكون لله تعالى فى مفارقة الجاهل معنى أو صفة بها فارقه، فزعم - أبو هاشم - أنه فارقه لحال كان عليها، فأثبت الحال فى ثلاثة مواضع : أحدها : الموصوف الذى يكون موصوفاً لنفسه، فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها.

ثانيها : الموصوف بالشئ لمعنى صار مختصاً به ذلك المعنى لحال .

ثالثها : ما يستحقه لا لنفسه ولا

لمعنى، فيختص بذلك دون غيره عند الحال<sup>(١٨)</sup>.

ومن المعروف أن أحوال أبى هاشم إنما جاءت ردًا على نظرية المعانى التى قال بها معمر بن عباد السلمى، وهى نظرية يطول شرحها، وكل ما يقال هنا هو أن هذه النظرية تقرر نظرية أرسطو فى قدم الحركة، وأن هذه الحركة إنما تتم للجسم لمعنى قائم فى ذاته دون مؤثر خارجى. وانتهى أبو هاشم إلى القول بأن المفارقة إنما كانت لحال اختص به، ومن ثم تكون مفارقة الذات لصفاتهما هى من هذا القبيل، وقد ترتب على قوله هذا بعض النتائج الغريبة المتصلة بأمور العقيدة منها :

١ - زعمه أن أحوال البارى ﷻ فى معلوماته لا نهاية لها .

٢ - أن أحواله فى مقدوراته لا نهاية لها كذلك .

٣ - يلزمه الاعتراف بصحة ما ذهب إليه الأشاعرة حين قالوا : إن الصفات مع الذات الإلهية لا هى عين الذات ولا غيرها، وأن إنكاره لمقولتهم هذه لا معنى له : لأنه عندما سئل : هل أحوال البارى من عمل غيره ؟ أم هى هو ؟ فأجاب : لا هى هو ولا هى غيره . ومن

هذه الناحية يرى الشهرستانى أن قول الصفاتية ليس بينه وبين القائلين بالأحوال فرق حقيقى، لأن أبى هاشم يقول : العالمية حال والقادرية حال، إلا أن التوجيه لقول كل منهما مناقض للآخر .

ويشير الدكتور بدوى هنا إلى مسألة هامة هى أن ما انتهى إليه الشهرستانى مع القائلين بنظرية الأحوال هو نفس ما انتهى إليه من عارضوا " روسلان " وهاجموه فى تفسيره للأقانيم، حيث إن النتيجة اللازمة لقوله هذا هى : أن الأقانيم الثلاثة جواهر متميزة، وهذا يعنى القول بثلاثة آلهة .

وهذا الكلام نفسه هو ما يوجه إلى القول بالأحوال؛ لأن الأخذ بها يؤدى إلى القول بتعدد الآلهة، كما انتهى إلى ذلك الشهرستانى ومن فهم هذه القضية مثله " " " وإذا كنا قد ذكرنا سلفاً تخريج " الباقلانى " للقول بالأحوال، وأنها جاءت لديه على صورة مخالفة لما انتهى إليه أبو هاشم فيها، وإذا كان إمام الحرمين قد أخذ بها أول أمره، فلما تبين له خطؤها رجع عن رأيه فيها وإذا كنا نعرف - أيضاً - أن الأشعرى رفضها وكذا بقية الأشاعرة، فإن كبار متكلمي الشيعة قد ردوها

بشدة، نذكر منهم "الشيخ المفيد" الذى ذكر فى كتابه "أوائل المقالات" أن أبا هاشم قد فارق بهذه النظرية أهل التوحيد، كما قرر ابن المطهر الحلى أن نظرية الأحوال ظاهرة البطلان؛ لأن الشئ إما موجود وإما معدوم ولا واسطة بينهما<sup>(١)</sup>

رأى الدكتور أحمد صبحى :

يذكر الدكتور أحمد صبحى رأياً ركبه من أقوال السابقين عليه، حيث قرر أن مشكلة علاقة الذات بصفات تلك التى تعددت فيها الرؤى والمذاهب، إنما يمكن أن تحل فى ضوء منظور لغوى هو : أن المعتزلة الأوائل قد خلطوا بين الصفة والموصوف، بين الاسم والتسمية حين قالوا : قدرة الله هى الله، وكذا بقية الصفات، ومن المعلوم أن القدرة من الناحية اللغوية ليست هى القادر، لأنها مصدر يشتق منه الفاعل، أى أن المصدر فى كل أحواله هو الأصل الذى تشتق منه جميع الصيغ الأخرى: اسم الفاعل - اسم المفعول - صيغة المبالغة الخ، ضرورة أنه لا يتصور المشتق دون تصور أصله الذى اشتق منه، وإذا كان من الثابت أن المصدر معنى مفهوم موجود فى الذهن فقط وليس موجوداً فى الخارج؛ وأنه يحمل

فى ذاته معنى العموم والاشتراك، فإن الموجود بالخارج (الأعيان) معنى مختص لا اشتراك فيه، بأنه يعرض للذهن ذاتاً وصفة، وإذن فليست الصفة فى الذهن هى نفس الذات ضرورة اختلافهما مفهوماً، ومع ذلك فإن هذه الصفة لا تنفك عن موضوعها فى الخارج<sup>(٢)</sup> وهذا بالضبط ما انتهى إليه الصفاتية - وبخاصة الأشعرية - حين قالوا عن العلاقة بين الصفات والذات : لا هى عين الذات (أى مفهوماً)، ولا هى غيرها فى خارج الذهن، وأنه لا تناقض فى ذلك البتة لانفكاك الجهة بين ما فى الأذهان وما فى الأعيان .

ويظهر أن القول بالأحوال على الصورة التى رأيناها، والتى يفهم منها أنهم كانوا يضربون صفحاً عما يقول به الصفاتية - فضلاً عن سلف الأمة - إنما يعلوه الغرور العقلى الجامح، ولو أن هؤلاء - ومنهم أبو هاشم - جعلوا من بين مكوناتهم الثقافية بعض الأصول الظاهرة فى تراثنا العقدى لكان لذلك شأن آخر، إننا قرأنا العلاقة بين الذات وصفاتها لدى سلفى عظيم هو أبو جعفر الطحاوى حيث قال: إنك إذا قلت : أعوذ بالله فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات

الكمال، الثابتة له <sup>(١٢)</sup>، والتي لا تنفك عنه بوجه من الوحدة (يعنى فى الخارج)، وإذا قلت: أعوذ بعزة الله، فقد عذت بصفة من صفات، ومع ذلك لم تعذ بغير الله وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات، فإن لفظ "ذات" فى أصل معناها لا تستعمل إلا مضافة، أى : ذات وجود - ذات قدرة ... الخ .

فذاث كذا بمعنى صاحبه، تأنيث "ذو"، فعلم أن الذات لا يتصور انفصال صفاتها عنها بوجه من الوجوه، وإن عرض للذهن افتراض أنها مجردة عن الصفات، فإنه تمامًا كما يعرض المحال <sup>(١٣)</sup>.

وهذا الذى ذهب إليه الطحاوى هو نفس ما رده ابن تيمية فى كثير من كتبه، بل إنه ذهب إلى أن القول بوجود ذات مجردة عن صفاتها اللازمة هو التعطيل بعينه، والعقل لا يتصور إلا الذات التى تضاف إليها صفاتها، وإلا تصبح تلك الذات وجودًا مجردًا لا فاعلية لها فى الكون وذلك قريب من العدم : ويرد قولهم هذا أيضًا الواقع الذى يقرر أن المتعلقة للذات تنفى وجود صفاتها لمقدورات القدرة والعلم والإرادة الخ وهى لا توجب تكثرًا أو تعددًا إلا فى الذهن، من ثم كانت

ماهية الحق تبارك وتعالى هى عين وجوده <sup>(١٤)</sup>.

نظرية الأحوال فى رأى الباحثين الغربيين :

١ - المستشرق الألمانى "هورتن" له بحث متميز، نشر فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان، مجلد ٦٢ ص ٣٢٤ يقرر فيه أن رأى أبى هاشم فى الصفات أنها مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك المعانى الكلية، دون أن تكون هذه الصفات زائدة على الذات - كما يقول الصفاتية - أو تكون هى عين الذات كما يذهب إلى ذلك جمهور المعتزلة والفلاسفة، وكان معتزلة بغداد من أصحاب المعانى - الاسمين - الذين يرون أن المعانى الكلية ليست أكثر من موجودات ذهنية لا وجود لها فى الخارج، باستثناء أهم المحمولات وهى الوجود والحدوث <sup>(١٥)</sup> وأما أبو هاشم - وهو من معتزلة البصرة - فكان موقفة أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكلية وجودًا خارجيًا، من ثم كان يعتبر أن صفات الله تعالى والأعراض والمعانى الكلية وسط بين الموجود والمعدوم، وأطلق عليها اسم الأحوال <sup>(١٦)</sup> ولم نرى لدى ديور رأيًا خاصًا به يرجح أحد الرأيين - رأى أصحاب

المعاني ورأى القائلين بالأحوال، ويظهر أنه كان مؤرخاً دقيقاً، ولم يك ناقدًا.

٢ - شمولدرز : يرى هذا الباحث - وهو من القائلين ببساطة الذات الإلهية - أن كلمة الحال لدى أبى هاشم تستند إلى رأى أرسطو فى المعانى الكلية ( أى المذهب الاسمى ) وهذا خطأ كما ذكرنا سلفاً أنه أفلاطونى النزعة .

٣ - هورفتس : يعتبرها مستندة إلى رأى أفلاطون فى المثل المذهب الواقعى وهذان الرأيان - كما نرى - متعارضان كما أنهما فى حاجة إلى تحقيق، لأن منتهى نظرية الأحوال عند أبى هاشم ومن شايعه أنها شأن بين الوجود والعدم إذا نظر إلى أنها خاصة بعلاقة الذات الإلهية بصفاتها، أما المعانى الكلية فى غير هذه القضية فقد كان رأيه فيها أفلاطونياً واقعياً كما قررنا سلفاً .

٤ - سيمون فال دن برج : وقد قرر هذا الباحث أن لفظ الحال إنما يعكس المناقشات التى كانت تدور فى الأوساط الرواقية فى دراستهم لقضية حمل الصفة على الموصوف .

٥ - وقد ذهب إلى أن القول بالأحوال كما صوره الشهرستانى فى

كتابه " نهاية الأقدام " عندما كان يحقق هذه المسألة إنما يستحضر إلى الأذهان الأحكام التأليفية التى قال بها " كانت " الفيلسوف الألمانى الأشهر، حيث يقترب القول بها من حديثه عن الأحكام التحليلية " (١) .

الحكم الشرعى على قائل هذه النظرية :

لقد كانت المعركة فى علم الكلام حول هذه النظرية من الناحية العقلية حامية الوطيس كما لا حظنا فيما سبق، دارت الأحكام العقلية فيها بين التصويب مع التعديل - كما رأينا لدى الباقلانى -، والتخطئة كما رأينا ذلك عند باقى الفرق والأشخاص التى تناولت هذه القضية، وهذا يعنى أن الحكم الباقي عليها هو الحكم الشرعى من وجهة نظر غير القائلين بها، إذ يذهب أكثر المعتزلة حتى الجبائى الأب إلى القول بتكفير أبى هاشم فى هذه القضية، شاركهم فى ذلك جمهور الأشاعرة، وبخاصة "البغدادى" صاحب (الفرق بين الفرق)، وحجتهم فى ذلك أنها تؤدى إلى القول بتعدد القدماء. وأما من شايعه فقد ذهبوا إلى أنها كانت تخريباً متميزاً لعلاقة الذات الإلهية بصفاتها .



وأما الرأي الذي يملكه كاتب هذه السطور فلا يعدو مبدأه الذي يؤمن به إيماناً جازماً، وهو عدم تكفير أحد من أهل القبلة؛ لأن الإيمان والكفر محلها القلب، وهو محل لا يدرك حقيقته إلا الحق سبحانه وتعالى وإلا

نكون قد نازعناه في علمه المطلق الذي يعلم السر وأخفى، ما ظهر من الأمور وما بطن منها، إلا أن يكون القائل بالرأي المختلف فيه قد صدر من أفعاله الخارجية ما يؤكد الحكم على ما وقر في صدره.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

## الهوامش:

- (١) الفيروزنادي: القاموس المحيط، ص: ٤٣٤، ط. القاهرة سنة ٢٠٠١.
- (٢) التمرينات: ص ٩٥ ج ١، بيروت ١٩٩١.
- (٣) المعجم الفلسفي: مراد وهبه - يوسف كرم - يوسف شلالة من ٧٦ ط القاهرة ١٩٧١.
- (٤) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧
- (٥) حنا الفاخوري، وحليل الجبر تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، ص ١٤٨، ط بيروت ١٩٨٢م.
- (٦) نهاية الاقدام ص ١٣١، نشر الترذجيوم
- (٧) نفس المصدر ونفس الصفحة
- (٨) نفسه
- (٩) نفسه
- (١٠) نفسه
- (١١) نفسه، ص ١٣٢
- (١٢) نفسه، ص ١٣٤ .
- (١٣) نفس المصدر والصحة
- (١٤) نفس المصدر، ص ١٤٨
- (١٥) نفس المصدر
- (١٦) نفس المصدر .
- (١٧) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج ٢، ص ٣٦١
- (١٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١١٧، ط القاهرة سنة ١٩٤٨
- (١٩) هاري أولسون: فلسفة المتكلمين، ج ١ ص ٢٥٣ ترجمة د/ مصطفى لبيب، ط. القاهرة سنة ٢٠٠٥، نشر المجلس الأعلى للثقافة .
- (٢٠) د/ بدوي: مذاهب لاسلاميين، ج ٢، ص ٣٦٤
- (٢١) الباب الحادي عشر: فصل الصفات
- (٢٢) د/ أحمد صبحي، في علم الكلام، ج ١، ص ٢٢٠
- (٢٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ص ٦٥
- (٢٤) تردد هذا المعنى في كثير من كتب ابن تيمية، وبخاصة في رسائله الكبرى ومجموع الرسائل والمسائل .
- (٢٥) انظر: ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ١١٥، وتعليق الدكتور أبي ريدة .
- (٢٦) نفس المصدر
- (٢٧) انظر: فلسفة المتكلمين، ج ١، ص ٢٧٥ . وهذا ذهب جمهور الباحثين من "أحرييين"، الذين لا يقولون بما يمكن أن يكون للمسلمين من إبداع في المجال الفكري والفلسفي، فيتركزون جهودهم البحثية في تلمس وجوه الشبه، ولو على سبيل التمثل بين الفكرين: الأجنبي والإسلامي

## الاختيار

يقولون من باب تسمية الشيء بضده  
وقيل ثانياً: إنهم لما نفوا القدر عن الله  
وأثبتوه للعبد، وذلك بإستادهم كل  
شيء لإرادة العبد وقدرته فكانهم  
جعلوا للعبد سلطاناً على القدر فساغ  
لذلك تسميتهم بالقدرية. وقيل ثالثاً: إن  
خصوم المعتزلة قد وصفوهم بالقدرية  
لينطبق عليهم الأثر القاتل "القدرية  
مجوس هذه الأمة". وقيل رابعاً: إن قول  
المعتزلة هذا قد أشبهه من بعض الوجوه  
قول المجوس: إن الخير في هذا الكون  
هو بإرادة الله، وأما الشر فهو بإرادة  
الشیطان وليس بإرادة الله<sup>(١)</sup>.

### أصول مذهب الاختيار:

اختلفت روايات المؤرخين في تحديد  
أول من ظهر بالقول في مذهب الاختيار  
أو أول من اشتهر عنه القول بالقدر،  
وبالتسويق والجمع بين الروايات يمكن  
الذهاب إلى أن من ظهر بذلك مروجاً له  
وداعياً إليه ومجادلاً عنه هو غيلان  
الدمشقي وهو غيلان بن مروان أو ابن  
يونس الدمشقي أو ابن مسلم القبطي  
على اختلاف بين المؤرخين في ذلك<sup>(٢)</sup>  
وكان قد بالغ غيلان هذا في القول  
بالاختيار ونفى القدر، وكان يعنى أن  
الإنسان قادر على أفعاله فهو الذي يأتي  
الخير بإرادته وقدرته وهو الذي يدع

هو المقابل لمذهب الجبر، وهما  
المذهبان اللذان ظهرا في آخر عصر  
الخلفاء الراشدين وعصر بني أمية.

وإذا كان مذهب الجبر قد قام على  
أن الإنسان لا اختيار له ولا إرادة ولا  
فعل، حيث حُصَّ الباري سبحانه  
بالإرادة والفعل والخلق والتدبير لكل  
ما يجرى في هذا الكون من الأحداث  
والحوادث، وهذا المذهب يعطى  
للإنسان مطلق الاختيار فيما يأتي  
وفيما يترك من الأفعال التي تصدر عنه  
بإستطاعته وقدرته، استقلالاً عن أى  
أسباب خارجية، وقد مثل هذا المذهب  
في شكله الرسمي والأخير فرقة  
المعتزلة الكلامية، ومع إسناد المعتزلة  
أفعال الإنسان الاختيارية إلى قدرته  
المؤثرة في الإيجاد والترجيح حتى  
يكون الإنسان جديراً بالمسئولية  
والمحاسبة على ما يأتي وما يدع..

وبالرغم من ذلك وبالرغم من فصلها  
القدرة الإنسانية عن قدرة الله وتدبيره  
فإنهم قد عرفوا في تاريخ المذاهب  
الإسلامية بالقدرية.

ولكن كيف سمى المعتزلة بالقدرية  
مع أنهم ينفون القدر على هذا النحو؟  
وردت عدة أجوبة عن هذا السؤال:

ف قيل أولاً: إنهم قد نسبوا إلى ضد ما

الشَّرُّ أو يفعله بإرادته أيضاً دون سلطان عليه من القدر، وكان ابن المرتضى يعتبره بسبب هذا القول من المعتزلة وكان لغيلان فوق ذلك أقوال يوافق في بعضها المعتزلة وفي بعضها الآخر الخوارج أو المرجئة؛ ولذلك كان ينسبه بعض المؤرخين لهؤلاء وبعضهم لأولئك. وأما البلد التي دعا غيلان إلى مذهبه فيه؛ فقد كانت دمشق في عهد الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز ولما أحس عمر بن عبد العزيز بخطورة دعوى غيلان بعث إليه وناقشه في آرائه وقطعه ودحضه حجته، فقال له غيلان يا أمير المؤمنين: لقد جئتكم ضالاً فهديتني، وأعمى فبصرتني، وجاهلاً فعلمتني، واللّٰه لا أتكلم في شيء من هذا الأمر، وروى أن عمر بن عبد العزيز ﷺ لما دعاه<sup>(٢)</sup>، وأعجبه قوله وصدقه قال له: أعنى على ما أنا فيه، فقال غيلان: ولّني بيع الخزائن ورد المظالم، فولاه، فكان يبيعها وينادي عليها ويقول: تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته إلخ، فسمعه هشام، ويذكر ابن المرتضى في هذه الرواية أن هشاماً أقسم حينئذ ليقتلنه إذا ولي هذا الأمر، بسبب سبه لبنى أمية في قوله السابق. والظاهر أن غيلان قد رجع أمام عمر خوفاً من السيف، فقد عاد إلى دعوته

في القدر بعد وفاة عمر بن عبد العزيز ﷺ، حتى جاء هشام بن عبد الملك إلى الحكم، فكان لا بد أن يتعقب غيلان في دعوته هذه لما رأى لها من خطر على سلامة الدولة وأمنها، ورغبة من الأمير في إلزام غيلان الحجة حتى لا يعاقبه بدون بينة، فدعاه إلى مناقشة فقيه الشام الإمام الأوزاعي، فلما التقيا وحها لوجه قال هشام بن عبد الملك للأوزاعي فيما يروي ابن نباته يا أبا عمر ناظر لنا هذا القدرى:

قال الأوزاعي مخاطباً غيلان: اختر، إن شئت ثلاث كلمات، وإن شئت أربع كلمات، وإن شئت واحدة.

قال القدرى (غيلان): بل ثلاث كلمات. فقال الأوزاعي: أخبرني عن اللّٰه - عز وجل - هل قضى على ما نهى؟

فقال القدرى: (غيلان): ليس عندي في هذا شيء. فقال الأوزاعي: هذه واحدة ثم قال: أخبرني عن اللّٰه - عز وجل - أحال دون ما أمر؟ فقال القدرى: هذه أشد من الأولى، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي: هاتان اثنتان يا أمير المؤمنين، ثم قال: أخبرني عن اللّٰه - عز وجل - هل أعلن على ما حرم؟ فقال القدرى غيلان: هذه أشد من الأولى والثانية ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي: يا أمير المؤمنين هذه ثلاث كلمات وكان هشام بن عبد الملك لما رأى إخفاق غيلان في الإجابة عن الكلمات الثلاث رأى أن الرجل

انقطعت حجته واستحق بذلك العقوبة ولذلك أمر به فقطعت عنقه.

والعجيب أن هشام بن عبد الملك قال للإمام الأوزاعي: يا إمام فسر لنا هذه الكلمات الثلاث ما هي؟ وكأنه طلب التفصيل بعد الإجمال.

قال نعم يا أمير المؤمنين، أما تعلم يا أمير المؤمنين أن الله تعالى قضى على مانهي؟

نهى آدم عن الأكل من الشجرة ثم قضى عليه بأكلها فأكل منها، يا أمير المؤمنين: أما تعلم أن الله حال دون ما أمر، إذا أمر إبليس بالسجود لآدم ثم حال بينه وبين السجود.

أما تعلم يا أمير المؤمنين أن الله تعالى أعان على ما حرم، حرم الميتة والدم ولحم الخنزير، ثم أعان عليها بالاضطرار.

فقال هشام بن عبد الملك: أخبرني عن الواحدة ما كنت تقول له؟

قال: كنت أقول له أخبرني عن الله - عز وجل - حيث خلقك، خلقك كما شاء أو كما شئت فإنه يقول: كما شاء.

فأقول له أخبرني عن الله - عز وجل - أيتوفاك إذا شئت أو إذا شاء؟ فإنه يقول إذا شاء.

فأقول له أخبرني عن الله - عز وجل -: إذ توفاك أين تصير؟ أحيث شئت أم أحيث شاء؟ فإنه كان يقول: حيث شاء - يا أمير المؤمنين من لم يمكنه أن يحسن خلقه، ولا يزيد في رزقه، ولا يؤخر أجله ولا يصير نفسه حيث شاء،

فأى شيء فى يده من المشيئة يا أمير المؤمنين إن القدرة مارضوا بقول الله تعالى، ولا بقول الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ولا بقول أهل الجنة، ولا بقول أهل النار، ولا بقول الملائكة، ولا بقول أخيه إبليس، فأما قول الله تعالى: ﴿فَاجْتَبَيْهِ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنْ الصَّالِحِينَ﴾ (الزمر: ٥٠) وأما قول الملائكة فهو: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْنَا﴾ (البقرة: ٣٢).

وأما قول الأنبياء فقال شعيب عليه السلام: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: ٨٨) وقال إبراهيم عليه السلام:

﴿لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ (الأنعام: ٧٧) وقال نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ﴾ (هود: ٢٤). وأما قول أهل الجنة فإنهم قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣)، وأما قول أهل النار فهو: ﴿لَوْ هَدَانَا اللَّهُ هَدَانَاكُمْ﴾ (إبراهيم: ٢١) وأما قول إبليس فهو: ﴿رَبِّ إِنَّمَا أَعُوذُ بِكَ﴾ (الحجر: ٢٨) <sup>(١)</sup>.

ويقول الشيخ أبو زهرة فى تعقيبهِ

على هذه المناظرة وما تلاها من شرح وبيان من قبل الإمام الأوزاعي:

( إن هذه المناظرة إذا صحت ) ولا مانع عندنا من قبولها )، ليست مناظرة تساوى الطرفين فيها، بل كان أحدهما حراً طليقاً فى إلقاء الأسئلة، والآخر ليس له إلا أن يجيب من غير استفسار، فإما الإجابة وإما السيف، ويظهر من سياق القول أن الحكم بالإعدام قد سبقها، فكانت تبريراً للإعدام أمام الناس، ولم تكن سببه وباعثه، ومثله كمثل من يحكم ثم يسمع الشهادة لأجل تنفيذ الحكم، لا لأجل إصدار الحكم.

ثم إن الأسئلة كلها كانت تتجه نحو غاية واحدة تبلغ من الإيهام حد الألفاز، حتى أن هشاماً لم يفهم السؤال فى الأصل، ولو كان يريد الحق لا ستفسر عن المعنى قبل أن يقتل فكانت أشبه بالأحاجى منها بالأسئلة، ولم تكن إذن مناقشة، بل كانت كعلة تتخذ ذريعة للقتل الذى تقرر قبلها<sup>(٥)</sup>.

و السؤال هنا واجب من أين أتى هذا المذهب إلى غيلان؟

هل هو أول من جهر به وروج له ودعا إليه؟ حتى اشتهر به فسمى غيلان القدرى؟ قيل هذا كما قيل إنه قد أخذه عن الحسن بن محمد ابن الحنفية، وهذه هى رواية ابن المرتضى

فى المنية والأمل، والظاهر أن ذلك كان رغبة من ابن المرتضى فى أن يدعى فضلاً للمعتزلة فى قولهم بالقدر، وذلك برفعه إلى النبى ﷺ عن طريق أخذ الحسن إياه عن أبيه عن جده على ابن أبى طالب عن النبى ﷺ وكذلك كان مسلك الفرق المختلفة حين تريد تأصيل مذهبها برفعه إلى النبى ﷺ فينفرد بالمكانة الدينية المثلى عما سواه.

وقيل - وهو قول الأكثرين من الرواة - إن غيلان قد أخذ القول بالقدر وحرية الاختيار الإنسانى عن معبد بن خالد الجهنى<sup>(٦)</sup> فقد روى أن معبدا سمع من يتعلل فى المعصية بالقدر، فقال فى الرد عليه " لا قدر والأمر أُنْفَ".

أى أن الأسور يستأنف العلم بها، وتستأنف إرادتها، وكأنه بهذا ينفى الإرادة الأزلية وينفى العلم القديم، وذلك ليخرج فعل الإنسان عن نطاق قدرة الخلاق العليم<sup>(٧)</sup>.

وتذكر بعض المراجع أيضاً أن معبدًا قد أخذ بدعة القول بالقدر أو ما يسمى بمذهب الاختيار والحرية الإنسانية عن رجل ظهر بالدعوة إلى هذا المذهب لأول مرة من أهل العراق يروى أنه كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر.

كما روى أن هذا الرجل كان يدعى أباً يونس سنسويه من الأساورة<sup>(٨)</sup>، وبذلك تكون هذه البدعة

دخيلة على الإسلام والمسلمين من أهل  
الديانات المختلطة بهم، ولم تكن  
وليده البيئة الإسلامية ولا صدى لشيء  
من نصوص القرآن والسنة، كما  
سبقت الإشارة إلى أن بدعة القول  
بالجبر وتداعيتها من العقائد الأخرى

قد انتقلت إلى الجعد بن درهم عن  
عنصر يهودي متمثل في أبان بن سميعان  
الذي نقلها بدوره عن يهودي آخر هو  
طالوت بن الأعصم، فكلا المذهبين  
- كما رأينا - دخيلين على البيئة  
الإسلامية على هذا النحو.

**أ.د. حسن محرم الحويني**

## الهوامش:

- (١) انظر في هذا شرح المواقف ج ٢ ص ٢٨٢ في الحواشي، وتاريخ المذاهب الإسلامية للإمام محمد أبو زهرة ص ١١٢.
- (٢) انظر في ذلك المنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى ص ١٥، والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٤٧، وسرح العيون لابن نباتة المصري ص ١٨٣، والأستاذ الكوثري في هامش التبصير في الدين.
- (٣) قال ابن مرتضى في كتابه المنية والأمل: أن غيلان كتب إلى عمر بن عبد العزيز كتاباً قال فيه: أبصرت يا عمر وما كدت اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ورسمًا عافياً، فيا ميت بين الأموات فهل وجدت يا عمر حكيمًا يعيب ما يصنع؟ أو يصنع ما يعيب؟ أو يعذب على ما قضى؟ أو يقضى ما يعذب عليه؟ أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه؟ أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة؟ أو يعذبهم على الطاعة؟ أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم؟ إلخ فدعاه عمر وقال له أعنى على ما أنا فيه... إلخ.
- (٤) انظر في هذه المناظرة تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية للإمام محمد أبو زهرة ص ١٥ وما بعدها.
- (٥) المرجع السابق ص ١١٦.
- (٦) هو معبد بن خالد الجهني، وكان صاحب عطاء بن يسار، وكُنّا يجلسان معاً إلى مجلس الحسن البصري ويقولان له إن هؤلاء أي الذين يتعللون في فعل المعاصي بالقدر يسفكون الدماء ويقولون: إنما تجرى أعمالنا على قدر، كذب أعداء الله، ولقد خرج مع الأشعث على بني أمية، فقتله الحجاج لهذا صبراً سنة ٨٠ هـ.
- (٧) الخطط للمقرئ.
- (٨) خطط المقرئ، شرح العيون لابن نباتة، البيعة الإسلامية على هذا النحو.

## مراجع للاستزادة:

- ١ - الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى عام ٢٣٠ هـ - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - نشر وطبع مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م.
- ٢ - البغدادي: الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى عام ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة المدنى - نشر مكتبة صبيح.
- ٣ - الشهرستاني: الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتوفى ٥٤٨ هـ - ١١٥٣ م - تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل - مطبعة دار الاتحاد العربي نشر مؤسسة الحلبي.
- ٤ - الإسفرائيني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة للإمام أبي المظفر الإسفرائيني، عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى.



- ٥ -الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي المتوفى عام ٦٠٦هـ - ١٢٠٩م شركة الطباعة الفنية - نشر مكتبة الكليات الأزهرية .
- ٦ -ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية.
- ٧ -الإيجي: مواقف في علم الكلام للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ.
- ٨ -الجرجاني: شرح المواقف في علم الكلام للسيد الشريف علي بن محمد انجرجاني المتوفى ٨١٦هـ دار المعارف - الطبعة الرابعة.
- ٩ -الجرجاني: التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٦هـ تحقيق إبراهيم الإيباري ، مطبعة العلوم نشر دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى.
- ١٠ -الطبري: تاريخ الطبري ( تاريخ الرسل والملوك ) لأبي جعفر بن جرير الطبري المتوفى ٣١٠هـ دار المعارف - الطبعة الرابعة.
- ١١ -السعد: شرح المقاصد ( مقاصد في علم الكلام ) للعلامة سعد الدين عمر التفازاني، دار الطباعة العامرة بدار الخلافة الزاهرة - طبع هذا الكتاب سنة ١٢٧٧هـ.
- ١٢ -ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لابن نباتة وهو أبو النصر عبد العزيز بن عمرو محمد بن أحمد بن نباتة ، توفي ٤٠٥م.
- ١٣ -ابن المرتضى: المنية والأمل.
- ١٤ -الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ، تحقيق علي محمد البجاوي - دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ١٥ -ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢هـ دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ١٦ -التاريخ لابن عساكر.
- ١٧ -الفهرست لابن النديم.
- ١٨ -الخطط للمقرئ.
- ١٩ -الانتصار للغياط.
- ٢٠ -القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة.
- ٢١ -المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب المصري.
- ٢٢ -المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية.
- ٢٣ -المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية.

## الأرزاق

وحجة الأشاعرة في ذلك أن المال والطعام من الأشياء التي جعل الله بها قوام الأجسام فهو إن كان ذلك حرام فإن ذلك لا يخرج من كونه رزقاً وقواماً لهذا الجسم<sup>(١)</sup>.

ويظهر أثر الخلاف في ذلك فيما لو غصب إنسان مالاً من فقير فأثرى نفسه به فإن هذا المال يعد غصباً على مذهب المعتزلة لا يجب فيه إلا رده لصاحبه بكل الوسائل المشروعة، أما على مذهب الأشاعرة فيسمى رزقاً يجب فيه الزكاة والصدقة، مع أن الله منعنا من اكتساب الحرام، ومنعنا من إنفاقه في وجوه الخير؛ إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، ولو صح أن يسمى المال الحرام رزقاً لدخل ذلك في عموم قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا

رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٢٦). كيف وهو

ليس مقبولاً عند الله، ويرجع الخلاف في ذلك إلى التعريف الذي أخذ به كل من الأشاعرة والمعتزلة في تحديد معنى الرزق.

فالأشاعرة يعرفونه بأنه كل ما يؤكل ويتغذى به ولا عبثة في ذلك بالجهة التي

اختلف المتكلمون في تحديد ماهية الرزق فقد أجمع المعتزلة على أن الأموال لا يصح اكتسابها إلا من طريق مشروع أحله الله؛ حتى يصح تسميتها رزقاً، وإذا حصل الإنسان عليها من غير هذا الطريق الحلال فلا تسمى رزقاً، وإنما تأخذ حكماً مستمداً من الكيفية التي حصل بها، كأن تسمى غصباً إذا كان المال مغبوباً، أو تسمى سرقة إذا كان المال مسروقاً، وغير ذلك من طريق الكسب غير المشروع، فالذي يغصب مالا أو يسرقه لا يمكن أن يسمى هذا المال رزقاً له؛ لأن الله لم يرزقه إياه، وإنما هذا الشخص قد أكل رزق غيره؛ لأن الله لا يرزق الحرام ولا يملك الحرام، ويصبح من واجب الجماعة أو ولي الأمر أن يأخذ هذا المال من السارق والمغتصب، ويرده إلى صاحبه ومستحقه.

هذا بخلاف الأشاعرة فعندهم أن المال سواء حصل عليه المرء بطريق مشروع أو غير مشروع حلالاً كان أو حراماً فهو رزق للإنسان مادام قد حصل المال في يده، وأصبح غذاء لجسمه، ولا عبثة في ذلك بالجهة التي حصل منها هذا المال.

حصل منها.

أما المعتزلة فيعرفونه بأنه "ما ينتفع به وليس للغير المنع منه" والشرط الأخير في تعريف المعتزلة للرزق هو الذى حدد الطريق التى يجب أن يحصل المال من خلالها ليصح تسميته رزقاً ويصح التصرف فيه.

وعلاج المعتزلة لقضية الرزق يتمثل فى

جانبيين أساسيين :

الجانب الأول:

وجوب السعى فى طلب الرزق، وعلى الإنسان أن يسلك فى سبيل ذلك جميع الوسائل المشروعة من تجارة وفلاحة وصناعة أو غير ذلك مما يناسبه، وذلك انطلاقاً من الاعتراف بحريته الكاملة وقدرته على الفعل والترك، وإذا كان المعتزلة يجمعون على أن الله هو الرزاق ذو القوة المتين، وأنه خالق الأرزاق ومنزلها، فإنهم يجمعون فى الوقت نفسه على أن الإنسان مسئول عن تحصيل هذا الرزق والسعى فى سبيله، وهذا عندهم واجب عينى على القادر من المكلفين؛ لأن فى ذلك دفعاً للضرر عن النفس والولد، وهذا مما أوجب الشرع والعقل الأخذ به والحث عليه بقوله تعالى: ﴿فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا

وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ<sup>ط</sup> وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥).

فإذا قصر إنسان فى تحصيل رزقه أو اعتمد فى ذلك على الغير مع قدرته على القيام به فإن الشرع قد جعل ذلك الغير أفضل منه أو أعلى مرتبة منه ؛ لأن اليد العليا خير من اليد السفلى، ولقد ضرب الرسول المثل فى ذلك حين مر بالمسجد فرأى رجلاً معتكفاً ليله ونهاره بالمسجد فسأل من يعوله ؟ فقيل له: أخوه، قال: أخوه خير منه.

ويحرص المعتزلة على تأكيد وجوب السعى فى طلب الرزق والاشتغال به ليوажهوا بذلك حالة التواكل والكسل التى تظهر فى فئات معينة من الأمة، وبين طبقة من الجهلاء الذين اعتبروا الدين نوعاً من الرهينة والعكوف فى المساجد. ولقد أطلق القاضى عبد الجبار على هذه الطبقة اسم المتأكلة أو المتواكلة الذين يشيعون جو الخمول والكسل بين أفراد الأمة مدعين أن السعى فى طلب الرزق نوع من سوء الظن بالله، وأن حسن التوكل على الله يقتضى القعود عن طلب الرزق، ولا شك أن إشاعة ذلك بين أفراد الأمة يخلق نوعاً من التخاذل والكسل فيتقدم الغير ونتأخر نحن، ولقد وهم هؤلاء أن

والظلمة.

ولو أخذ كل إنسان بشيء من هذا لتوقفت عجلة الحياة تمامًا عن المسير.

أما الجانب الثانى:

فهو وجوب كون هذا السعى مشروعًا؛ ليحصل منه على الكسب المشروع، ومعنى هذا أن وسيلة الارتزاق لا بد أن تكون مما يحكم الشرع والعقل بحسنها، وهذا الجانب يتصل بوجوه الاكتساب المختلفة التى تتشابه فيها مصالح الناس وقد تتعارض أحيانًا، كما قد تتداخل فيها الحقوق وتشتهى الواجبات، وهذا الجانب هو أوسع مجالات التطبيق للمبادئ الأخلاقية التى حرص المعتزلة على جعلها 'صلا من أصول المذهب فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وفى هذا المجال نجد أن الإسلام قد أضفى قداسة كبيرة على حق الغير وعدم المساس به، وأوضح أن أى ضرر يلحق الغير يظل معلقًا بمرتكبه إلى أن يرد الحق إلى صاحبه أو يعفو عنه، كما أن إهدار حق الغير أو إتهان ملكيته لا يكفى فى التوبة منه مجرد الندم أو الإصلاح، بل لا بد من رد الحقوق لأصحابها، وكل خروج عن الطريق

طلب الرزق يشوب حسن التوكل على الله وهذا شيء قبيح يجب على المتوكل أن يبتعد عنه، واحتجوا فى ذلك بوجهين :

الأول: أن طلب الرزق يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه، فيجب القضاء بقبحه .

الثانى: أن المرء لا يأمن فيما يجمعه من أموال ويتعب فيه نفسه أن تفصبه منه الظلمة وقطاع الطريق فيكون بذلك قد أعانهم على الظلم وذلك قبيح.

ولا شك أن هذه حجة داحضة فى منطق العقل؛ لأن القول بأن طلب الرزق يضاد التوكل غير معقول ؛ لأن التوكل هو طلب الرزق من وجهه وبأسبابه المشروعة قال صلى الله عليه وسلم : «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصًا وتعود بطانًا»، فجعل التوكل هو أن تغدو وتروح فى طلب الرزق من مظانه، ولم يجعله الركود فى أعشاشها انتظارًا لما تأتى به الرياح.

وأما ادعاء أن ذلك قد يعين الظلمة على ظلمهم فمردود؛ لأن العقل يقضى بحسن التجارة والفلاحة طلبًا للكسب الحلال، والتاجر يجهد نفسه ليكسب وليس ليسلبه السلطان ماله، والزارع يفلح الأرض ليقنات منها وليس ليسلبها الجورة

الشرعى فى اكتساب الرزق يعد إجراماً خلقياً وشرعياً مما تقع مسئوليته على كل الأطراف التى شاركت فى ذلك وفى مقدمتهم أصحاب المواقف السلبية تجاه هذه الجرائم.

ويرى المعتزلة أن الثروات التى تكون فى مجتمع يعيش فى مثل هذه الظروف تكون ثروات ملوثة وليست نقية ولا ظاهرة، وأن حرمة التمتع بها ليست قائمة ولا مشروعة؛ لأنها جمعت وكنزت فى غيبة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ لأن "... التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للأراامل والأيتام والمكفوفين والزمناء وسائر

الضعفاء ليس من الحل والإطلاق كمثله فى وقت ولاية العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن ... "وحيازة المال لا تغنى حرية التصرف فيه إذا كان مفتصباً أو مكتسباً من طريق غير مشروع .

ولا ينسى المعتزلة أن يؤكدوا لنا أن مسئولية الفرد أو المجتمع عن وقوع هذه الجرائم بين أفرادهم مستمدة من إحساسه بحريته وقدرته على التغيير فى مجتمعه حسب إمكانه بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولو لم يكن حراً مختاراً قادراً مستطيعاً لما كان مسئولاً عن أمر ولا نهى.

أ.د. محمد السيد الجالند

## الهوامش:

(١) مقالات الأشعرى: ٢٩٦/١.

## الإرهاص

فهو "معجزة" له سواء ظهر قبل النبوة أو بعدها. وهذا الفريق من العلماء يحصر "الإرهاص" في الأمور الخارقة للعادة التي تظهر قبل البعثة لا على يد من سيكون نبياً، بل يكون محلها شيئاً آخر كسقوط شرفات قصر كسرى عند ولادة النبي ﷺ.

والمحققون من العلماء يرون أن عد "الإرهاص" من المعجزات على سبيل التغليب، وأن خوارق العادات المتعلقة ببعثة نبي من الأنبياء - إذا كانت قبل البعثة - فهي "إرهاص"، سواء ظهرت على يد النبي - كإزالة الغمام، وتسليم الحجر والشجر على النبي ﷺ، أو ظهرت من غيره؛ وسواء كان من الأخيار أو من غيرهم، كظهور النور في جبين عبد الله والد النبي محمد ﷺ، أما المعجزة فلا تكون إلا مقرونة بدعوى النبوة، وتحدي المنكرين لها، والواقفين ضدها.

أ.د. محفوظ عزام

لغة: يُقال أرهص البناء: أقام له مراقص ترقده لئلا يميل؛ و أرهص الشيء: أثبته وأسسّه؛ وأرهص الله فلاناً للخير: جعله معدناً له ومأتى<sup>(١)</sup>.

واصطلاحاً: الإرهاص قسم من الخوارق؛ وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة، سُمي به لأن الإرهاص في اللغة بناء البيت، فكأنه بناء بيت إثبات النبوة<sup>(٢)</sup> فهو إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي (قبل البعثة) كتظليل الغمام لرسول الله ﷺ<sup>(٣)</sup>؛ وكالنور الذي كان في جبين آباء نبينا ﷺ.

فالإرهاص هو ما يصدر عن النبي -قبل النبوة- من أمر خارق للعادة، قيل إنها من قبل الكرامات، فإن الأنبياء قبل النبوة لا يقصرون عن درجة الأولياء<sup>(٤)</sup>. وهناك من العلماء من لم يُفرق بين المعجزة والإرهاص ورأى أن كل ما يظهر من الخوارق على يد نبي من الأنبياء

### الهوامش:

- (١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج ١ ص ٣٩١.
- (٢) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٥٦٣.
- (٣) أبو البقاء: الكليات ص ٧٨.
- (٤) الجرجاني: التعريفات ص ٢٤.

## الأزل

### التعريف اللغوي:

يقول صاحب القاموس المحيط:  
الأزل: بسكون الزاي: الضيق والشدة.  
وبالكسر: الكذب والداهية،  
وبالتحريك: القدم، وهو أزل، أو  
أصله: يزلى، منسوب إلى "لم يزل" ثم  
أبدلت الياء ألفاً للخفة، كما قالوا فى  
الرمح المنسوب إلى "ذى يزن" أزل<sup>(١)</sup>.

ويقول الجرجاني فى التعريفات:  
"الأبد هو استمرار الوجود فى أزمنة  
مقدرة غير متناهية فى جانب المستقبل،  
كما أن الأزل استمرار الوجود فى  
أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب  
الماضى"<sup>(٢)</sup>.

وأما أصحاب المعجم الفلسفى فنقلوا  
عن كتاب: "الإنسان الكامل" قوله:  
اعلم أن أبده تعالى عين أزله، وأزله عين  
أبده"<sup>(٣)</sup>.

### التعريف الاصطلاحي :

يعنى هذا المصطلح عند علماء  
الكلام والفلسفة، عدم أولية الوجود،  
ويطلق المتكلمون تجاوزاً لفظ "القدم"  
على الله تعالى ويقولون: العالم حادث  
فى مقابلة "الله سبحانه القديم"، أى:

أنهم فى نفس الوقت يثبتون حقيقتين  
واضحتين هما حدوث العالم أى وجوده  
بعد أن كان غير موجود، وقدم الحق  
سبحانه وتعالى وتفرد به بذلك؛ حتى لا  
يشارك المخلوق فى طبيعته.

وأما القرآن الكريم فقد عبر عن  
الأزل والأبد بقوله تعالى: ﴿لَهُ مُلْكُ  
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ نَحْيِي وَيُحْيِي وَهُوَ  
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ  
وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢١﴾﴾  
(الحديد: ٢٠-٢١). فالأول كما صرح القرآن  
الكريم يقابله "الأزل"، والآخر يقابله  
"الأبد".

والسألة - كما نرى - لها علاقة  
بالدين والفلسفة على السواء، وهى  
عند المتكلمين قد انطلقت لإثبات  
حدوث العالم بحدوث الأجسام  
والأعراض، ليصار إلى إثبات وجود  
خالقه، وهو الله سبحانه وتعالى،  
والمقابل للحادث فى نظرهم هو القديم،  
من ثم يكون بين الخالق - القديم -  
والمخلوق - الحادث - مقابلة بين العلة  
والمعلول، الذى قال به الفلاسفة، غير

أن هؤلاء عندما تصوروا العلاقة على هذه الشاكلة لزمهم أن يقولوا بالفرق بين طرفي القضية - العلة والمعلول - من حيث الذات مرة، ومن حيث الزمان مرة أخرى، ويبنون منهجهم هنا على قانون "العلية" في مقابلة منهج المتكلمين الذين يبنون منهجهم على بطلان التسلسل والدور.

وبين الفريقين من المشادات الفكرية ما لا يحتملها هذا البحث ربما كانت الإلزامات الفكرية أهم نتائجها ونضرب لذلك مثلاً:

يرى الفلاسفة المؤلهون - وبخاصة المسلمون منهم - أن القول بحدوث العالم بعد عدم يلزم منه القول بأنه سبحانه كان معطلاً في الأزل - أي قبل أن يخلق العالم - وأن هذا العالم المخلوق قد تجددت لخلقه إرادة حادثة الخ ..

وللمتكلمين رد على ذلك كما أن للمتكلمين على قول الفلاسفة مآخذ، منها: أن القول بالعلاقة العلية بين الله سبحانه من طرف، وبين العالم من طرف آخر، الذي ترتب عليه القول بقدوم العالم ضرورة الارتباط العلى بين الطرفين تحقيقاً لهذا المبدأ، يعنى: القول بتعدد القدماء، وهذا لازم مذهب القوم فيما ذهبوا إليه غير أن فلاسفة

الإسلام قد ظنوا أنهم قد حلوا المشكلة، وردوا هذا اللازم عندما فرقوا بين نوعين من كل من القدم والحدوث، فقالوا بأن العالم قديم قديماً زمانياً، بمعنى أنه لا أول لوجوده، حتى يتلاءم ذلك مع مبدأ العلية، غير أنه حادث بالذات، بمعنى أنه لم يوجد ذاته، بل أوجدته علته، فألزمهم المتكلمون مرة أخرى بأن هذا التفسير يلزمه القول بأن الله سبحانه علة طبيعية، وليس علة مختارة؛ لأن العلة الطبيعية هي التي يصدر عنها معلولها بحكم كونها علة. وكون الأمر كذلك بأن يكون الحق سبحانه فاعلاً بالاضطرار لا بالاختيار .

من ثم نرى أن المسألة هنا ليست سهلة بسيطة، بل فكرية عميقة، وحتى تتم الصورة ينبغي أن نرجع إلى النصوص الشرعية وتفسيراتها، من القرآن الكريم ومن السنة الصحيحة.

أولاً: آيات الخلق في القرآن الكريم:

جاءت في القرآن الكريم كثيرة تتكلم عن "الخلق" بلفظه المطلق كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ



عَزَّشُهُ عَلَى آلَمَاءٍ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ

عَمَلًا ﴿٧٠﴾ وجمهور المفسرين وكذا

جمهور المتكلمين على أن المعنى الحقيقي للخلق هو "الوجود" بعد عدم؛ ليثبتوا عموم القدرة الإلهية والعلم، تلك الصفات التي لها تعلقات بالخلق والإيجاد على غير مثال سابق أو مادة سابقة كذلك. وهو ما يعنيه الفلاسفة بالهولي والصورة. وليثبتوا من طريق آخر "أزلية" الحق سبحانه وتعالى وحده، وتفردَه في ذلك كما تفرد كذلك بالأبدية، وهى: عدم نهائية الوجود من جهة المستقبل أو بمعنى "الخلود".

ولا شك أن في هذا التفسير نقضاً لكلام الفلاسفة، وبخاصة المسلمين منهم الذين يفسرون عملية الخلق وآياته بمعنى آخر غير الإيجاد من عدم؛ إذ يرون أن معناها إلباس المادة صورتها عند بعضهم، أو المساوقة بين العلة والمعلول في الوجود دون فاصل زمني، مع الاحتفاظ للعلة بتمييزها عن معلولها في الرتبة، وهذا الفرق في نظرهم كافٍ في تعليل القضية حتى لا يقال: إن الله قبل أن يخلق العالم كان معطلاً عن كونه علة تامة، ثم طرأ

عليه ما جعله يخلق العالم بعد عدم. والمسألة - كما نرى - تقرر أن لكل وجهة، وأنها في دائرة الفهم الإسلامي للقضية من قبل الفلاسفة الإسلاميين أو المتكلمين لا ترقى إلى مستوى أن يكفر أحد الطرفين الآخر، كما فعل الغزالي مع الفلاسفة الإسلاميين حين كفرهم بثلاث مسائل، كان القول بقدم العالم أحد هذه المسائل الثلاث.

ثانياً: أحاديث الخلق:

أخرج مسلم في صحيحة أن رسول ﷺ قال: "اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء" (٤) وثبت هذين الوصفين - الأولى والآخرة لله تعالى - ثابت مستقر في الفطر؛ لأن الموجودات لا بد أن تنتهي إلى واجب الوجود لذاته قطعاً للتسلسل كما أشرنا قبلاً. وشواهد الخلق، وتداولها بين الوجود والعدم يدل على ذلك، ويستحيل وجود الموجودات دون موجد، تطبيقاً لقانون الأسباب والمسببات، والبديل لذلك هو القول بالمصادفة التي هي غير مفهومة بنفسها، من ثم فإن القرآن الكريم يحسم القضية بقوله تعالى:

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾

(الطور: ٣٥).

والرواية التى معنا للحديث الشريف  
أصح من رواية أخرى وردت فى هذا  
السبيل تقرر أن الحق سبحانه كان ولم  
يكن شئ معه . فهى تثبت "التفرد" لا  
"الأزلية" ، وإذا كان الأمر كذلك فإن  
الأخذ بالرواية الأصح يكون أولى ، ولعل  
هذا هو الذى حمل بعض مفكرى  
الإسلام، بأن ظاهر بعض آيات القرآن  
الكريم - وهى الآية التى ذكرناها قبلا -  
وبعض الأحاديث كالحديث الذى أورده  
مسلم فى صحيحه - وهو الأصح من

الرواية الثانية - إنما يدلان معاً على أن  
النصوص الشرعية - قرآنًا وسنة صحيحة -  
تقرر مبدأ "الأزلية" فقط. وهذا لا يمنع أن  
يوجد مع الله تعالى غيره، وهو الممكن  
فى ذاته والواجب بغيره على الوجه الذى  
قرره الفلاسفة الإسلاميون<sup>(٥)</sup> وبهذا يتقرر  
أن الذين فسروا الخلق بفكرة "الإيجاد  
من عدم" كانوا يقررون أحد القولين فى  
المسألة، ولم يكن رأيهم هذا هو المتفرد  
وحده بهذا الحكم. والله أعلم .

**أ.د. محمد عبد الستار نصار**

## الهوامش:

- (١) ص ٥٢ ط القاهرة سنة ٢٠٠٨ م.
- (٢) ص ٢٥ ط بدار الكتاب اللبنانى سنة ١٩٩١ م.
- (٣) ص ١٢ ط القاهرة سنة ١٩٧١ م.
- (٤) صحيح مسلم ج ٨ ص ١٩٧٨ م.
- (٥) انظر رأى ابن رشد فى العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والعالم. وتفسيره للآية القرآنية التى ذكرناها فى كتابيه: فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة .

## الاستدراج

ظَلَمُوا<sup>١</sup> وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿

(الأنعام: ٤٤، ٤٥).

قال ابن الأنباري: قوله ﷺ: «إلا وهو مستدرج» معناه إلا وهو مستدع هلكته، مأخوذ من الدارج، وهو الهالك، يقال: هو أعلم من دب ودرج، ويراد بدرج: هلك، ويدب: مش<sup>(٢)</sup>. ويورد الجرجاني تعريفات مختلفة للاستدراج؛ منها أن يجعل الله تعالى العبد مقبول الحاجة وقتاً فوقتاً إلى أقصى عمره؛ وقيل: الإهانة بالنظر إلى المال. والاستدراج - أيضاً - هو أن تكون بعيداً من رحمة الله تعالى وقريباً إلى العقاب تدريجاً؛ وهو الدنو إلى عذاب الله بالإمهال قليلاً قليلاً؛ وكذلك هو أن يرفع الشيطان العبد درجة إلى مكان عال، ثم يسقط من ذلك المكان حتى يهلك؛ وهو - أيضاً - أن يقرب الله العبد إلى العذاب والشدة والبلاء في يوم الحساب.

أ.د محفوظ عزام

لغة: استدراج الله تعالى للعبد إمهاله وعدم مباغتته سبحانه له<sup>(١)</sup>. وفي التنزيل العزيز: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الأعراف: ١٨٢)، (القلم: ٤٤)

واصطلاحاً: الاستدراج هو أن يعطى الله سبحانه العبد كل ما يريده في الدنيا ليزداد غيه و ضلاله و جهله و عناده فيزداد كل يوم بعداً من الله تعالى<sup>(٢)</sup>.  
وقال عقبة بن عامر الجهني: قال رسول الله ﷺ: «ما من رجل يؤتى الدنيا ويوسع له فيها وهو لله على غير ما يحب إلا وهو مستدرج»، لأن الله تعالى يقول: ﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴾ فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ

## الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط جاحى ص ٢٨٧.

(٢) أبو البقاء: الكليات ص ١١٣.

(٣) التوحيدى: الإمتاع و الموائسة ص ١٠١.

## الاستطاعة

الاستطاعة هي القدرة .

أولاً المعتزلة:

اختلف المتكلمون فيما بينهم في تحديد ماهية الاستطاعة، فذهب أبو الهذيل العلاف إلى أنها عرض أو معنى زائد على الجسم وسلامة الأعضاء، يخلقه الله في جزء من الجسم المبنى بنية خاصة، بحيث تكون الجملة لأجلها على حال من الصحة والقدرة ويصح معها الفعل والترك<sup>(١)</sup>، وإلى هذا المعنى يذهب معمر والمردار.

ويذهب البغداديون وبشر بن المعتمر وثمانية بن أشرس وغيلان الدمشقي إلى أن القدرة ليست معنى زائداً على الجسم بل هي بنية خاصة للجسم الحي يعبر عنها بالسلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات<sup>(٢)</sup>.

وإلى هذا المعنى ذهب أبو الحسين البصري والملاحى، وقد عرف الملاحى البنية المخصوصة بأنها "اعتدال مزاج الأعضاء وتسميتها صحة البدن، ومتى بنى البدن هذه البنية المخصوصة فإنه يحصل من مزاج هذا جملة واحدة هي القدرة في الشاهد<sup>(٣)</sup>.

وذهب النظام وعلى الإسواري إلى أن الاستطاعة ليست معنى زائداً على الإنسان، فالإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة زائدة عنه<sup>(٤)</sup>.

ولابد للقدرة من محل تقوم به ويتصف بها، وهو الجسم القادر، ولا يشترط وجودها في كل أجزاء الجسم القادر، فقد تقطع بعض أجزاء الجسم مع بقاء كونه قادراً مستطيعاً للفعل، واشترط أبو على، وأبو هاشم في بقاء القدرة والاستطاعة سلامة الجوارح وصحة الأعضاء، فلا يكفي في ذلك كون الجسم حياً .

وللقدرة الحادثة بالجسم جهتان للتعلق، فهي بالإنسان الفاعل؛ حيث توجد له صفة القادر والمستطيع لأنه يظهر أثرها في فعله المباشر، كما تتعلق من جهة أخرى بالفعل نفسه عن طريق إحداثه بها .

وأفعال الإنسان التي تتعلق بها القدرة نوعان، لأنها إما أن تكون أفعالاً للقلوب أو للجوارح، وتتعلق الاستطاعة بكلا النوعين، فأفعال القلوب تشتمل الاعتقاد، والظن، والإرادة، والكراهة، والفكر، قال أبو الهذيل العلاف: إن أفعال القلوب لا يصح وجودها من الإنسان لعدم القدرة والاستطاعة معها في حال الفعل<sup>(٥)</sup>.

وأفعال الجوارح تشمل الاعتماد والتأليف والأصوات والآلام والأكوان. فهذا النوع من الأفعال يتعلق بأعضاء خاصة في جسم الإنسان كالأكوان التي هي

الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، فقد تصدر الحركة عن جزء معين من الجسم فيحصل عنها الفعل المراد كحركة اليد للضرب مثلاً. أما أفعال القلوب فتصدر عن الإنسان جملة بوصف كونه إنساناً، فلا يقال مثلاً إن رأسه أرادت كذا، أو عينه اعتقدت كذا، أو قلبه ظن كذا. بل يضاف الفعل إلى جملة الإنسان فيقال: فكر فلان واعتقد كذا.

ولقد اختلف المعتزلة كذلك حول نوع القدرة على أفعال القلوب والجوارح. فهل القدرة عليهما من نوع واحد أم أن القدرة على أفعال القلوب تختلف عن القدرة على أفعال الجوارح؟ فذهب الخياط إلى التفرقة بينهما وتبعه في ذلك أبو على الجبائي. أما ابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار فذهبا إلى أن القدرة من جنس واحد، وإلى هذا رأى ذهب جمهور المعتزلة، وحكى القاضى أن أبا على قد رجع عن رأيه السابق إلى رأى القاضى<sup>(٦)</sup>.

ولقد وجد بين مفكرى الإسلام من اتهم المعتزلة في دينهم وشنع بأنهم يشبهون الإثنيين لأنهم يؤكدون قدرة الإنسان وأثرها في مفعولاتها بجانب قدرة الله تعالى، وهذا يعنى عندهم وجود مؤثر وفاعل آخر سوى الله تعالى. مع أن الله هو الخالق لكل شيء، ولقد حاول المعتزلة أن يميزوا بين قدرة الإنسان وقدرة الله تعالى ويبينوا خصائص كل

نوع من القدرتين حتى لا يختلط الأمر على الخصوم، ويتفهموا حقيقة الموقف. فليس إثبات قدرة الإنسان يعنى مشاركة الله فى أفعاله، فإن لكل قدرة خصائصها المميزة لها من حيث القدرة على الفعل وكيفية الأداء للفعل، ويتضح لنا الفرق بين قدرة الإنسان ومقدورها وقدرة الله تعالى ومقدورها بملاحظة الأمور الآتية :

١ - أفعال الله تعالى متتابعات متلاحقات فى كل شأن، فهناك خلق مستمر وعناية دائمة، وأفعال الإنسان غير "متلاحقات"، بل هى عن التلاحق عاجزات، وآخر أفعال الله بأولها لاحق، وأولهن لآخرهن غير سابق، فأفعال الخالق موجودات، معلومات ثابتات متجسمات، وأفعال الخلق زائلات غير موجودات، بل هن فى كل الحالات معدومات، فأهم ما يميز مقدور القدرة الإنسانية أن مقدورها إلى فناء وزوال، وأنها محدودة فى الزمان والمكان المعين، فهى ليست مستمرة ولا متتابعة عكس مقدور القدرة الإلهية الذى هو مستمر وغير محدود.

٢ - قدرة الله تعالى تتعلق بخلق الجواهر والأعراض معاً، وقدرة الإنسان لا تتعلق إلا بالأعراض وبصورة خاصة لا يتعدى فيها محل القدرة، فالله يخلق الأجسام وجميع الأجناس بينما لا تتعلق قدرة الإنسان بالأجسام ولا بجنسها. لقد اختلف المعتزلة فى تحديد الأغراض التى يمكن أن تتعلق بها قدرة

الإنسان.

فذهب الصالحى إلى أن الحياة والموت والعلم والقدرة من أجناس الأعراض التى يوصف الله تعالى بأنه قادر على أن يقدر عباده على فعلها، وأنكر ذلك بشر بن المعتبر، وذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقد أقدرهم على ذلك، فأما القدرة على الحياة والموت فلا يجوز أن يقدرهم على شئ من ذلك .

ويرى النظام أن الطعم واللون والرائحة والحرارة والبرودة أجسام لا يصح أن تتعلق بها قدرة الإنسان، فهى من خلق الله فقط، أما قدرة الإنسان فلا فعل لها سوى الحركة فقط لأنه لا عرض . عنده . سوى الحركة .

أما أبو الهذيل فقد اعتبر اللون والطعم والرائحة والبرودة أعراضا لا يستطيع الإنسان أن يعرف كيفيتها ولا يصح منه إثباتها لذلك، لأن قدرته تنحصر فى الأعراض التى يعرف كيفيتها فقط، فجائز أن يقدر الله عباده على الحركات والسكنات والأعراض التى لا يعرف كيفيتها، فأما الأعراض التى لا يعرف كيفيتها كالألوان والطعوم والحياة والموت، فلا يجوز أن يوصف البارى بأنه يقدر عباده على ذلك، وبناء على هذه التفرقة فإن الله يخلق الأدوات والإنسان هو الذى يستعملها، فالله خلق

اليد والإنسان يحركها، وخلق اللسان والإنسان ينطق، وخلق العين والإنسان يبصر، وخلق السمع والإنسان يسمع ... وهكذا بقية الأدوات، وكذلك المواد الطبيعية المسخرة للإنسان فى الأرض والبحر والجو، فالمادة جوهر وهى مخلوقة لله وتسخيرها وتشكيلها من فعل الإنسان<sup>(٧)</sup> .

٣ - قدرة الإنسان متناهية محدودة لأن الإنسان قادر بقدرة خلقها الله فيه، وقدرة الله تعالى ليست متناهية لأنه قادر لذاته "وقد دلت الدلالة على أن القادر من حيث كان قادراً بقدرة يجب تنهاى مقدوره ويجب القضاء على كل قادر بقدرة أنه متناهى المقدور كالقادر منا"<sup>(٨)</sup> .

٤ - قدرة الله تعالى تؤثر فى الأشياء حسب الكيفية التى تريدها سواء كان ذلك بطريقة الاختراع والخلق المباشر وبواسطة الأسباب أو بدونها، كما قد تباشر القدرة أعمالها عن طريق خرق العادة ومحو الأسباب بالكلية كما فى المعجزات، وقدرة الإنسان لا تعلق لها بالخلق من العدم أو الاختراع أو خرق القوانين الثابتة .

٥ - ويرى المعتزلة أن قدرة الإنسان ليست موجبة لمقدورها على سبيل الضرورة، لأن الفعل يصدر من الإنسان القادر على جهة الاختيار، فيجوز أن تؤثر القدرة فى مقدورها عند تحقيق الرغبة

فى الفعل وارتفاع الموانع، كما يجوز ألا تؤثر فى الفعل إذا لم تكن الإرادة جازمة أو الرغبة صادقة؛ فالقدرة فى ذاتها صالحة لفعل الشئ وضده، ووجودها فى الإنسان يعنى حرية الاختيار والإرادة، فالقدرة على الحركة يصح بها فعل السكون، والقدرة على الطاعة والمعصية والحركة والسكون من مقدورات القدرة الحادثة، وهما من الأضداد، وهذا يؤكد لنا أن القدرة الحادثة صالحة للضدين غير أنه لا يصح إيجاد الضدين فى وقت واحد .

ويستدل القاضى عبد الجبار على أن قدرة الإنسان صالحة لفعل الضدين لأن القدرة إنما تثبت بكون الواحد منا قادراً وكونه قادراً، إنما يثبت بكونه فاعلاً ومحدثاً، والذي يحدث أفعاله إنما يحدثها عن وعى بها حسب أحواله ودواعيه، وهذا ليس مقصوراً على فعل دون فعل، فإذا لم يتصور أحدنا أنه يصح أن يتحرك شمالاً بدلاً من الحركة يميناً ويأتى بأفعال مختلفة ومتضادة لم تعد فاعلاً على الحقيقة وهذا يقتضى أن القدرة صالحة للضدين، وكان أبوعلى الجبائى يستدل على ذلك بأن صحة القدرة لفعل الضدين هو السبيل الوحيد للفصل بين حال القادر المخلى بينه وبين الفعل وبين القادر الممنوع من الفعل بسبب عائق خارجى، ولولا ذلك لما كان هناك فرق بين حال القادر والمضطر إلى الفعل، ولكن هذا الدليل ينظر إلى الفعل باعتبار أن كل فعل لا بد

أن يكون له ضد، وهذا غير صحيح لأن فى المقدورات ما لا ضد له . وينبغى فى ذلك أن ينظر إلى الفعل فى ذاته باعتباره ممكناً ومقدوراً وليس على أساس إثارة أحد الضدين على الآخر .

ومما يقوى موقف المعتزلة عمومًا فى أن القدرة صالحة للضدين أن القدرة لو لم تتعلق بالضدين لأدى ذلك إلى تكليف ما لا يطاق، لأن الكافر حينئذ لا يكون فى قدرته وإستطاعته إلا إتيان الكفر فليس مستطيعاً ولا قادراً على فعل الإيمان وهذا مما ترفضه العقول . ولعل هذا هو مذهب الماتريدية والحنفية وأليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه<sup>(٩)</sup>.

القدرة سابقة على الفعل:

وقدرة الإنسان على الفعل والترك لا بد أن تكون سابقة على الفعل وليست مقارنة له عكس ما ذهب إليه الأشاعرة، لأنهم بنوا رأيهم فى هذه القضية على أساس أن العبد ليس محدثاً لفعله، وأثبتوا أن الله تعالى محدث لأفعال العباد على الحقيقة، فيجب أن تكون قدرته المطلقة سابقة على الفعل غير مقارنة له بخلاف قدرة الإنسان التى ينبغى ألا تتقدم الفعل بزمن<sup>(١٠)</sup>.

ولو كانت هذه القدرة مقارنة لمقدورها لوجب بوجدها وجود الضدين معاً، فيجب فى الكافر وقد كلف الإيمان - أن يكون كافراً مؤمناً دفعة واحدة وذلك محال .

ثم إن القول بمقارنة القدرة لمقدورها

قول متناقض، لأن إثبات القدرة وإثبات أنها صالحة للضدين إنما يعنى أنه يصح من القادر اختيار أى الضدين شاء، وهذا يعنى تقدم القدرة ليصح من الفاعل القدرة على الاختيار، وهذا مع القول بأنها مقارنة لمقدورها لا يصح. لأن الاختيار نفسه عملية عقلية تحتاج فى مباشرتها إلى قدرة سابقة.

ولو صح مقارنة القدرة لمقدورها لجاز من الساهى أو النائم والسكران وقد فقدوا الاختيار - أن يقع منهم الفعل وضده فى وقت واحد وهذا فاسد بالضرورة، وإنما وجب القول بتقدم القدرة على الفعل لأنها كالوسيلة على الفعل فهى كالقوس بالنسبة للرمى، فإنه إنما وجب تقدمها على فعل الرمى والإصابة لأنها وسيلة إليه "كذلك القول فى القدرة" (١١)

وتتعلق القدرة بالمتماثل والمختلف والمتضاد ولا فرق فى ذلك بين قدرة القوى والضعيف، وإنما يفترقان من حيث أحدهما يمكنه أن يفعل ما قد يعجز عنه الآخر، ولا تتعلق القدرة بالمتماثل إلا فى وقت واحد وفى محل واحد وبجزء واحد فقط، لأنها لو تعدت فى التعلق عنه إلى ما زاد عن ذلك لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد. وهذا يوجب الشراكة والممانعة للقديم تعالى، ويرتفع التفاضل بينهما وهذا فاسد، وإذا اختلفت الشروط بأن اختلف الوقت أو المحل فإنه يصح أن تتعلق بأزيد من جزء واحد من

المتماثل، وفى المختلفات يصح أن تفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد وفى وقت واحد. فقد يرغب أحدنا فى نجاح ابنه وابن جاره وغيرهما مع أن هذه الإرادات مختلفة باختلاف متعلقاتها، وفى المتضادات نجد أن القدرة تتعلق بالضدين ولكن لا يصح من القادر الجمع بينهما فى محل واحد وفى وقت واحد، وإنما يوجد أحدهما بدلا من الآخر (١٢).

وحكى الأشعرى عن أبى الهذيل أن القدرة على الفعل وضده تكون قبل الفعل، فإذا وجد الفعل لم يكن للإنسان حاجة إليها، فالاستطاعة تلازم الباعث فى حال مباشرته للفعل فقط، فإذا حدث الفعل لم يكن للاستطاعة فائدة بعد ذلك، وإلى قريب من هذا رأى يذهب النظام حيث أثبت للإنسان قدرة على الفعل والترك، على ألا تصحب القدرة الفعل بل تكون قبل وقته، فإذا أراد الإنسان فعلاً من الأفعال سبقت قدرته عليه، فتوجد قدرته فى الوقت الذى يسبق وقوع الفعل مباشرة ويسمى الوقت الذى يقع فيه الفعل الوقت الثانى، وقد عبر النظام عن ذلك بأن الفعل "يوصف بفعل قبل وجود وقته ثم يوصف بفعل بعد وجود وقته" (١٣).

وأوجب البغدادية مقارنة القدرة للأفعال مع تقدمها عليه أى أنها متجددة حالاً بعد حال إلى وقت حدوث الفعل،



وهى ليست موجبة للفعل، وإنما كانت القدرة عرضاً فهى لا تبقى بعينها بل تتجدد، ومعنى هذا أن الفعل يحدث بقدرة أخرى غير القدرة الأولى نفسها، أما القول بمقارنة القدرة الأولى التى كانت متقدمة على الفعل فمحال.

ومقدورات القدرات الحادثة نوعان : مبتدأة ومتولدة، فالمبتدأة كالإرادة مثلاً، يجب أن تتقدم القدرة على مقدورها بوقت واحد أما فى الوقت الثانى فيكون الفعل قد وقع، ويجب أن نفرق هنا بين المقدور الذى يتراخى عن القدرة فلا يمتنع أن تتقدم القدرة هنا على مقدورها بأوقات، وبين ما لا يتراخى المقدور فيه عن قدرته، وهذا حاله كحال المقدور المبتدأ فى تقديم القدرة عليه بوقت واحد. وهكذا نجد أن القدرة تختلف من هذا الوجه عن سائر المعانى الأخرى، فالشهوة مثلاً تقارن الفعل لأن حكمها الالتذاذ وهو لا يكون إلا مقارناً، والعلم يجب مقارنته للفعل مع تقديمه؛ لأنه يؤثر فى وجود الفعل على وجه دون وجه، وكذلك الإرادة لا بد أن تتقدم الفعل لأنها مخصصة له وهى من قبيل القصد والعزم، فيجب فيها التقدم؛ لأنها لا تكون إلا سابقة على الفعل.

هكذا يفصل المعتزلة القول فى القدرة وتعلقاتها والتمييز بينها وبين القدرة اللامتناهية ووجوب تقدمها على مقدورها وأنها ليست موجبة له بالضرورة، ويرجع اهتمام المعتزلة بالقدرة إلى أنها تعتبر عندهم أهم شرط فى التكليف سواء

كان تكليفاً عقلياً أم شرعياً، ولا تكليف عندهم مالم تتوفر شروط القدرة والاستطاعة.

ثانياً: الأشاعرة:

لا نجد الخلاف كبيراً بين المعتزلة والأشاعرة فى تحديد معنى الاستطاعة، ولكن تتسع دائرة الخلاف بينهما فى أثر هذه القدرة فى فعلها وفى وقتها وإيجابها للفعل أو عدم إيجابها له.

ويعرف الأشاعرة القدرة بأنها القوة المنبثقة فى الأعضاء المعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات، فهى تعنى سلامة الأعضاء عن الآفة وارتفاع العائق عن الفعل<sup>(١٤)</sup>.

ويرى أبو الحسن الأشعري أن الاستطاعة ليست عامة فى جميع الناس، لأنها نعمة وفضل من الله على المؤمنين فقط، أما الكافر فليس قادراً على الإيمان لأن القدرة على الإيمان نوع من التوفيق والتسديد الذى يختص الله به من يشاء من عباده، ولو كان الكافر قادراً على الإيمان لكان موافقاً لفعله، كيف وهو لم يفعل الإيمان وإنما فعل الكفر؟ والقدرة على الإيمان ليست قدرة على الكفر لأنها ولو كانت هى هى لكان معنى هذا أن الله رغب الكافر فى الكفر بجعله مستطيعاً له، ولما رأينا المؤمن يرغب فى الإيمان ويزهّد فى الكفر دل هذا على أن المؤمن يقدر على الإيمان ولا يقدر على الكفر<sup>(١٥)</sup>.

وهذا التفسير يختلف تماماً عما ذهب

إليه المعتزلة في أن الله لا يجوز أن يبتدئ عباده بأن يختص بالفضل من يشاء منهم، وإنما يبتدئهم بأن يسوى بينهم في القدرة والاستطاعة الموجبة للتكليف ثم يدخر فضله لمن أجاب منهم وعمل بما أراد، فالقدرة لا بد أن تكون عامة في المؤمن والكافر على السواء؛ ليصح مساءلة المقصر والمهمل، أما إذا لم يجعل الكافر مستطيعاً للإيمان فإن الحجة في ذلك تكون للعبد على الله، حيث يحتج بأنه غير مستطيع لما كلف به؛ إذ كيف يفعل أمراً لم يكن في استطاعته القيام به، وموقف الأشاعرة يصح بذلك، "فإن القدرة على الإيمان غير القدرة على الكفر" ولو قالوا بأن القدرة التي يمنحها الله لعباده تكون صالحة لفعل الضدين كما صرح بذلك المعتزلة لكان منطقاً أقوم وموقفاً أسلم.

وتعلق القدرة بمقدورها إنما تكون على جهة الاكتساب للفعل وليس على جهة الإحداث له، وهي موجبة لمقدورها ضرورة، فمتى وجدت القدرة فلا بد أن يوجد التأثير في مقدورها، لأن القادر لا بد أن يكون مؤثراً في مقدوره عند كونه قادراً ولا خيار له حينئذ في عدم الفعل. وهذا عكس ما ذهب إليه المعتزلة من أن القدرة ليست موجبة لمقدورها ضرورة، فقد توجد القدرة ويوجد المتصف بها ولكنه لا يرغب في إحداث الفعل، فلا يوجد التأثير لأن تأثير القدرة في مقدورها يخضع لاختيار

الإنسان وإرادته تحقيقاً لمعنى الاختيار ونفى الاضطرار.

وعند الأشاعرة أن القدرة ليست صالحة لفعل الضدين لأنها لو كانت كذلك لوجب أن يوجد الضدان معاً عند وجود القدرة وعند كون العبد قادراً، كما أن القدرة عندهم ليست متقدمة على مقدورها لأن القدرة لو كانت متقدمة على مقدورها لجاز أن تبقى زمانين متتاليين وهذا مستحيل؛ لأن القدرة عرض والأعراض لا يصح أن تبقى وقتين وإلا كان الفعل يحصل في حال عدم الاستطاعة، وهذا أمر محال<sup>(١٦)</sup>.

ولقد ثار خلاف كبير في قضيتين أساسيتين حول قدرة الإنسان:

القضية الأولى: ما تأثير هذه القدرة في أفعال الإنسان؟ وهذه القضية عولجت في الفكر الإسلامي تحت أسماء مختلفة مثل أفعال العباد، الجبر والاختيار.. إلخ.

القضية الثانية: هل القدرة متقدمة على مقدورها أم مقارنة له؟ فالمعتزلة يرون القول بوجوب تقدم القدرة على مقدورها، بينما يرى الأشاعرة القول بوجوب مقارنة القدرة لمقدورها. ويظهر أثر الخلاف حول هذه القضية في أن القدرة لو لم تكن سابقة على الفعل لأدى ذلك إلى القول بتكليف ما لا يطاق، وهذا ما ينكره المعتزلة بينما يجيزه الأشاعرة.

وكان على الفريقين أن يفتنوا إلى أن

هناك نوعين من الاستطاعة:

١ - استطاعة سابقة على الفعل  
صالحة لفعل الشيء وضده .

٢ - استطاعة مقارنة للفعل موجبة له  
لا تصح لغيره .

فالاستطاعة الأولى السابقة على الفعل  
هى الموجبة للتكاليف المصححة لتوجه  
الأمر والنهى إلى المكلف، وهذه لا بد من  
وجودها قبل الفعل . قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ  
عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ  
إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧) فهذه  
الاستطاعة على الحج لا تكون إلا سابقة  
على فعل الحج نفسه، إذ لو كانت  
مقارنة للحج لما وجب الحج إلا على من  
حج، ولما عصى أحد بترك الحج، ولا  
كان الحج واجبا على أحد قبل الإحرام  
به . وقال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا

اسْتَطَعْتُمْ﴾ (التوبة: ١٦) فأمر بالتقوى  
هنا بقدر الاستطاعة ولو أراد الاستطاعة  
المقارنة لما وجب على أحد من التقوى إلا  
ما فعل، إذ هو الذى قارنته الاستطاعة.  
وقال ﷺ: "إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه  
ما استطعتم" فالاستطاعة سابقة على  
الفعل، ولو كانت مقارنة له لكان  
المعنى فأتوا منه ما فعلتم. ونظائر هذا  
كثير فى الكتاب والسنة .. فكل أمر  
علق وجوبه بالاستطاعة وعدمه بعدمها  
لم تكن الاستطاعة هنا إلا سابقة على  
الفعل، ولم يجر أن تكون مقارنة. وهذا

ما عليه الكتاب والسنة .

أما الاستطاعة المقارنة للفعل فهى  
الموجبة له والمصححة لإتيان الفعل، ومثال  
هذا قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا

يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾  
(هود: ٢٠) وقوله تعالى: ﴿وَكَانُوا لَا

يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ (الكهف: ١٠١)،

فالاستطاعة هنا هى المقارنة للفعل، وهى  
أيضا لا بد منها فى وجوب التكليف،  
فالنوع الأول من الاستطاعة تسمى  
استطاعة شرعية، وهى مناط الأمر  
والنهى والثواب والعقاب وهى الغالبة على  
السنة الفقهاء والمتكلمين . والنوع الثانى  
من الاستطاعة فهى الاستطاعة  
الكونية، وهى مناط القضاء والقدر  
وبها يتم الفعل ويتحقق وجوده فى الخارج.  
وكل فريق من المعتزلة والأشاعرة نظر

إلى نوع واحد فقط وأهمل النوع الآخر،  
مع أن ما مع كل فريق لا يناقض ما مع  
الفريق الثانى، بل كلا النوعين يتمم  
أحدهما الآخر ويصححه، فالأولى هو  
الجمع بينهما ليصح الأمر والنهى ويصح  
إتيان الفعل . وهذا ما عليه الكتاب  
والسنة ودرج عليه السلف الصالح<sup>(١٧)</sup> .

والمعتزلة قالوا: إن الاستطاعة لا  
تكون إلا قبل الفعل بناءً على أصلهم أن  
الله لم يخص المؤمن بنعمة ولا إعانة  
بفضل منه دون الكافر، فإعانتة تكون  
للمؤمن والكافر سواء، وهى القدرة  
والاستطاعة المبتدأة من الله للعباد، وهى

تصلح لفعل الطاعة والمعصية ، ولهذا فهي لا تكون إلا قبل الفعل ليصح أن يختار هذا الطاعة وذاك المعصية كالوالد الذى يعطى كلاً ولديه مالا فينفق أحدهما ماله فى سبيل الله وينفق الآخر ماله فى سبيل النفس والهوى . والتكليف عندهم مشروط بهذا النوع من الاستطاعة التى هى عامة فى جميع المكلفين.

والأشاعرة بنوا رأيهم فى ذلك على أساس أن قدرة العبد ليست منه كما أنها ليست صالحة لفعل الضدين ، فهى من الله وموجبة لفعلها ضرورة ، لذلك فإنهم رأوا أن العبد إذا وجد قادراً على الإيمان فلا يقدر على الكفر ، وإذا وجد قادراً على الكفر فلا يكون قادراً على ضده وهو الإيمان ، وهذا خطأ فإن إثبات مقارنة القدرة للفعل لا ينفى تقدمها عليه كما سبق<sup>(١٨)</sup> .

ولقد حاول متأخرو الأشاعرة تفسير هذا المذهب بما لا يتعارض مع ما تقرره الضرورة المشاهدة من أن للإنسان قدرة سابقة على الفعل ، فالرازى قد تكلم فى نهاية "العقول" عن نوعين من القدرة<sup>(١٩)</sup> . النوع الأول: هو القدرة المنبثقة فى سائر الأعضاء التى هى مبدأ الأفعال جميعها النوع الثانى: القوة المستجمعة لشرائط التأثير. فالقدرة بالمعنى الأول تكون قبل الفعل ، وبالمعنى الثانى تكون مقارنة له.

وحاول الشيخ زاهد الكوثرى أن يفسر رأى الأشعرى فى القدرة بأنه ربما أراد بالقدرة النوع الثانى فى كلام الرازى ، وهى القوة المستجمعة لشرائط التأثير ، ولذلك جعلها مقارنة للفعل ولا تصلح لفعل الضدين ، ولكن لا يوجد فى كتب الأشعرى . وهى تحت أيدينا . ما يؤيد هذا التفسير الذى يذهب إليه الكوثرى . ولعل فى كلام الأشعرى وما نقله عنه ابن حزم فى معنى القدرة ما يؤيد رأينا فى أنه قد أراد المعنى الأول الذى هو سلامة الأعضاء والأدوات ، وهذه القدرة هى التى تكون قبل الفعل ليصح توجه الخطاب إلى المكلف بالأمر والنهى ويصح منه الفعل والترك ، وهذا يعنى أن الأشعرى لم يتنبه إلى ضرورة التفرقة بين هذين النوعين من الاستطاعة . وهذا جعله يصرح بأن القدرة لا تصلح لفعل الضدين وأنها موجبة لمقدورها ضرورة.

هذا خلاف ما يقرره العقل فليس كل قادر لابد أن يفعل ضرورة ، لأن الفعل يتوقف على قوة الدواعى وتوفرها وارتفاع الموانع وعدمها ، وليس وجود القدرة المجردة كافياً فى إيجاد الفعل بل لابد من توافر أمور أخرى غير القدرة . ليس مجال ذكرها الآن . كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليها.

أ. د. محمد السيد الجليلند

## الهوامش:

- (١) انظر المقالات للأشعري: ٢٧٤/١: نهاية الإقدام للشهرستاني ٥٥، ٧٢، الملل والنحل ٦٩/١.
- (٢) المقالات للأشعري: ٢٧٤.
- (٣) الفائق للملاحى: ١٨٦: عن نظرية التكليف عن القاضى عبد الجبار وعبد الكريم عثمان: ٣٢.
- (٤) المقالات: ٣٧٤.
- (٥) الملل والنحل للشهرستاني: ٦٩/١.
- (٦) المحيط ١٣٠/١: عن نظرية التكليف: ٣٢٣.
- (٧) مسائل الإمام يحيى، المسألة السادسة ١٤٦/٢ - ١٤٧.
- (٨) المغنى: ١٣٩/٨ - ١٤٣، ٢٩٥ - ٢٩٧.
- (٩) انظر شرح الأصول الخمسة: ٣٩٥ - ٣٩٩، نظرية التكليف: ص ٣٩٨.
- (١٠) شرح الأصول الخمسة: ٣٩٦.
- (١١) المرجع السابق: ٣٩٨ - ٣٩٩، ٤١٠ - ٤١٢.
- (١٢) شرح الأصول الخمسة: ٤١٦.
- (١٣) مقالات الأشعري: ٢٧٦ - ٢٧٧.
- (١٤) انظر الفصل لابن حزم: ٢٩/٣.
- (١٥) انظر الإيمان للأشعري: ٥٧.
- (١٦) اللمع ٩٣ - ٩٥.
- (١٧) انظر كتاب القدر لابن تيمية ١٢٩ - ١٣١، ٢٩٠ - ٢٧٢ - ٣٧٦.
- (١٨) انظر منهاج السنة لابن تيمية: ١/ ٢٧٢ - ٢٧٥.
- (١٩) انظر الفصل ٢٩/٣، العقيدة النظامية ٣٦ - ٣٧ هامش ٢.

## الإسلام والإيمان

أولاً: الإسلام:

تمهيد:

الإسلام والسلام والسلم والسلامة ترجع فى اللغة إلى أصل واحد هو السين واللام والميم، وهى تشترك فى معان، منها البراءة من العيوب، والسلامة من الآفات، والنجاة من الأدواء.

وقد تتداخل معانى هذه الكلمات بسبب اتحادها فى الأصل، فالسلام علامة المسالمة، ويجوز أن يكونا لغتين كاللذاذ واللذاذة كما يقول ابن قتيبة.

ثم إن السلام هو الاسم من التسليم، ومعنى السلام الذى هو مصدر سلمت أنه دعاء للإنسان بأن يسلم من الآفات فى دينه ونفسه ويقال: رجل سليم: سالم. قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ

بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٩) أى سليم من الكفر. والسلام: الصلح والسلم:

الاستسلام والإذعان، وبها يفسر: ﴿إِلَّا

الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ

مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ

أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ

شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ

فَإِنْ آعَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا

إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ

عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴿٩٠﴾ (النساء: ٩٠).

والإسلام والاستسلام، الانقياد، وتجتمع هذه المعانى كلها - على نحو ما - فـيمن يوصف بالإسلام، فهو بالإسلام يُسلم نفسه وقلبه ووجهه لله، ويخضع جوارحه لأمره وقدره، فإذا كان كذلك فارق الكفر، وتباعد من الذنوب، وخرج من الحرب إلى السلم ومن المعاصى إلى الطاعة، وضمن السلامة بهذا من عذاب الله تعالى، وأدخله الله دار السلام التى سميت بذلك، لأنها دار السلامة الدائمة التى لا تنقطع ولا تفسى، وهى دار السلامة من الموت والهرم والأسقام، كما يقول الزجاج<sup>(١)</sup>.

والإسلام - فى الشريعة - إظهار الخضوع، وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبى ﷺ. وبذلك يحقن الدم، ويستدفع المكروه<sup>(٢)</sup> أو هو - كما يقول الكفوى: "الخضوع وقبول قول الرسول ﷺ"<sup>(٣)</sup>.

١ - وقد جاءت كلمة الإسلام فى

القرآن والسنة بمعان كثيرة منها:

أ - أنه الدين الذى جاء به الأنبياء

والرسل عليهم السلام، وقد وصف كثير منهم به أو بما هو مشتق منه، ومن ذلك قول الله تعالى على لسان نوح عليه السلام فى خطابيه لقومه: ﴿قَالَ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أُجِرَى إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأَمِرتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ

الْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٧٢) وقول الله لإبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ١٣١) ثم ذكرت الآيات بعد ذلك أن إبراهيم قد وصى بنيه بأن يؤمنوا بهذا الإسلام، وكذلك وصى بها حفيده يعقوب: ﴿يَبْنِي إِنْ اللَّهُ أَصْطَفَى لَكُمْ الَّذِينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

(البقرة: ١٣٢)، وكذلك وصى بها يعقوب بنيه عندما حضرته الوفاة، وقد استجاب بنوه لهذه الوصية فقالوا:

﴿نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهُهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٣).

وقد كان من دعاء يوسف عليه السلام لربه: ﴿أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تُوفِّني مُسْلِمًا وَالْحَقِّني بِالصَّالِحِينَ﴾ (يوسف: ١٠١) وكان من

خطاب موسى عليه السلام لقومه: ﴿يَقُومُ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنُونَ بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ (يونس: ٨٤) وتضمن خطاب سليمان عليه السلام إلى ملكة سبأ ما حكاه القرآن من قوله: ﴿إِنَّهُ

مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (النمل: ٣٠-٣١) وقد

استجابت لدعوته بعد ظهور حجته:

﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي

وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل: ٤٤)، وكذلك قال الله تعالى فى الحديث عن عيسى عليه السلام وحواريه: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَامَنَّا وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (المائدة: ١١١).

وقد أمر الله الذين آمنوا بمحمد ﷺ نبيًا رسولاً أن يؤمنوا بجميع الأنبياء والرسل الذين جاءوا بهذا الإسلام وبالوحي الذى أنزل عليهم من الله تعالى، وبألا يفرقوا بين أحد منهم، لأنهم جميعاً رسل الله وجملة هديه والمبشرون بدينه ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (البقرة: ١٣٦)

وانظر الآية ٨٥ من سورة آل عمران) وليس غريباً  
- إذن - أن يقول القرآن الكريم:

﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾

(آل عمران: ١٩) أو أن يقول: ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ

يَبْتَغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ

يُرْجَعُونَ ﴾ (آل عمران: ٨٣) والإسلام

بهذا المعنى، وكما دلت على ذلك

الآيات الكثيرة في الحديث عن عدد

كبير من الأنبياء هو الدين الذي أرسل

الله به أنبياءه لهداية خلقه. وقد تواتر

مجيئهم به منذ آدم عليه السلام إلى

محمد ﷺ، وهم متفقون في أصوله

الكبرى من العقائد والأخلاق والأمر

بعبادة الله والخضوع لهديه، والاستعداد

للقائه، ولكنهم قد يختلفون في بعض

الشرائع والأحكام، تبعاً لاختلاف

الزمان والمكان والأحوال وتفاوت ما

يقع في بعض المجتمعات من أمراض

وفساد، ولذلك جاءت الشرائع متضمنة

مع الأصول المتفق عليها - ما يتحقق به

صلاح هذه المجتمعات مما تعانيه من

الأدواء" ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً

وَمِنْهَا جَاءٌ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً

وَاحِدَةً وَلَكِنْ لَيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ

فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ

جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾

(المائدة: ٤٨)، ولا يقدح هذا الاختلاف في

بعض التشريعات في وحدة هذا الدين

الذي جاء به الرسل والأنبياء جميعاً وهو

الإسلام ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى

بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا

وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ

أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى

الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي

إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾

(الشورى: ١٣).

ب - أنه الدين الذي جاء به محمد ﷺ

من عند الله الذي أرسله بتلك الرسالة

العامة التي تميزت - بكمالها وشمولها

- عما سبقها من رسالات الأنبياء.

ويدل على هذا المعنى من القرآن

الكريم آيات كثيرة منها:

- ﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ

تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾

(آل عمران: ١٠٢) .

- ﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ

لِلَّهِ وَمَنْ أَتَّبَعُ ۚ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ

أَهْتَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ

وَاللَّهُ بِصِرِّ الْعِبَادِ ﴾ (آل عمران: ٢٠).



- ﴿قُلْ يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَآبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ  
سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَمْ ؕ أَلا۟ نَعْبُدُ ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ  
بِهِۦ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن  
دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا  
مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤).

- ﴿أَفَغَيْرِ دِينِ ٱللَّهِ يَبْتَغُونَ وَلَآءَ أَسْلَمَ مَن فِي  
ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ  
يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران: ٨٣).

- ﴿وَٱنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَآبَ بِٱلْحَقِّ  
مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِّنَ ٱلْكِتَآبِ  
وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَا  
أَنزَلَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ  
مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾ (المائدة: ٤٨).

ويدل على هذا المعنى من الحديث  
الشريف قوله صلى الله عليه وسلم: "...  
ولو كان موسى حيًّا وأدرك نبوتى  
لاتبعنى" (١).

وقوله صلى الله عليه وسلم: والذي  
نفسى بيده لا يسمع بى أحد من هذه  
الأمّة: يهودى ولا نصرانى، ثم يموت  
ولم يؤمن بالذى أرسلت به إلا كان من  
أصحاب النار" (٥).

وليس الإسلام الذى يراد به معنى  
الدين الذى جاء به محمد ﷺ منحصرًا  
فى العبادات أو فيما هو ظاهر من

أحكام هذا الإسلام، وإنما هو دين  
عام يشمل العقائد والشرائع والأحكام  
والأخلاق ونحوها مما أمره الله بتبليغه  
للخلق، وهو ما يؤدى إليه النظر فى  
آيات القرآن الكريم وأحاديث النبى  
الأمين، كما يؤدى إليه النظر فى  
كتب الفقه ونظم التشريع التى  
تضمنتها شريعته.

وقد كان الصحابة - رضوان الله  
على - أول الناس معرفة بهذا  
الشمول، وإدراكًا له، وافتخارًا به.  
وها هو عمر بن الخطاب ؓ يقول  
للناس - بالمدينة - بعد عودته من  
الحج: "أيها الناس قد سنت لكم  
السنن، وفرضت لكم الفرائض،  
وتركتكم على الواضحة" (٦). وقال أبو ذر  
الفزارى ؓ: "... ولقد تركنا رسول الله  
ﷺ وما يقلب طائر جناحيه فى السماء  
إلا ذكرنا منه علمًا" وقال سلمان  
الفارسى ؓ: مثل ذلك" (٧).

والإسلام بهذا المعنى العام يبدأ  
بالتنطق باللسان للشهادة التى هى أول  
أركان هذا الاسم، ولكنه يتطلب  
مقتضيات أخرى وعناصر كثيرة كي  
يتم بناؤه وتكتمل أركانه، وينبغى أن  
تكون جميعها مقرونة بالتسليم لله،  
والإذعان لأمره ولشرعه. ويوضح الراغب  
الأصفهانى ذلك فيقول: "والإسلام فى  
الشرع على ضربين:

أحدهما دون الإيمان، وهو الاعتراف باللسان، وبه يحقن الدم... والثاني فوق الإيمان، وهو أن يكون - مع الاعتراف اعتقاداً بالقلب، ووفاء بالفعل، واستسلام لله فى جميع ما قضى وقدر<sup>(٨)</sup>. ويدل على مثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

وقد ظل هذا الإسلام يتنزل على الرسول ﷺ منذ مبعثه إلى قرب انتهاء أجله، فلما اكتمل نزوله أنزل الله عليه قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

ج - وقد يكون المراد بالإسلام - فى بعض الآيات والأحاديث الأعمال الظاهرة التى هى من ضمن أعمال الإسلام بالمعنى العام الذى سبق الحديث عنه، والذى يتضمن الأعمال الظاهرة والباطنة جميعاً.

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَّمَّ تَوَدُّوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا

وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤). وقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث جبريل عليه السلام عندما سأله جبريل عن الإسلام فقال: "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتى الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً..."<sup>(٩)</sup>. وقوله صلى الله عليه وسلم: "الإسلام علانية، والإيمان فى القلب..."<sup>(١٠)</sup> إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التى تجرى هذا المجرى. ويتفق معها الآيات والأحاديث التى تجمع فى سياق واحد بين الإسلام والإيمان، أو تتحدث عن الإيمان وما يترتب عليه من أعمال الإسلام. ويقصد بالإسلام - عندئذ تلك الأعمال الظاهرة كالصلاة والصيام والصدقة ونحوها من الأعمال، أما الإيمان فيقصد به اعتقاد القلب وعباداته المختصة به كالخوف من الله، والرجاء له والتوكل عليه والرضا بأمره والتسليم لحكمه، والمحبة له ونحو ذلك من العبادات. فهذه معانٍ ثلاثة للإسلام، فى بعضها عموم، وفى بعضها خصوص، وينبغى استحضارها عند بيان العلاقة بين الإسلام والإيمان ولاسيما بالنسبة للمعنى الثانى والثالث من معانى الإسلام.

ثانياً: الإيمان:

تمهيد:

الأمن والأمان والأمانة والإيمان ترجع في اللغة إلى أصل واحد هو الهمزة والميم والنون، ويتصل بعضها ببعض ويتقارب بعضها مع بعض في المعنى. فالأمان والأمانة بمعنى، والأمن ضد الخوف، والإيمان: الثقة وإظهار الخضوع، فإذا كان ذلك متوجهاً به إلى الله تعالى فإنه يؤدي إلى المهابة له والثقة فيه، والركون إليه، فإذا كان كذلك فإن صاحبه يأمن من عذاب الله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ (الأنعام: ٨٢). ومثل هذا يوصف بالأمانة والبراءة من الخيانة، لأن ما فيه من خصال الإيمان يجعله مأمون الجانب بحيث يأمنه الناس ولا يخافون غائلته، وفي الحديث: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم". والأمانة كما يقول ابن منظور: "تقع على الطاعة والعبادة والوديعة والثقة والأمان، وقد جاء في كل منها حديث" (١١). والإيمان في الأصل "الثقة وإظهار الخضوع، وقبول الشريعة إفعال من الأمن ضد الخوف كما يقول الكفوى" (١٢).

ثم استعملت الكلمة في الدلالة على التصديق على سبيل المجاز اللغوي لاستلزامه ما هو معناه ' فإنك إذا صدقت أحداً آمنت به من التكذيب في ذلك التصديق" (١٣). وقد يكون ذلك حقيقة لغوية، يقال آمن بالشئ صدق، وأمن كذب من أخبره، وعلى هذا فالإيمان التصديق، وهو مصدر آمن يؤمن إيماناً فهو مؤمن. وفي التزويل العزيز قول إخوة يوسف لأبيهم يعقوب، بعد ادعائهم أن الذئب أكله ﴿قَالُوا يَتَابَنَّا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: ١٧) أي وما أنت بمصدق لنا في هذه الدعوى. وينقل ابن منظور عن بعض اللغويين أنه قد "اتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أن الإيمان معناه التصديق. قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامِنًا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤) ثم أضاف إلى ذلك أن الإيمان "لابد أن يكون صاحبه صديقاً؛ لأن قولك آمنت بالله، أو قال قائل: آمنت بكذا وكذا فمعناه صدقت... " (١٤).

وليس التصديق هو مجرد المعرفة أو التقبل للأمر أو الخبر، بل إنه أمر زائد

- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا

بالحق، وبأنه ميت، ثم مبعوث من بعد

الموت، ويؤمن بالقدر كله<sup>(١٩)</sup>.

ويتضح من النظر فى هذه الآيات والأحاديث وأمثالها أن المراد بالإيمان هو اعتقاد القلب، وتصديقه وتسليمه بما تضمنته من أصول الدين وأعمال القلوب.

ج - ثم جاء الإيمان - فى نصوص شرعية أخرى - اسماً جامعاً لكل ما أمر الله تعالى به أو حث عليه من القول باللسان، والاعتقاد بالقلب والعمل بالجوارح وأعمال الإسلام، وليس الإيمان بهذا المعنى العام مقصوراً على اعتقاد القلب، كما هو الحال فى المعنى السابق، بل إنه يشمل سائر المطالب التى يتضمنها الدين.

ومن الآيات التى تدل على هذا المعنى: قوله تعالى:

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ [الذِّينَ]

يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢﴾  
أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴿٣﴾ (الأنفال: ٢ - ٤).

﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ [الذِّينَ هُمُ]

فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ﴿١﴾ وَالَّذِينَ هُمْ

عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿٢﴾ وَالَّذِينَ هُمْ

لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ﴿٣﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ

حَافِظُونَ ﴿٤﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا

مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٥﴾

فَمَنْ آتَنَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ

الْعَادُونَ ﴿٦﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ

وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿٧﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ

صَلَاتِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٨﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ﴿٩﴾

الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ ﴿١٠﴾ (الزُّمُر: ١ - ١١).

وعلى هذا المعنى جاءت بعض الآيات التى ذكرت أوصاف المتقين<sup>(٢٠)</sup>. وه من الأحاديث الدالة على هذا قوله صلى الله عليه وسلم: "الإيمان بضع وستون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"<sup>(٢١)</sup>، وجاء فى إحدى روايات مسلم بلفظ: بضع وسبعون أو بضع وستون<sup>(٢٢)</sup>.

وعلى هذا النحو من التحديد لمعنى الإيمان كان قول الخليفة العادل: عمر ابن عبد العزيز - رحمه الله - "إن للإيمان فرائض وشرائع وحدوداً وستناً فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان...."<sup>(٢٣)</sup>. وكذلك جرى الإمام البخارى - رحمه الله - على هذا المعنى فى كتاب الإيمان، حيث أورد

الأحاديث التى تتحدد بها علامات الإيمان وأموره ومقوماته، ومنها حب الرسول ﷺ وحب الأنصار وحب المؤمنين بعضهم بعضاً، ومنها ما يتعلق بخلق الحياء، والجهاد فى سبيل الله، والحج والإنصاف وبذل السلام، والإنفاق، وغيرها من شعب الإيمان وعلاماته<sup>(٢٤)</sup>.

وتدل الآيات والأحاديث السابقة وما يجرى مجراها على عموم معنى الإيمان، وإن كان ذلك لا يعنى أن الشعب التى يتضمنها هذا الإيمان على درجة واحدة من الأهمية، فبعضها أصل وأساس، وبعضها فروع وثمرات، وبعضها أخلاق ومعاملات، وبعضها فضائل ومكارم، وبعضها من عبادات القلب، وبعضها من عبادات الجوارح، وبعضها يكفر جاحده أو تاركه، وبعضها يعصى إذا تركه وهكذا، وأصل هذا كله هو الاعتقاد بالأصول، وهى التى يتأسس عليها الدين، وبدونها لا يقوم للدين بناء وفى هذا المعنى قيل: "والدين القائم بالقلب من الإيمان: علماً وحالاً هو الأصل، والأعمال الظاهرة هى الفروع. فالدين "أول ما يبنى من أصوله، ويكمل بفروعه، كما أنزل بمكة أصوله من التوحيد والأمثال، التى هى المقاييس العقلية، والقصص والوعد والوعيد. ثم أنزل بالمدينة - لما صار له قوة - فروعه الظاهرة من

الجمعة والجماعة" ونحوها<sup>(٢٥)</sup>.

ويتفق هذا مع المنهج النبوى الذى كان يعلمه الرسول ﷺ للرسول الذى كان يرسلهم إلى البلاد التى تدخل فى الإسلام، وقد كان النبى يوصيهم بالدعوة إلى أصول الدين والإيمان أولاً، فإذا استجاب الناس لها انتقلوا إلى دعوتهم إلى ما يبنى عليها من أحكام الإسلام. ومن هذا ما قاله لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن "إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه أن يوحدوا الله تعالى، فإذا عرفوا ذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات فى يومهم وليلتهم..." ثم تأتى الزكاة بعد الصلاة<sup>(٢٦)</sup>.

وتوضح السيدة عائشة بنت أبى بكر - رضى الله عنها - أم المؤمنين، سر هذا الترتيب فى قولها عن تنزل القرآن الكريم "إنما نزل - أول ما نزل منه - سورة من المفصل، فيها ذكر الجنة والنار، حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام. ولو نزل أول شئ: لا تشربوا الخمر لقالوا: لا ندع الخمر أبداً، ولو نزل: لا تزنا لقالوا: لا ندع الزنا أبداً"<sup>(٢٧)</sup>.

وهكذا تنوعت - فى النصوص الشرعية - معانى الإسلام والإيمان وهى معان تتحد فى مضمونها العام

أحياناً، وربما تكاملت فى معانيها الخاصة أحياناً أخرى، كما سيتبين - إن شاء الله - بعد الفقرة التالية.

ثالثاً: آراء المتكلمين فى الإيمان:

يلاحظ الدارس لآراء المتكلمين فى بيان معنى الإيمان ومقوماته وعناصره أنهم يختلفون فيه اختلافاً كثيراً، حتى لقد نجد للفرقة الواحدة منهم آراء متعددة. قد تزيد على العشرة أحياناً، وذلك على حسب اختلاف زعمائهم أو انقسام فرقهم إلى فرق فرعية. ويطول بنا الأمر إن تتبعنا كل هذه الآراء المختلفة، ولهذا سنقتصر على إيراد ما يمثل أهم الآراء المثلة لها، وبخاصة الفرق الرئيسية منها.

أ - يذكر الأشعرى - فى المقالات - أن الشيعة اختلفوا فى الإيمان ما هو على ثلاث فرق، أولها وهم جمهور الرافضة يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام، فإذا أقر الواحد منهم بذلك وعرف فهو مؤمن مسلم، وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن. وبعضهم يزعمون أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان، ومن ترك شيئاً مما افترض الله عليه غير جاحد فليس بمؤمن، ولكن يسمى فاسقاً وهو من أهل الملة تحل مناقحته وموارثته<sup>(٣٨)</sup>. وأصحاب الرأى الأول يجعلون الإيمان هو الإقرار بالقلب، ولكنهم

يضيفون إلى ما يجب الإقرار به الإقرار بالإمام الذى هو ركن من أركان الإيمان عندهم؛ لأن الإمامة عندهم ليست متعلقة بمسألة سياسية، وليست مسألة من مسائل الفروع؛ بل إنهم نظروا إليها على أنها قضية أصولية، بل على أنها ركن الدين كما يقول الشهرستاني أو على أنها ركن الدين وقاعدة الإسلام كما يقول ابن خلدون<sup>(٣٩)</sup> أو كما يقول أبو جعفر الكلينى عن الإمامة إنها "زمام الدين، ونظام المسلمين" وهى "أس الإسلام النامى وفرعه السامى، وهى نظام الدين وعز المسلمين"<sup>(٤٠)</sup>. وهو يقول: "أما لو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وتصدق بماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولى الله فىوإليه... ما كان له على الله - عز وجل - حق فى ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان"<sup>(٤١)</sup>. أما أصحاب الرأى الثانى فلا يقصرون الإيمان على المعرفة والإقرار، بل يضيفون إلى ذلك القيام بسائر الطاعات، أى أن الإيمان ليس مجرد معرفة القلب وإقراره بل يدخل فيه فعل الجوارح أيضاً.

ب - وللزيدية أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب رأيان فى المسألة أيضاً: أولهما رأى أوائلهم والمتقدمين منهم، وهم بحسب تعبير الأشعرى: "يزعمون أن الإيمان المعرفة والإقرار واجتتاب ما جاء فيه الوعيد، وجعلوا واقعة ما جاء فيه الوعيد

كفرًا، وليس بشرك ولا جحود، بل هو كفر نعمة... "أما الرأي الثانى فهو رأى قوم من متأخريهم" وهم يزعمون أن الإيمان جميع الطاعات"، وليس ارتكاب كل ما جاء فيه الوعيد كفرًا" وقد "اجتمعت الزيدية كلها على أن أصحاب الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها، مخلدون أبدًا، لا يخرجون منها، ولا يغيبون عنها"<sup>(٣٢)</sup>.

ج - أما المرجئة فقد اختلفوا فى الإيمان ما هو اختلافًا بينًا، وظهرت لهم فيه آراء على حسب ما انقسمت إليه فرقته، وقد انقسموا على اثنتى عشرة فرقة، وقد ذهب أكثر هذه الفرق - مع فروق يسيرة، أو مع إجمال وتفصيل - إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان<sup>(٣٣)</sup>. وذهبت الجهمية منهم وهم أتباع جهم ابن صفوان أن الإنسان إذ أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا فى القلب دون غيره من الجوارح<sup>(٣٤)</sup>. وذهب بعض هؤلاء إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان، وهو التصديق، وعللوا ذلك بأن الإيمان فى اللغة هو التصديق<sup>(٣٥)</sup>. وممن يرى هذا رأى أصحاب محمد

ابن كرام الذين "يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شئ غير التصديق باللسان إيمانًا. وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان"<sup>(٣٦)</sup>.

ولا يحتاج مثل هذا رأى إلى مزيد تأمل لبيان ما فيه من البطلان والفساد، بل إن ذلك يظهر بأدنى نظر ويكفى فى رده أن نذكر قول الله عز وجل فى الكلام عن المنافقين: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ

الْآخِرُ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٨). وقد وصفهم القرآن - بعد ذلك - بمرضى القلوب وفساد الأعمال وسفاهة العقول، وعاقبهم الله - بسبب كفرهم ونفاقهم - بالاستهزاء بهم، والبقاء على ما هم فيه من الطغيان والضلال، وبخسارة صفقتهم وبوار تجارتهم، إلى صفات كثيرة أخرى<sup>(٣٧)</sup>. ثم حكم الله على هؤلاء المنافقين بأن لهم عذابا أليما، وبأنهم ﴿فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ (النساء: ١٤٥) وانظر الآية ١٢٨ وما بعدها من السورة نفسها) فكيف يكون هؤلاء مؤمنين لمجرد نطقهم باللسان، بل أن يكونوا مؤمنين على الحقيقة كما يقول



مجرد نطق اللسان، وكلاهما لا يقوم به دين، ولا يتحقق به إيمان.

د - وأما الإيمان عند الأشاعرة فهو - كما يقول أحد كبار أئمتهم وهو أبو بكر الباقلاني التصديق بالله تعالى، والعلم به، وهو يوجد بالقلب. وقد استدل لذلك بإجماع أهل اللغة على أن الإيمان في اللغة هو التصديق، وأن العرب الذين نزل القرآن بلغتهم لا يعرفون إيماناً غير ذلك، وقد دلت بعض آيات القرآن على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾

(يوسف: ١٧)، فوجب أن يكون الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة؛ لأن الله عز وجل ما غير لسان العرب ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله... وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك، بل أقر أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها دليل على أن الإيمان في الشرع هو الإيمان اللفوي " ثم أورد بعض الآيات وعلق عليها بقوله " فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات " (١٠). وينسب عبد القاهر البغدادي إلى أبي الحسن الأشعري أن الإيمان هو التصديق لله ولرسوله عليهم السلام في أخبارهم، ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفة (١١).

وبوضح الباقلاني علاقة هذا التصديق بالأعمال والتكاليف

وقد أضاف بعضهم إلى ما سبق مقالة أخرى، هي من أشهر ما ينسب إليهم وهي قولهم: إنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة (٢٨) وأنه لا يدخل النار أحد من أهل القبلة (٢٩). وهي مقالة تعارض ما تحدث به القرآن والسنة عما يستلزمه الإيمان من الطاعة لله وشرعه ورسوله، ووجوب عمل الصالحات وتفريق الإسلام بين المتقين والفجار ﴿أَمْ جَعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ جَعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ٢٨). ويقول تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (السجدة: ١٨). ويقول تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أَجْرَحُوا النَّسِيتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا تَحْكُمُونَ﴾ (٣٠) وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿ (الباقية ٢١ - ٢٢).

ثم إن أقوال المرجئة - في هذه المسألة - تهون من شأن الطاعة وتجريئ الناس على معاصي الله عز وجل، وتسهل لهم سبل الخروج من مقتضيات التكليف، وتصرفهم عن تحمل تبعاته، وبذلك تتمزق عرى الإيمان، ويتحول الأمر إلى مجرد المعرفة أو

الشرعية فيقول: واعلم أن محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله إله واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسول حق، وما يوجد من اللسان - وهو الإقرار - وما يوجد من الجوارح وهو العمل فإنما ذلك عبارة عما في القلب ودليل عليه ويجوز أن يسمى إيماناً حقيقة على وجه، ومجازاً على وجه. ومعنى ذلك أن العبد إذا صدق قلبه بما قلنا وأقر بلسانه وعملت جوارحه فهو المؤمن الحقيقي عند الله وعندنا. وأما من كذب بقلبه وأقر بالوحدانية بلسانه وعمل الطاعات بجوارحه، فهذا ليس بمؤمن حقيقة وإنما هو مؤمن مجازاً؛ لأن ذلك يمنع دمه وماله في أحكام الدنيا، لأنه مؤمن من حيث الظاهر، وهو عند الله غير مؤمن<sup>(٤٢)</sup>. ويكتمل هذا بالحديث عن المقصّر في الأعمال أو مرتكب الكبيرة، وفي ذلك يقول: "إن المصدق بجميع ما جاء به الرسول عليه السلام - إذا ترك صلاة أو صياماً أو زكاة أو قراءة في مواضع تجب فيه القراءة أو غير ذلك من الواجبات لا يوصف بالكفر بمجرد الترك، مع كمال التصديق وثباته عليه. وبالضد من ذلك لو فعل جميع الطاعات، أو أقر بجميع الواجبات وصدق بجميع ما جاء به الرسول إلا تحريم الخمر أو نكاح الأم، ولم يفعل واحداً منهما، فإنه يوصف بالكفر وانسلخ من الإيمان<sup>(٤٣)</sup>."

وأوضح كذلك أن نطق اللسان بالإيمان لا ينفع مع إصرار القلب على الكفر، وأن إقرار اللسان بالكفر لا يضر مع تصديق القلب<sup>(٤٤)</sup>. ويتضح من كلام الباقلاني، بل من كلام الأشاعرة عموماً أن تركيزهم كان منصباً على اعتقاد القلب، فهو الذي يصحح نطق اللسان، ويبرئ صاحبه من النفاق، ثم هو الذي يؤدي إلى قبول الأعمال عند الله تعالى، ولولاه لكانت هباءً منثوراً. وكان المقصد من وراء هذا التركيز على صحة يقين القلب وصدق اعتقاده دون جعل الأعمال ركناً من أركان الإيمان، بحيث تكون مساوية للتصديق والإقرار هو المخالفة لرأى الخوارج الذين يكفرون بالمعصية والذنب، ثم المخالفة لرأى المعتزلة الذين يقولون: إن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين، وأن ماله - إذا مات من غير توبة منها - هو الخلود في النار<sup>(٤٥)</sup>. وهذا يعنى أن للأعمال مكانها في تصديق هذا الإيمان والتعبير عنه، ولكنها لا تبلغ مبلغه ولا مكانته، ويتضح هذا من قول الباقلاني: "واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان، على ما جاء في الأثر، لأنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة، لأن من

أقر بلسانه، وصدق بقلبه وعمل بأركانها حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا من غير توقف ولا شرط، وحكمنا له أيضاً بالثواب في الآخرة وحسن المنقلب من حيث شاهد الحال، وقطعنا له بذلك في الآخرة، بشرط أن يكون في معلوم الله تعالى أن يحييه على ذلك ويميته عليه...<sup>(٤٦)</sup> والخلاف بين ما يقول به الباقلاني والأشاعرة، وما يقوله أهل الحديث في المسألة يكاد يكون خلافاً لفظياً، كما سيتضح فيما بعد.

هـ - ويقترب من هذا الرأي الذي قاله الأشاعرة قول الإمام أبي منصور الماتريدي (٢٢٣هـ) وأصحابه، فالإيمان عنده كما يثبت بأدلة القرآن، وبما جرى عليه اللسان، وبما عليه أهل الإيمان "هو التصديق، به تؤمن، وبذلك جرت أحكام القرآن في الحلال والحرام، وما به قيام العبادات والاشتراك في الجماعات"<sup>(٤٧)</sup>. وقد استنبط من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النمل: ١٠٦) أن الله عز وجل لم يجعل كفرًا باللسان إذا لم يكن عبارة عما في القلب، ومنع ذلك بإيمان القلب "فثبت أن القلب هو موضع الإيمان"<sup>(٤٨)</sup>. وقد رد على القائلين بأن الإيمان هو الإقرار باللسان ردًا مطولاً<sup>(٤٩)</sup> وبين في رده عليهم أن الإيمان عقد ودين، وأن موضع ذلك هو

القلوب، وكذلك المذاهب، إضافة إلى أن الإيمان في اللغة هو التصديق، وحقيقته ما لا يحتمل القهر والجبر، وذلك إنما يكون في القلب؛ إذ لا يجري عليه سلطان أحد من الخلق<sup>(٥٠)</sup>. ثم أن الخطاب بالإيمان يلزم بالعقول، ويعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر، وذلك عمل القلوب، فمثله الإيمان<sup>(٥١)</sup>. ولم يقتصر في عرضه لرأيه على نقد هذا الرأي، بل إنه قام كذلك بنقد آراء المعتزلة والخوارج والكرامية وغيرهم، وهو يذكرهم بأسمائهم، ويورد من الآيات ما يتضمن الرد عليهم<sup>(٥٢)</sup>. ومما قاله في الرد على المعتزلة والخوارج فيما أطلقوه من أحكام على مرتكب الكبيرة ما أورده من الآيات التي ثبت بها أنه "لا يزول اسم الإيمان بكل ذنب... وفي ذلك نقض على المعتزلة في إزالتهم اسم الإيمان بكل ذنب، ليس بمغفور لصاحبه حتى يستغفر، ونقض على الخوارج بما ذكرنا"<sup>(٥٣)</sup>. ثم ذكرت آيات أخرى تطالب المؤمنين بالتوبة (النور: ٣١، والتحريم: ٨) ثم قال: فالزمهم التوبة مع إثبات الإيمان، وأخبر أنه بالتوبة يغفر لهم. ومن ذلك وجهان: أحدهما على المعتزلة في إزالتهم اسم الإيمان في كل ذنب لا يغفر عندهم إلا بالتوبة... وعلى الخوارج بتسميتهم (أصحاب المعاصي والذنوب)

كفرة وأهل شرك<sup>(٥٤)</sup>.

ويسوقنا الكلام عن الماتريدى إلى الكلام عن الإمام أبى حنيفة النعمان، رحمة الله (١٥٠ هـ).

والإمام أبو حنيفة هو شيخ الماتريدى فى المذهب<sup>(٥٥)</sup>. وقد نسبته الإمام الأشعرى إلى الإرجاء، وذكره ضمن فرق المرجئة وقال عنه وعن أصحابه أنهم "يزعمون أن الإيمان: المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله فى الجملة، دون التفسير"<sup>(٥٦)</sup> وقال من بعده عبد القاهر البغدادى: "وروى عن أبى حنيفة أنه قال: الإيمان هو المعرفة والإقرار"<sup>(٥٧)</sup>. ولعل عدم ذكر الأعمال ركناً من أركان الإيمان أو شرطاً من شروطه هو الذى أدى إلى نسبة الإمام أبى حنيفة إلى الإرجاء، وأن يذكر ضمن المرجئة، مع أن رأيه لا يختلف - فى هذه المسألة - عن رأى كثير من أصحاب الفرق التى تقول بمثل رأيه أو قريب منه دون أن توصف بالإرجاء. وقد فسر الماتريدى هذه النسبة بأنها جاءت من يرون الإيمان جامعاً للخيرات كلها، وهذا - فى رأيه - مما لا يحتمله اللسان ولا العقل<sup>(٥٨)</sup>. ثم نقل عن أبى حنيفة ما يدل على مراده بالإرجاء عندما سئل "مم أخذت الإرجاء؟ فقال: من فعل الملائكة، حيث قيل لهم: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ﴿٥٩﴾

(البقرة: ٣١) إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر فى ذلك إلى الله، وكذلك الحق فى أصحاب الكبائر، إذ معهم خيرات، الواحدة منها لو قبلت بجميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها فلا يحتمل أن يحرم صاحبها، ويخلد فى النار ولكن يربحاً أمره إلى الله فإن شاء عفا عنه، إذا هو لم يحرمه عند فعله معرفته، ومعاداة أعدائه له، وتعظيم أوليائه، فعند شدة حاجته إلى عفوهم وإحسانه يربحوا ألا يحرمه"<sup>(٥٩)</sup>. ويعلق الماتريدى قائلاً: إن هذا النوع من الإرجاء حق<sup>(٦٠)</sup> وهو محقق فى هذا؛ لأن هذا هو الموافق لما تضمنته آيات الكتاب الكريم من مثل تعالى: ﴿قُلْ يَبْعَادَى الَّذِينَ اسْتَرْفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: ٥٣) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾

(النساء: ٤٨، ١١٦). وقوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ

اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ

إِنْ شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا

رَحِيمًا ﴿٦١﴾ (الأحزاب: ٢٤) والقائل وهو

موافق كذلك لكثير من الأحاديث

النبوية التى تتحدث عن رحمة الله

وعفوه عن عصاة الموحدين حتى لا يتبقى في النار إلا من حبسهم القرآن الكريم وهم الكافرون والمشركون والجاحدون<sup>(٦١)</sup>. ومن يقول بهذا الرأي لا يهدر الأعمال بل يدعو إلى رعايتها والمحافظة عليها ولكنه لا يجعلها ركناً حتى لا يقع في مثل قول الخوارج الذين حكموا بالكفر على مرتكب الكبيرة، أو مثل قول المعتزلة الذين جعلوه في منزلة بين المنزلتين؛ وقالوا بخلوده في النار، إذا مات من غير توبة. ومن هنا ظهر القول بتقسيم الإرجاء إلى إرجاء السنة وإرجاء البدعة، وممن أشار إلى ذلك الشهرستاني في حديثه عن المرجئة من أصحاب غسان الكوفي، الذي نسب إلى الإمام أبي حنيفة مثل قوله هو في الإرجاء. وقد علق الشهرستاني على ذلك بقوله: "ومن العجب أن غسان كان يحكى عن أبي حنيفة - رحمه الله - مثل مذهبه ويعده من المرجئة. ولعله كذب، ولعمري كان يقال لأبي حنيفة وأصحابه: مرجئة السنة، وعدّه كثير من أصحاب المقالات من جملة المرجئة" ثم قدّم تفسيراً لهذا قائلًا: "ولعل السبب فيه أنه لما كان يقول: الإيمان هو التصديق بالقلب، وهو لا يزيد ولا ينقص ظنوا أنه يؤخر العمل عن الإيمان" ثم يدافع عنه قائلًا: "والرجل مع تحرجه في العمل كيف يفتى بترك العمل" ثم

يقدم تفسيراً آخر يذكر فيه "أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً، وكذلك الوعيدية من الخوارج" ثم ينتهي إلى القول بأنه "لا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريق المعتزلة والخوارج"<sup>(٦٢)</sup>. ومن هذا الذي قاله الماتريدي والشهرستاني يتضح أنه ليس هناك خلاف جوهرى بين رأى أبى حنيفة ورأى السلف، بل إن الخلاف لفظى كما يقول ابن تيمية أو صورى كما يقول سليل ابن أبى العز الحنفى<sup>(٦٣)</sup>

ز - أما المعتزلة فقد اختلف قولهم في الإيمان على ستة أقوال كما يقول الأشعري، وأكثر هذه الأقوال يرى أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها، وبعضهم يهتم عند ذكره للإيمان بما يناقضه ويعارضه كإبراهيم النظام وآخرين، وهؤلاء ذهبوا إلى أن الإيمان اجتناب الكبائر، واجتناب ما فيه الوعيد عندهم وعند الله تعالى باجتناب كل كبيرة. وبعضهم كهشام الفوطى قسم الإيمان إلى نوعين: إيمان بالله وإيمان لله، فالإيمان بالله ما كان تركه كفراً بالله كالتوحيد، والإيمان لله وهو نوعان أيضاً، فمنه ما يكون تركه كفراً، ومنه ما يكون تركه فسقاً

ليس بكفر نحو الصلاة والزكاة، فمن ترك شيئاً من هذا القسم ينظر في حال صاحبه "فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر. ثم قد يكون منه - زيادة على ما سبق - ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق" وذهب بعضهم إلى أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله - سبحانه - على عباده، وأن النوافل ليست بإيمان، أى ليست من جوهر الإيمان، وأن كل خصلة من الخصال التى افترضها الله سبحانه فهى بعض إيمان لله، وهى أيضاً إيمان بالله<sup>(٦٤)</sup>.

ويمكن القول بأن هذه الأقوال - على اختلافها - تتفق على أن الأعمال جزء من الإيمان، وركن من أركانه، وأن الإخلال بالفرائض والنوافل أو بالفرائض وحدها يمس جوهر الإيمان، وهو يخرج من فعله من الإيمان إلى الكفر، أو من الإيمان إلى الفسق الذى يحكم على صاحبه عند جمهورهم بأنه ليس بمؤمن ولا كافر، وتجعله فى منزلة بين المنزلتين<sup>(٦٥)</sup>. وهذا هو المبدأ الذى انفردوا به عن غيرهم من الفرق الكلامية بل وعامة المسلمين، إلا من أخذ بقول المعتزلة فى المسألة، وقد كان هو السبب الذى أدى إلى نشأة المعتزلة بعد الخلاف الذى تم بين واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد مع

الحسن البصرى - رحمه الله - حول الحكم على مرتكب الكبيرة<sup>(٦٦)</sup>.

ح - وأما قول أصحاب الحديث وأهل السنة فى الإيمان فهو - بحسب تعبير الإمام الأشعرى "قول وعمل"<sup>(٦٧)</sup> وقد ذكر الأشعرى - بعد أن سرد جملة أقوالهم "وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب"<sup>(٦٨)</sup>. وإن كان يلاحظ أنه - وهو يتحدث عن هذه المسألة فى كتاب اللمع - ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالله، استناداً إلى اللغة التى أنزل الله بها القرآن، ولذا وجب أن يكون الإيمان هو ما كان عند أهل اللغة إيماناً وهو التصديق<sup>(٦٩)</sup>. ومن قبل ذهب أهل السنة وأئمة المحدثين والفقهاء أن الإيمان نية وقول وعمل<sup>(٧٠)</sup> أو أنه: تصديق واعتقاد بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان<sup>(٧١)</sup>. وينقل ابن تيمية عن أبى القاسم الأنصارى شيخ الشهرستانى فى شرح الإرشاد للجوينى بعد أن ذكر قول أصحابه الأشاعرة "وذهب أهل الأثر إلى أن الإيمان جميع الطاعات: فرضها ونفلها... وهذا قول مالك بن أنس، إمام دار الهجرة، ومعظمهم أئمة السلف - رضوان الله عليهم أجمعين - وكانوا يقولون: الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان وعمل بالأركان"<sup>(٧٢)</sup>.

ويزيد عب القاهر البغدادى الأمر تفصيلاً، فيقول مبيناً رأى أصحاب

الحديث: "إن الإيمان جميع الطاعات: فرضها ونفلها. وهو على ثلاثة أقسام: قسم منه يخرج (صاحبه) به من الكفر، ويتخلص به من الخلود في النار، إن مات عليه وهو معرفته بالله تعالى وبكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله... واعتقاد سائر ما تواترت به الأخبار الشرعية. وقسم منه يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه ويتخلص به من دخول النار، وهو أداء الفرائض، واجتناب الكبائر. وقسم منه يوجب كون صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب، وهو أداء الفرائض مع النوافل مع اجتناب الذنوب كلها" (٧٣) وقد ارتضى بعض الأشاعرة هذا الرأي (٧٤). ومنهم أبو بكر البيهقي الذي أورد بعض الآيات القرآنية، مستنبطاً منها أن المؤمنين هم الذين جمعوا ما في هذه الآيات من الأعمال التي يقع بعضها في القلب، وبعضها باللسان، وبعضها بهما وسائر البدن، وبعضها بهما أو بأحدهما وبالمال (٧٥). وقد قدم تقسيماً ثلاثياً للإيمان يختلف عن هذا الذي قدمه البغدادى، لاختلاف زاوية النظر. ويوضح هذا بقوله "وبهذه الآية (٧٦) وما فى معناها من الكتاب والسنة ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن اسم الإيمان يجمع الطاعات فرضها ونفلها، وأنها على ثلاثة أقسام، فقسم يكفر

بتركه، وهو اعتقاد ما يجب اعتقاده والإقرار بما اعتقده، وقسم يفسق بتركه أو يعصى، ولا يكفر به، إذا لم يجحده، وهو فروض الطاعات كالصلاة والزكاة... واجتناب المحارم. وقسم يكون بتركه مخطئاً تاركاً للأفضل غير فاسق ولا كافر، وهو ما يكون من العبادات تطوعاً" (٧٧).

ويتضح من التعريفات والتقسيمات السابقة أن الإيمان يتضمن ثلاثة عناصر متكاملة، تمثل الإيمان الكامل الذى يوصل صاحبه إلى مرضاة الله وجنته، وهذه العناصر هى النطق للشهادتين باللسان، ثم الاعتقاد بالقلب والإقرار به لركن العقائد من هذا الإيمان ثم العمل بالخوارج والأركان، وهو بمثابة التصديق لنطق اللسان واعتقاد القلب. والقسم الأوسط الخاص بالاعتقاد هو أهمها جميعاً، وهو أساس عقولها، وسبيل النجاة من النفاق الذى يخرج صاحبه من دائرة الإيمان إلى دائرة الكفر، ويجعله مستحقاً لأشد العذاب.

ولقد يدل النظر المتعجل إلى هذا الرأى على أنه شبيه ببعض ما ذكرناه عن بعض الفرق الأخرى كالمعتزلة، أو ببعضها الآخر كالخوارج الذين قالوا هم والمعتزلة يرجعون الإيمان إلى جميع الفرائض، مع ترك الكبائر (٧٨) غير أن النظر الفاحص يدل على وجود فارق

مهم ينصب على قسم أعمال الجوارح التي لا يُكفرُ أهل الحديث من وقع فيها بالذنب أو لا يكفرون بكل ذنب، بل يعدون أمقصر فيها مؤمناً عاصياً، وهم يدعونه لمشيئة الله تعالى، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه، فإذا عذبه لا يخلده في النار، أما الخوارج فإنهم يحكمون على مرتكب الكبيرة بالكفر أى أنهم يجعلون الأعمال مساوية للاعتقاد، ويقرب من رأيهم رأى المعتزلة الذين يحكمون على مرتكب الكبيرة بأنه فى منزلة بين المنزلتين، وأنه يخلد فى النار إذا مات من غير توبة، ويشير ابن تيمية إلى هذا الفارق المهم بقوله: وقول المعتزلة والخوارج أقرب إلى قول السلف من قول الجهمية، لكن المعتزلة والخوارج يقولون بتخليد العصاة. وهذا أبعد عن قول السلف من كل قول. فهم أقرب فى الاسم، وأبعد فى الحكم<sup>(٧٩)</sup>.

وإذا كان رأى السلف وأهل الحديث أبعد فى الحكم من قول المعتزلة والخوارج فإن رأى الأشاعرة والماتريدية يقترب منه قريباً كبيراً؛ لأن جانب العمل غير مهمل عندهم، ولكنه عندهم أقرب إلى أن يكون شرطاً أو ثمرة ونتيجة لا ركناً، ولهذا لا يستغرب عندهم أن يتفق حكمهم جميعاً على مرتكب الكبيرة ثم لا يستغرب عند بعض أئمتهم كالباقلانى أن يقال: إن

الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان<sup>(٨٠)</sup>. والأولى بنا إثارة ما يؤدى إلى الوفاق، واجتماع الكلمة بدلاً من الجنوح إلى التعصب والتحزب والخلاف. وقد انتهى الأمر ببعض الناظرين فى المسألة إلى أن الاختلاف الواقع فيها هو اختلاف صورى أو لفظى كما سبق القول "فإن كون أعمال الجوارح لازمة لإيمان القلب أو جزءاً من الإيمان مع الاتفاق على أن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان، بل هو فى مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه نزاع لفظى لا يترتب عليه فساد اعتقاد"<sup>(٨١)</sup>.

ومن قبل قال ابن تيمية فى الكلام عن الإيمان: "وأما الإيمان فأصله تصديق وإقرار ومعرفة، فهو من باب قول القلب المتضمن عمل القلب، والأصل فيه التصديق، والعمل تابع له"<sup>(٨٢)</sup>. هذا والله أعلم.

رابعا: علاقة الإسلام بالإيمان:

تبين مما سبق أن الإسلام قد يأتى بمعنى عام يقصد به جملة الدين بما فيه من العقائد والأخلاق والأعمال، وقد يأتى بمعنى خاص يقصد به الأعمال الظاهرة كالعبادات ونحوها، وعلى هذا النحو جاء الإيمان فى نصوص القرآن والسنة، فهو عام فى بعضها وخاص باعتقاد القلب فى بعضها الآخر. وبناء على المعنى المراد



لكل منهما تتحدد العلاقة بينهما فإذا كانا بالمعنى العام<sup>(٨٢)</sup>، فهما شيء واحد، كما تدل على ذلك بعض آيات القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الذاريات ٣٥-٣٦)، وكالآيات التي وصفت سحرة فرعون لما رأوا الآية التي أظهرها الله على يد موسى عليه السلام بالإسلام أحيائاً وبالإيمان أحيائاً أخرى، فمن الأولى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِغَايَتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (الأعراف: ١٢٦)، والآية تجمع بين الإيمان والإسلام، ومن الثانية التي وصفوا فيها بالإيمان قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطِيئَاتِنَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ٥١).

وكذلك جاء وصف الحواريين أصحاب عيسى عليه السلام بالإسلام والإيمان جميعاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَكَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٥٢) وانظر الآية: ١١١ من سورة المائدة. وإذا كانت هذه الآيات تدل على وحدة الدلالة فيهما، إذا كانا

بهذا المعنى العام، وكان كل منهما مستكماً لعناصر الدين؛ فإن كلا منهما يدل على الآخر ويتضمنه إذا جاء منفرداً عن صاحبه<sup>(٨٣)</sup>. أما إذا اجتمعا فإن كلا منهما يكون دالاً على معنى خاص به، فالإسلام ينصرف للأعمال الظاهرة، والإيمان يتصرف لعقائد القلوب، ومن أمثلة اجتماعها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...﴾ (الأحزاب: ٣٥) وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

(الحجرات: ١٤). وإنما كان ذلك كذلك "لأن القوم كانوا صدقوا بألسنتهم، ولم يصدقوا قولهم بفعلهم، ف قيل لهم: قولوا أسلمنا؛ لأن الإسلام قول، والإيمان قول وعمل"<sup>(٨٤)</sup>. ومن أمثله ما جاء في حديث جبريل عليه السلام فيما تحدث به النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان<sup>(٨٥)</sup>. ومن ذلك ما رواه الطبري عن عامر بن سعد عن أبيه قال: أعطى النبي ﷺ رجلاً، ولم يعط رجلاً منهم شيئاً، فقال سعد: يا رسول الله أعطيت فلاناً وفلاناً ولم تعط فلاناً شيئاً وهو مؤمن، فقال النبي ﷺ: أو مسلم، حتى أعادها سعد ثلاثاً والنبي ﷺ يقول: أو مسلم<sup>(٨٦)</sup>. وتبدأ الرابطة الدينية بالشهادة وهي من أعمال الإسلام، ثم

تتغلغل في القلب ليتأسس الإيمان، ثم تتوالى الأعمال ليكتمل بناء الإسلام والإيمان ثم يكون الترقى - بعد ذلك - إلى مقام الإحسان الذي قال عنه الرسول ﷺ في حديث جبريل "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك". وقد قال مالك بن دينار (١٢٠ هـ): "الإيمان يبدأ في القلب ضعيفاً ضئيلاً كالبقلة، فإن تعاوده صاحبه فسقاه بالعلوم النافعة والأعمال الصالحة وأماط عنه الدغل"<sup>(٨٨)</sup>. وما يضعفه ويوهنه أوشك أن ينمو ويزداد، ويصير له أصل وفروع، وثمره وظل، إلى ما لا يتناهى حتى يصير أمثال الجبال وإن أهمله صاحبه ولم يتعاوده جاءه عنز فالتهمها، أو صبى فذهب بها، أو أكثر عليها الدغل أو أهلكها أو أبيسها، كذلك الإيمان"<sup>(٨٩)</sup>.

#### خامساً: زيادة الإيمان ونقصه:

لخص عبد القاهر البغدادي هذه المسألة بقوله: كل من قال إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه، وأما من قال أنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه"<sup>(٩٠)</sup>.

ويمكن القول هنا إن المعتزلة والخوارج وأهل الحديث يقولون - مع ما أوضحناه من الفروق بينهم - إن

الطاعات والأعمال كلها من الإيمان، ومعنى ذلك أنهم جميعاً يقولون بزيادة الإيمان ونقصه، وهذا إنما يصدق على رأى أهل الحديث ومن قال بقولهم، لكنه لا يصدق على الخوارج والمعتزلة؛ لأن النقص عندهم يخرج صاحبه من الإيمان إلى الكفر أو إلى المنزلة بين المنزلتين. ثم إن الذين فسروا الإيمان بالتصديق منعوا من الزيادة أو النقص فيه؛ وذلك لأن التصديق متى انخرم منه شيء بطل الإيمان. ويشرح الباقلاني ذلك بأن المصدق بجميع ما جاء به الرسول عليه السلام إذا ترك صلاة ونحوها لا يوصف بالكفر بمجرد الترك، مع كمال التصديق وثباته عليه. وبالضد من ذلك لو فعل جميع الطاعات وأقر بجميع الواجبات، وصديق بجميع ما جاء به الرسول إلا تحريم الخمر أو نكاح الأم، ولم يفعل واحداً منهما فإنه يوصف بالكفر، وانسلخ من الإيمان، ولا ينفع جميع ذلك مع انخرام تصديقه في هذا الحكم الواحد، ومعنى ذلك أنه يجوز نقص الإيمان وزيادته من طريق الأقوال والأفعال، ولا يجوز من طريق التصديق"<sup>(٩١)</sup>.

على أن الآيات الواردة في القرآن تدل على زيادة الإيمان، وإذا قبل الزيادة فإنه يقبل النقص، من هذه

الآيات قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ (الأنفال: ٢) وقوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴾ (آل عمران: ١٧٣) وقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ (الفتح: ٤) إلى آيات أخرى<sup>(٩٢)</sup>.

وبناء على هذه الآيات جاءت أقوال كثيرة للصحابة والتابعين الذين كثر كلامهم في هذا المعنى، ومن هؤلاء عمر بن الخطاب الذي كان ربما يأخذ بيد الرجل والرجلين من أصحابه فيقول: قم بنا نزداد إيماناً<sup>(٩٣)</sup>. ومعاذ الذي كان يقول للرجل من إخوانه: اجلس بنا فلنؤمن ساعة، فيجلسان فيذكران الله ويحمدانه<sup>(٩٤)</sup>، وعمير بن حبيب بن خماشة الذي قال: الإيمان يزيد وينقص. قيل فما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا ربنا وخشيناه ذلك زيادته، وإذا غفلنا ونسينا وضعفنا ذلك نقصانه<sup>(٩٥)</sup>.

ويمكن القول بأن الإيمان بمعنى التصديق يزيد بزيادة الأدلة كما يزيد

بحضور القلب وخشوعه، وقربه من الله، وأنسه به، والهيبة لمقامه، كما يزيد بزيادة لطف الله به، وإغاثته له، وقضاء حوائجه. وترادف نعمه، وصرف البلاء عنه. وهذا كله يوقظ القلب، ويجعل مشاعر الإيمان فيه تزداد قوة، على نحو ما يحدث عند الخشوع في قراءة القرآن، والإلحاح في الدعاء عند نزول البلاء، والمناجاة في الأسحار ونحو ذلك من المواطن الشريفة، والأحوال التي يتجلى فيها الإخلاص واليقين.

سادساً: الاستثناء في الإيمان<sup>(٩٦)</sup>:

ذهب فريق من أهل الكلام إلى أنه لا يصح الاستثناء في الإيمان في الحال، وإنما يصح الاستثناء إذا تعلق الأمر بالمستقبل، وذهب بعضهم إلى عدم جواز مثل هذا الاستثناء؛ لأن الله تعالى لم يأمرنا بإيمان ينقطع، وإنما أمرنا بإيمان يدوم إلى آخر العمر<sup>(٩٧)</sup>. ولهذا لم ير بعض الصحابة والتابعين ممن ظهرت في عهدهم هذه المسألة أن يقول أحدهم: أنا مؤمن، وقد قال ابن مسعود عندما سئل عن إيمانه: "اللهم إن كنت مؤمن السريرة مؤمن العلانية أنا مؤمن"<sup>(٩٨)</sup>. ولما قيل لأحد التابعين: أن أناساً من أهل الصلاح يعيبون على أن أقول: أنا مؤمن. قال: لقد خبت وخسرت إن لم تكن مؤمناً<sup>(٩٩)</sup>.

وقد خشى هؤلاء على أنفسهم أن

يمكن أن يدل عليه ذلك من تزكية النفس، وهى منهى عنها: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (النجم: ٢٢) ثم إنه لا يعلم ما الذى ستنتهى إليه المصائر ففعل أحدهم أن يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وقد يكون الأمر على العكس<sup>(١٠٠)</sup>. ولذلك كان أحدهم يتورع أن يقول عن نفسه إنه مؤمن، ويرى من كمال الأدب مع الله أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله. ويقول أبو عبيد القاسم بن سلام: " وإنما كراحتهم عندنا أن يبتوا الشهادة بالإيمان مخافة ما أعلمتكم... من التزكية والاستكمال عند الله، وأما على أحكام الدنيا فإنهم يسمون أهل الملة جميعاً مؤمنين؛ لأن ولايتهم وذبائحهم وشهاداتهم ومناكحتهم

وجميع سننهم إنما هى على الإيمان. ولهذا كان الأوزاعى يرى الاستثناء وتركه واسعين<sup>(١٠١)</sup>. وقد اجتهد الحسن البصرى فى تفصيل المسألة، فقد قيل له: يا أبا سعيد: أمؤمن أنت؟ فقال له: الإيمان إيمانان، فإن كنت تسألنى عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والجنة والنار والبعث والحساب فأنا به مؤمن. وإن كنت تسألنى عن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ إلى قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: ٢ - ٤) فوالله ما أدرى أنا منهم أو لا<sup>(١٠٢)</sup>. وهو قول يجمع بين الصدق فى بيان ما هو عليه فى الحال والتواضع والتسليم لله فيما يكون.

والحمد لله أولاً وآخراً..

أ.د. عبد الحميد عبد المنعم مذكور

## الهوامش:

- (١) ابن منظور: لسان العرب، طبع دار المعارف، مادة سلم.
- (٢) نفس للمرجع السابق.
- (٣) أبو البقاء الكفوى: الكليات، تحقيق د/عدنان درويش، والأستاذ محمد المصرى، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٣/٢، مادة الإيمان ص ٢١٧.
- (٤) سنن الدارمى، باب ما يتقى من تفسير حديث النبى ﷺ وقول غيره عند قوله ١١٥/١، ١١٦، ورواه الإمام أحمد بلفظ: "ولو كان موسى حيًا ما وسعه إلا اتباعي". مسند أحمد ٣٨٧/٢.
- (٥) صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة الشعب، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ ٣٦٧/١، وارجع إلى تفسير ابن كثير فى تفسير الآية ٨٢ من سورة آل عمران، طبعة الشعب ٥٦/٢.
- (٦) موطأ الإمام مالك بن أنس، تصحيح وتخريج الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة الشعب، كتاب الحدود، باب ما جاء فى الرجم ص ٥١٥.
- (٧) سنن الترمذى: أبواب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة ١٣/١ ومسند أحمد ١٢٦/٤، ١٥٣/٥، ١٦٢، وتفسير ابن كثير ٢٤٩/٣، وانظر حديث العرباض بن سارية فى سنن ابن ماجه، المقدمة ١٦/١.
- (٨) الراغب الأصفهاني: المفردات فى غريب القرآن، إعداد وإشراف د/محمد أحمد خلف الله. مكتبة الأنجلو المصرية ط ١٩٧٠، ص ٣٥١.
- (٩) صحيح مسلم، بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان... ١٢٨/١ - ١٣٥ وقد رواه عن عمر وأبى هريرة، والمشهور تقديم الإسلام، ومنها رواية عند مسلم فى الباب نفسه ١٣٧/١ - ١٢٩ ورواية عند البخارى، طبع إستانبول. باب الإيمان، باب سؤال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة... ١٨/١ وهى عن أبى هريرة.
- (١٠) مسند أحمد ١٣٤/٣، ١٣٥، والإيمان للحافظ أبى بكر بن أبى شيبه، نشر ضمن أربع رسائل، بتحقيق الشيخ محمد ناصر الألبانى، دار الأرقم، الكويت، ص ٥.
- (١١) ابن منظور: لسان العرب، طبعه دار المعارف، مادة أمن ج ١ ص ١٤٠ وما بعدها.
- (١٢) أبو البقاء الكفوى: الكليات، تحقيق د/عدنان درويش، ومحمد المصرى، مؤسسة الرسالة، بيروت ط ١٩٩٣/٢ مادة الإيمان ص ٢١٢.
- (١٣) السابق ٢١٢.
- (١٤) ابن منظور: لسان العرب، مادة أمن.
- (١٥) الكليات مادة الإيمان ص ٢١٣.
- (١٦) وردت كلمة الإيمان بمعنى الصلاة فى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣) = أى صلاتكم كما جاء فى كتب التفسير، كذلك جاء فى بعض إضافة الفرائض كالصلاة والزكاة وأداء الخمس من المغنم إلى الإيمان، وكأن الإيمان عندئذ بمعنى الإسلام. ومن ذلك ما جاء فى حديث الرسول ﷺ لو فد عبد القيس. ارجع مثلاً إلى الترمذى أبواب الإيمان باب ما جاء فى إضافة الفرائض إلى الإيمان ١٢١/٣، ١٢٢، وجامع الأصول ٢٢٤/١ - ٢٢٦.
- (١٧) انظر الراغب الأصفهاني: المفردات فى غريب القرآن، بعناية د/محمد أحمد خلف الله، الأنجلو المصرية ١٩٧٠ مادة أمن ص ٣١، وانظر مادة صبا ص ٤٠٥.
- (١٨) الحديث بتمامه فى صحيح مسلم وفى صحيح البخارى، وقد سبق تخريجه.

- ( ١٩ ) أخرجه الحافظ أبو بكر بن أبي شيبة في كتابه: الإيمان بتحقيق الألبانى ، دار الأرقم ، الكويت ص ٣ وهامش ١ بها، وأخرجه الترمذى بنحوه في كتاب أبواب القدر ، باب ما جاء فى الإيمان بالقدر خيره وشره ٣/٣٠٦ ، ٣٠٧ وجامع الأصول لابن الأثير ١/٢٢٨.
- ( ٢٠ ) انظر مثلا البقرة ، ٣ ، ٤ ، وآل عمران ١٣٣ - ١٣٥ ، ومادة وقى فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- ( ٢١ ) صحيح البخارى ، كتاب الإيمان ، باب أمور الإيمان ، ٨/١.
- ( ٢٢ ) صحيح مسلم بشرح النووي: كتاب الإيمان ، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء ١/٢٠٨ - ٢١٠ ، ومسند أحمد ٢/٤٤٥. وقد خصصت كتب كاملة لبيان هذه الشعب ، منها كتاب المنهاج فى شعب الإيمان للحليمى ، وشعب الإيمان للبيهقى.
- ( ٢٣ ) صحيح البخارى ، كتاب الإيمان ، باب أمور الإيمان ٨/١.
- ( ٢٤ ) السابق ٧/١ وما بعدها.
- ( ٢٥ ) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/٣٥٥.
- ( ٢٦ ) صحيح البخارى كتاب التوحيد ، باب ما جاء فى دعاء النبى ﷺ إلى توحيد الله تبارك وتعالى ٨/١٦٤ ، وقد أخرجه مسلم بروايات متعددة فى كتاب الإيمان ، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام ١/١٦٦ - ١٦٩ ، ومسند أحمد ١/٢٣٣.
- ( ٢٧ ) صحيح البخارى ، كتاب فضائل القرآن ، باب تأليف القرآن ٦/١٠٠ ، ١٠١.
- ( ٢٨ ) الأضرعى: مقالات الإسلاميين ، طبعة الشيخ محمد محبى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية ط ٢/١٩٦٩ ، ج ١/١٢٥ ، ٢٦.
- ( ٢٩ ) انظر الشهورستانى: الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ١٣١٧ هـ ، ١/١٩٥ ، ومقدمة ابن خلدون طبعة الشعب ص ١٧٥ ، ١٧٦.
- ( ٣٠ ) الكليني: الأصول من الكافى ، طبع المكتبة الإسلامية طهران ١٣٨٨ هـ ج ١/١٥٥ ، ١٥٦.
- ( ٣١ ) السابق ٢/١٥ ، ١٦ ، ١٧ - ١٩ ومواطن أخرى كثيرة.
- ( ٣٢ ) مقالات الإسلاميين ١/١٤٩.
- ( ٣٣ ) انظر: مقالات الإسلاميين ١/٢١٣ وانظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازى، مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٧ ص ١٠٨ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/٤٧ ، ٤٨ ، والملل والنحل ١/١٩٠.
- ( ٣٤ ) مقالات الإسلاميين ١/٢١٤.
- ( ٣٥ ) السابق ١/٢١٧.
- ( ٣٦ ) السابق ١/٢٢٣.
- ( ٣٧ ) راجع الآيات ٩ وما بعدها إلى الآية ٢٠ من سورة البقرة.
- ( ٣٨ ) انظر: مقالات الإسلاميين ١/٢٨٨ ، واعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٠٨ ، وفتاوى ابن تيمية ١٣/٤٧ ، ٤٨ ، والملل والنحل ١/١٩٠.
- ( ٣٩ ) المقالات فى الموضع السابق.
- ( ٤٠ ) الباقلانى: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية ، ط ١/١٩٨٧ - ٣٨٩ ، ٣٩٠.
- ( ٤١ ) عبد القاهر بن طاهر البغدادي: أصول الدين ، تصوير دار الكتب العلمية - بيروت.
- ( ٤٢ ) الباقلانى: رسالة الحرة ، المسماة بالإنصاف ص ٥٥.
- ( ٤٣ ) السابق: ٥٧.

- ( ٤٤ ) انظر السابق ٥٦ .
- ( ٤٥ ) انظر مقالات الإسلاميين ١/١٦٨ ، ٣٣١ .
- ( ٤٦ ) رسالة الحرة المسماة بالإنصاف ص ٥٦ .
- ( ٤٧ ) أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد ، نشرة د. فتح الله حليف ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، د. ت ص ٣٣٢ .
- ( ٤٨ ) انظر السابق ٣٧٥ .
- ( ٤٩ ) السابق ص ٣٧٣ وما بعدها .
- ( ٥٠ ) السابق ٣٧٧ وفي النص غموض لم يكشفه التحقيق ، وقد اجتهدنا في استخلاص هذا المعنى منه .
- ( ٥١ ) السابق ٣٧٨ .
- ( ٥٢ ) انظر السابق ٣٢٦ وما بعدها ، ٣٣٢ وما بعدها ، ٣٧٣ وما بعدها ، ٣٨٠ وما بعدها .
- ( ٥٣ ) كتاب التوحيد ٣٢٦ .
- ( ٥٤ ) التوحيد ٣٢٦ ، ٣٢٧ وما بعدها وص ٣٥٤ ، وانظر: المواضع السابقة في الهامش الأسبق .
- ( ٥٥ ) انظر: شرح العقائد النفسية للتفتازاني ، طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ ص ١٧ ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى ، حيدر آباد ٣٢٩ هـ ٢/٢١ ، ٢٢ .
- ( ٥٦ ) انظر مقالات الإسلاميين ١/٢١٩ - ٢٢١ .
- ( ٥٧ ) أصول الدين ٢٤٩ .
- ( ٥٨ ) انظر كتاب التوحيد ٣٨١ ، ٣٨٢ .
- ( ٥٩ ) كتاب التوحيد ٣٨٢ ، ٣٨٣ .
- ( ٦٠ ) السابق ٣٨٣ .
- ( ٦١ ) انظر مثلاً الأحاديث الواردة في فتح الباري ( طبعة الريان ) ، الأرقام ٩٩ ، ٣٤٨ ، ٦١٤ ، ٤٧١٢ ومواطن أخرى ، وصحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار ١/٤٥٦ - ٤٨١ .
- ( ٦٢ ) الشهرستاني: الملل والنمل ١/١٨٨ ، ١٨٩ .
- ( ٦٣ ) انظر: لابن تيمية: الإيمان ، المكتب الإسلامي ط ١٣٩٩/٣ هـ ص ٢٨١ ، ٢٨٢ وكان حديثه عن حماد شيخ أبي حنيفة ومن تبعه من أهل الكوفة ، وانظر لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ، خرج أحاديثه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني ، وقدم له زهير الشاويين ، المكتب الإسلامي ط ١٤٠٠/٦ هـ ص ٣٧٤ وانظر ٣٧٩ ، ٣٨٠ .
- ( ٦٤ ) انظر لهذه الأقوال: مقالات الإسلاميين ١/٣٢٩ - ٣٣٠ .
- ( ٦٥ ) انظر مقالات الإسلاميين ١/٣٣١ ، وانظر ١/٣٣٥ ، ١/٦٠ ، ٦١ .
- ( ٦٦ ) انظر الفرق بين الفرق ، والملل والنحل بتحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد ، طبعة صبيح ٢٠ ، ٢١ والملل والنحل ١/٦٠ ، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ، تحقيق الأستاذ فؤاد سيد ، طبع تونس ط ١٩٨٦/٢ ص ١٦٦ ، ووفيات الأعيان لابن خلكان ، تحقيق د/إحسان عباس ، دار صادر ج ٨/٦ وانظر ٨٥/٤ . من الوفيات أيضاً .
- ( ٦٧ ) مقالات الإسلاميين ١/٣٤٧ .
- ( ٦٨ ) السابق ١/٣٥٠ .
- ( ٦٩ ) الأشعرى: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، نصحيح وتقديم وتعليق د/حمودة غرابية ، مطبعة مصر ١٩٥٥ ص ١٢٣ .
- ( ٧٠ ) انظر الإيمان ، لأبي عبيد القاسم بن سلام بتحقيق الألباني ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٦ ، وصحيح البخاري ،

- كتاب الإيمان ، باب قول النبي ﷺ: بنى الإسلام على خمس ٧/١.
- (٧١) انظر الشريعة لأبى بكر الأجرى ، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقى ، مطبعة السنة المحمدية ط١/١٣٦٩ هـ ص ١١٩ وما بعدها.
- (٧٢) الإيمان لابن تيمية ١٣٨ وانظر ١٦٢ ، ١٦٣ ، ٣٧١ إلخ.
- (٧٣) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٩.
- (٧٤) انظر الإيمان لابن تيمية ص ١٣٨.
- (٧٥) الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة ص ٩٨ ، وقد ذكر أنه ذكر بيان هذا الرأى ودليله فى كتاب الإيمان وكتاب الجامع ، ولعله يقصد به شعب الإيمان انظر: الاعتقاد ٩٩.
- (٧٦) يقصد الآيات من ٢ - ٤ من سورة الأنفال.
- (٧٧) الاعتقاد ص ٩٨.
- (٧٨) البغدادى: أصول الدين ص ٢٤٩ ، وانظر الإيمان لأبى عبيد القاسم بن سلام ١٠١ ، ١٠٢ وهو يذكر بعض فرقهم.
- (٧٩) الإيمان ص ١٥١ وانظر ١٥٢.
- (٨٠) انظر: رسالة الحرة المسماة بالإنصاف ٥٦. وقد سبقت الإشارة إلى هذا تفصيلاً.
- (٨١) انظر شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٧٤.
- (٨٢) الإيمان ٢٥٠ ولهذا لم يكن غريباً أن يذكر أن النزاع بين الفريقين هو نزاع لفظى. انظر: الإيمان ٢٨١.
- (٨٣) وإذا كان أحدهما عامّاً والآخر خاصّاً فالعلاقة بينهما علاقة عام بخاص ، والخاص - عندئذ - يمثل جزءاً ودائرة من دوائر العلم. وعلى هذا فقد يكون الإسلام عامّاً والإيمان خاصّاً ، وقد يكون الإيمان عامّاً والإسلام خاصّاً. والمراد فى العلاقة على المعنى المقصود لكل منهما.
- (٨٤) انظر: الإيمان لابن تيمية ص ٢٤٦.
- (٨٥) تفسير الطبرى ، بإشراف وتقديم د/عبد الحميد مذكور ، دار السلام ط ١/٢٠٠٥ ج ٩/٧٥٤٩.
- (٨٦) سبق تخريجه.
- (٨٧) تفسير الطبرى ، الموضع نفسه ، وانظر تخريجه بهامش ٣ من الصفحة نفسها.
- (٨٨) الدغل: الفساد ، والموضع الذى يخشى فيه الاغتيال. انظر: لسان العرب مادة: دغل.
- (٨٩) الإيمان لابن تيمية بتصرف يسير جداً ص ٣١٢ وقارن الحلية لأبى نعيم ٣٥٩/٢ ، ٣٦٠ ، ثم ٣٦٢ ، وانظر الإيمان لابن أبى شيبة ص ٥ ، ٦.
- (٩٠) أصول الدين ٢٥٢.
- (٩١) انظر: رسالة الحرة المسماة بالإنصاف ص ٥٧ ، وانظر الكليات لأبى البقاء الكفوى ، مرجع سابق ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، وملا على قارى: شرح الفقه الأكبر، تصوير دار الكتب العلمية ١٩٨٤ ص ٢٠٢ - ٢٠٥.
- (٩٢) انظر: الآية ١٢٤ من سورة التوبة والآية ٢٢ من سورة الأحزاب والآية ٣١ من سورة المائدة ، وانظر: أصول الدين البغدادى ٢٥٢ ، ٢٥٣.
- (٩٣) الإيمان لابن شيبة ص ٣٦.
- (٩٤) السابق ٣٥.
- (٩٥) السابق ص ٧ ، وانظر أقوالاً أخرى لعدد من الصحابة فى شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٨٦ ، ٣٨٧.
- (٩٦) المقصود هنا مناقشة قول القائل أنا مؤمن أم أنا مؤمن إن شاء الله، وهل يجوز ذلك أو لا يجوز؟



- (٩٧) انظر البغدادي: أصول الدين ٢٥٣ ، ٢٥٤ .
- (٩٨) الإيمان لابن أبي شيبة ٢٣ .
- (٩٩) السابق الصفحة نفسها .
- (١٠٠) ارجع مثلاً إلى صحيح مسلم كتاب القدر ، باب كيفية خلق آدمى فى بطن أمه ٥/٥٠٥ ، وصحيح البخارى ، كتاب الجهاد والسير باب لا يقول: فلان شهيد ٤/٢٢٦ .
- (١٠١) كتاب الإيمان لأبى عبيد القاسم بن سلام ص ٦٨ وانظر ما بعدها إلى ٧١ .
- (١٠٢) تفسير القرطبى طبعة الشعب - مصر ص ٢٨٠٢ ، وذلك فى تفسير الايات من ٢ - ٥ من سورة الأنفال .

## الاسم والمسمى

سواء كان مدلولها ذاتاً وهو الأصل الأول، أوصفة أو فعلاً فيما طرأ على البشر الاحتياج إليه فى استعانة بعضهم ببعض، فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة<sup>(١)</sup>.

وعبارة روح البيان تبدو أكثر استيعاباً لكل ما سبقت الإشارة إليه من تحديدنا لمعنى الاسم فى الوضع الأول - أعنى فى الوضع اللغوى - قال: الأسماء جمع اسم، وهو باعتبار الاشتقاق ما يكون علامة للشيء ودليلاً يرفعه إلى الذهن من الألفاظ الموضوعية بجميع اللغات والصفات والأفعال، واستعمل عرفاً فى الموضوع لمعنى مفرداً كان أو مركباً مخبراً عنه أو خبراً أو رابطة بينهما، وكلا المعنيين محتمل<sup>(٢)</sup>.

ألفاظ اللغة بين الكسب والتوفيق: ويتصل بما ذكرناه مسألة مثيرة للجدل، وهى مسألة متصلة ولا شك بتلك الدلالة الوضعية للاسم وهذه المسألة المثيرة للجدل هى: معرفة ما إذا كانت هذه الألفاظ هى الخلايا الأولى لكل لغة قد تعارف عليها الناس عرفاً وتواضعوا على وضعها، أم أنها مسألة توقيفية على معنى أنها لا تخرج عن أن يكون الله عز وجل هو الذى وضعها.

هما رأيان إذاً:

الرأى الأول: يذهب أصحابه إلى أن

الاسم: كلمة لغوية وضعها أهل اللغة لتدل على شيء سابق عليها فى الوجود. ويمكن استنباط التعريف لهذه الكلمة بهذا الوضع الأول وهو الوضع اللغوى فنقول: إن الاسم هو: ما دل على مسمى، ولهذا المعنى بدأ العلماء يبحثون عن أصل له يرجع إليه يكون محتوياً على هذا المعنى الذى ذكرناه له.

فمنهم من قال: إنه مأخوذ من -السمة - بمعنى العلامة، وقريب منه - الوسم - فى الدلالة على المقصود، فإذا قلت وسمت هذا الشيء بكذا فقد علمته، ومنهم من يقول: إن الاسم مأخوذ من السمو وهو الرفعة المستلزمة للظهور والبيان والوضوح<sup>(٣)</sup>

ولا يخفى أن كل ما ذكرناه هنا هو فى الاسم بالمعنى الوضعى لا بالمعنى الاصطلاحي ويكفى فى تحديده ما قلناه من أنه: اللفظ الدال على معنى، ولا بأس بعد ذلك أن يكون قد دل على معناه بنفسه من غير أن يكون للزمن فيه شأن، أو يكون قد دل على المعنى بنفسه مع اقتران هذا المعنى بزمن، أو يكون قد دل على معنى فى غيره بحيث لو جُرد لم يدل على معنى أصلاً.

جاء فى كتاب التحرير والتنوير تأكيداً لما ذكرناه. قال: (والأسماء جمع اسم، وهو فى اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ

اللغات توقيفية.

الرأى الثانى: يذهب أصحابه إلى أن اللغات وضعية قد تعارف الناس على دلالة الألفاظ وعلى معانيها كما تعارفوا على اختراعها وإنشائها، وتحت هذين الرأين تفصيلات يشوبها التعصب فى معظم الأحيان، كما أنها تحتاج إلى كثير من الدقة العلمية وسوف نحاول أن نرصد هذه المسألة ونرصد آراء الذين أدلوا فيها بدلوههم.

نقل الرازى عن الأشعرى والجبائى والكعبى أن اللغات كلها توقيفية بمعنى أن الله تعالى خلق علماً ضرورياً بتلك الألفاظ وتلك المعانى، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعانى واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١)<sup>(٤)</sup>.

وقد عقب صاحب كتاب التحرير والتوير على استدلال القوم بهذه الآية قال: (وليس فى هذه الآية دليل على أن اللغات توقيفية أى لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم ولا على عدمه). ويفهم من هذا الكلام أن هذه الآية:

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١)،

خارجة عن نطاق الاستدلال، إذ لا يجوز أن يستدل بها القائلون بأن اللغات توقيفية، كما لا يجوز أن يستدل بها القائلون بأن الأسماء والألفاظ واللغات المؤتلفة منها كسبية أو وضعية. والرجل

عنده مبرراته التى تؤيد رأيه ويمكن الاطلاع عليها فى أماكنها<sup>(٥)</sup>.

ومع ذلك فقد وجدنا القرطبى يعرض لهذه الآية ويتحدث عن الرأين المذكورين، ويستحس إلى القول بالتوقيف فى اللغة تحمساً بالغاً فهو يقول: (قال ابن مندة: فى هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفاً، وأن الله تعالى علمها آدم ~~الكل~~ جملة وتفصيلاً، كذلك قال ابن عباس: علمه أسماء كل شىء حتى الجنة والمحلب).

وبعد أن عرض الرأى المقابل بتفاصيله قال: (القول الأول أصح)<sup>(٦)</sup>.

هذا هو ما ذكره بعض العلماء حول شطر هذه المسألة وهو القول بأن اللغات توقيفية وما استدلوا به على رأيهم، وتقييم بعض أهل العلم لهذا الاتجاه والدليل عليه.

أما الاتجاه الثانى: فقد أشار إليه الإمام الرازى فيما نقله عن بعض من أهل العلم وهو بصدد شرحه لآية ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١).

قال: وقال أبو هاشم - هو الجبائى - إنه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية، واحتج على أنه لا بد وأن يكون الوضع مسبقاً بالاصطلاح بأمور:

أحدها: أنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى

لكان ذلك العلم إما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل، ولا جائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضروري بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال، ولا جائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يبعد في العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد.

وثانيها: أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم اللغة على ذلك التكلم.

وثالثها: أن قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١)، يقتضى إضافة التعليم إلى الأسماء وذلك يقتضى في تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم، وإذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم.

ورابعها: أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الأسماء فلا بد وأن تعلم الملائكة كونه صادقاً في تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات، وإلا لم يحصل العلم بصدقه، وذلك يقتضى أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدماً على ذلك التعليم<sup>(٧)</sup>.

وإذا كان الرازي قد اقتصر على أبى هاشم فإن القرطبي قد زاد الأمر

بيئاً فقال: (وروى شيبان عن قتادة قال: علم آدم من الأسماء أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة، وسمى كل شيء باسمه، وأنحى منفعة كل شيء إلى جنسه، قال النحاس: وهذا أحسن ما روى في هذا؛ والمعنى علمه أسماء الأجناس وعرفه منافعها، هذا كذا وهو يصلح لكذا وقال الطبري: علمه أسماء الملائكة وذريته واختار هذا ورجحه بقوله: ﴿ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ (البقرة: ٣١).

وقال ابن زيد: علمه أسماء ذريته كلهم. وقال الربيع بن خيثم: علمه أسماء الملائكة خاصة، وقال القتيبي: أسماء ما خلق في الأرض وقيل: أسماء الأجناس والأنواع<sup>(٨)</sup> واستحسن صاحب التحرير والتنوير أن يكون الله عز وجل قد علم آدم ما يحتاج إليه في زمانه، وما هو ضروري له في تعامله مع الأشياء، على أن يكون ذلك التعليم شاملاً لهذه الأسماء وما تدل عليه هذه الأسماء من الأشياء فقال: (والتعريف في الأسماء تعريف الجنس أريد منه الاستغراق للدلالة على أنه علمه جميع أسماء الأشياء المعروفة يومئذ في ذلك العالم فهو استغراق عرفي مثل جمع الأمير الصاغة أى صاغة أرضه، وهو الظاهر لأنه المقدار الذى تظهر به الفضيلة فما زاد عليه لا يليق تعليمه

بالحكمة، وقدرة الله صالحة لذلك.  
وتعريف الأسماء يفيد أن الله علم آدم  
كل اسم ما هو مسماه ومدلوله،  
والإتيان بالجمع هنا متعين، إذ لا  
يستقيم أن يقول: وعلم آدم الاسم،  
وماشاع من أن استغراق المفرد أشمل من  
استغراق الجمع في المعرف باللام  
كلام غير محرر، وأصله مأخوذ من  
كلام السكاكي<sup>(٩)</sup>.

#### أصل الكلام في المسألة:

ولا بد من أن نضيف هنا كلاماً  
نبين من خلاله الأصل الذي دار عليه  
الخلاف بين العلماء في اعتبار اللغات  
توقيفية أو وضعية كسبية.

والأصل الأصل الذي دار عليه  
الخلاف هو: معنى الاسم الذي هو  
مفرد الأسماء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ  
ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) فمن الناس  
من قالوا: إن الله عز وجل قد علم آدم  
الاسم الذي هو اللفظ الدال على ذوات  
الأشياء على ما هو ظاهر الإطلاق، قال  
الشيخ محمد الطاهر بن عاشور:  
(والظاهر أن الأسماء التي علمها آدم  
هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي  
يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها  
لحاجته إلى ندائها أو استحضارها، أو  
إفادة حصول بعضها مع بعض، وهي أي  
الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو  
التوصيف فيظهر أن المراد بالأسماء

ابتداءً؛ أسماء الذوات من الموجودات  
مثل الأعلام الشخصية، وأسماء  
الأجناس من الحيوان والنبات والحجر  
والكواكب مما يقع عليه نظر  
الإنسان ابتداءً مثل اسم جنة، وملك،  
وآدم، وحناء، وإبليس، وشجرة،  
وثمرة، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية  
الأولى، ولذلك نرجح أن لا يكون فيما  
علمه آدم ابتداءً شيء من أسماء المعاني  
والأحداث، ثم طرأت بعد ذلك فكان  
إذا أراد أن يُخبر عن حصول حدث أو  
أمر معنوي لذات، قرن بين اسم الذات  
واسم الحدث، نحو ماء برد أي ماء  
بارد، ثم طرأ وضع الأفعال والأوصاف  
بعد ذلك، فقال: الماء بارد، أو برد  
الماء<sup>(١٠)</sup>.

وهذا الكلام الذي ذكره الشيخ  
حسن في ذاته، خاصة وأنه قد أخذ في  
الاعتبار أن الألفاظ كائن حتى يتطور  
كما تتطور الأحياء.

ولا يجوز أن يدور الخلاف بين  
العلماء حول أن تكون اللغات وضعية  
مكتسبة أو توقيفية إلا على هذا  
الأصل، بحيث لو فهمت دلالة الأسماء  
على غير هذا المعنى لتواري هذا  
الخلاف من أساسه ويرغم أن هذه  
الدلالة التي أشرنا إليها هي ما يمكن  
أخذه من ظاهر السياق، فإن بعض  
العلماء قد ذهبوا إلى أن المراد من  
الأسماء أنها تدل على صفات الأشياء لا

على أعيانها ، ويكون هذا المعنى هو المراد من تعليم آدم للأسماء.

ذكر الشيخ محمود الألوسى شهاب الدين فى تفسيره ما يؤكد هذا المنحى، قال: (وقال الإمام: المراد بالأسماء صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، لأنها علامات دالة على ماهياتها، فجاز أن يعبر عنها بالأسماء. وفيه كما قال الشهاب "نظر" إذ لم يعهد إطلاق الاسم على مثله حتى يفسر به النظم)<sup>(١١)</sup>.

ومع هذا النظر الذى ذكره الشهاب فقد تحمس فخر الدين الرازى إلى هذه الدلالة التى نسبها الألوسى إلى الإمام تحمسا ظاهرا لا يقف عند حد ذكر رأى بأدلتة، وإنما تعداه إلى اعتناق هذا الرأى واعتباره رأيا خاصا. قال: (من الناس من قال قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١). أى علمه صفات الأشياء ونعوتها وخواصها، والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه إما من السمة أو من السمو، فإن كان من السمة كان الاسم هو العلامة، وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها، فصح أن يكون المراد من الأسماء: الصفات، وإن كان من السمو فكذلك؛ لأن دليل الشئ كالمرتفع على ذلك الشئ فإن العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول،

فكان الدليل أسمى فى الحقيقة، فثبت أنه لا امتناع فى اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة... إلى أن قال: وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لاغيره)<sup>(١٢)</sup>.

ونحن إذا تأملنا فيما ذكرناه علمنا أن المختلفين حول أن تكون اللغات توقيفية أو مكتسبة مستدين إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ﴾ (البقرة: ٣١)، لا يصلح لهم الاستدلال بهذه الآية أو اتخاذها أصلا لهذه المسألة الخلافية إلا إذا قلنا: إن الاسم قد وضع للدلالة على الذات لا الصفات؛ وعليه فإن القائلين بأن الاسم فى معرض قصة آدم إنما يدل على الأوصاف والمعانى يكونون بتوجههم هذا قد رفعوا الآية المشار إليها من مجال الاستدلال، بل إنهم بتوجههم هذا يكونون قد نحوا هذه الآية عن مجال اتخاذها أصلا لهذا الخلاف.

تعقيب واجب:

وأيا ما كان الأمر فإننا نرى -ومن زاوية خاصة -أن المسألة هنا طرحت طرحا ميتافيزيقيا وهى بعيدة كل البعد عن مجال الميتافيزيقا إلا فى حدود معتقدا أنه لا يقع فى الكون شئ خارج إرادة الله ومشيثته.

وأما اللغة فقد تركها الله على

طبيعتها كائناً اجتماعياً فينمو ويتطور  
كما يتطور كل كائن اجتماعي.  
ونحن نشاهد ذلك في كل يوم حيث  
توجد الأشياء في وقتها وزمانها  
ويكشف عنها في الوقت الذي أراد  
الله عز وجل لها أن يكشف عنها  
على ما يشير إليه قوله عز وجل:  
﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ﴾

(فصلت: ٥٣).

إذ الفعل المضارع قد جاء في هذه  
الآية ليسؤدى وظيفته باعتباره فعلاً  
مستمراً ومتجدداً.

إن الأشياء توجد أولاً على نحو ما  
نراها وندرکها ثم نحن نضع لها  
الألفاظ الدالة عليها وضعاً ثانياً متأخراً  
عن وجودها مما يؤكد أن اللغة كائن  
اجتماعي بمفرداتها ومركباتها  
واختلاف الدلالات الجزئية للمفردات  
والمركبات.

قد يقول قائل: إن مذهبكم هنا في  
اعتبار اللغة بأسمائها المختلفة على كل  
لسان كائناً اجتماعياً في كل آية  
ورفض طرح مسألة اللغة على أنها  
مسألة ميتافيزيقية يتعارض مع كون  
اللغات واختلاف الألسنة آية من آيات  
الله على نحو ما قال الله عز وجل:  
﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ  
وَاخْتِلَافِ الْأَلْسِنَةِ إِنِّ فِي

ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (الروم: ٢٢).

وهذا اعتراض وجيه بادي النظر.  
لكننا إذا تأملنا في مفهوم هذه الآية  
وما فهمه الأوائل منها لوجدنا أن آية  
الله التي تجلت في اختلاف الألسنة قد  
سلكت مسلكين في الظهور لنا.  
أحدهما: هذه المخارج التي جعلها الله  
عز وجل مناطق لتحديد الأصوات عند  
كل فرد بدءاً من أقصى الحلق وانتهاءً  
بالشفيتين آخر الفم وبوابته إلى الفضاء  
الخارجي.

وهي مخارج من خلالها تتميز  
الأصوات تمييزاً يعطينا الصلاحية في  
اتخاذ الصوت بصمة تدل على صاحبه  
ويساعدنا على التعرف عليه وتميزه من  
بين الآخرين، وهذا أمر من الأمور  
الضرورية التي لا تحتاج في إثباتها إلى  
دليل.

وثانيهما: هذه الوظيفة التي تقوم بها  
الأسماء - بالمعنى الشامل للاسم - في  
الدلالة على المقصود منها وهي مسألة  
لا يعقلها كما قال الله عز وجل إلا  
العالمون ونحن سنرجئ الحديث عن  
كيفية دلالة الأسماء على مسمياتها إلى  
مكانها.

ويتبين مما ذكرناه أن مواطن  
الإعجاز في اختلاف الألسنة هو في  
مخارج الحروف (وهي من خلق الله)  
وفي كيفية نقل المعلومات من فرد إلى

آخر (وهى كذلك من خلق الله).

وبهذا ندفع الإشكال ونجيب على الاعتراض.

إشارة صوفية فى معنى الاسم:

ولكى تتم الفائدة فى فهمنا للاسم الذى هو مفرد الأسماء فى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١).

يجدر بنا أن نذكر فريقاً من الأمة يصعب علينا إهماله أو تركه وهذا الفريق هم المتصوفة أو هم أهل الله كما يحب الشيخ شهاب الدين أن يسميهم بذلك. أنقل فى تصويره هنا عبارة الألوسى قال: "والحق عندي ما عليه أهل الله تعالى، وهو الذى يقتضيه منصب الخلافة الذى علمت، وهو أنها أسماء الأشياء، علوية أو سفلية، جوهرية أو عرضية، ويقال لها أسماء الله تعالى عندهم باعتبار دلالتها عليه، وظهوره فيها غير متقيد بها<sup>(١٣)</sup>. ولهذا قالوا: إن أسماء الله تعالى غير متناهية، إذ ما من شئ يبرز للوجود من خبايا الوجود، إلا وهو اسم من أسمائه تعالى وشأن من شأنه عز شأنه، وهو الأول والآخِر والظاهر والباطن.

ومن هنا قال قدس سره:

إن الوجود وإن تعدو ظاهراً

وحياتكم ما فيه إلا أنتم

لكن للفرق مقام، وللجمع مقام،  
ولكل مقام مقال، ولولا المراتب

لتعطلت الأسماء والصفات، وتعليمها له <sup>العلم</sup> على هذا ظهور الحق جل وعلا منه منزهاً عن الحلول والاتحاد والتشبيه بجميع أسمائه وصفاته المتقابلة حسب استعداده الجامع بحيث على وجه الحق فى تلك الأشياء، وعلم ما انطوت عليه وفهم ما أشارت إليه، فلم يخف عليه منها خافية ولم يبق من أسرارها باقية، فيأله هذا الجرم الصغير كيف حوى هذا العلم الغزير.

المعنى الاصطلاحي للاسم:

ما ذكرناه سلفاً إنما يتصل بهذا الاسم بمعناه الوضعى الذى وضعه الواضع إلى جوار شئ أو معنى ليستفيد به من يريد إحضار الشئ أو المعنى بين يده أو فى ذهنه.

والاسم بهذا المعنى الوضعى هو المعول عليه فى سائر العلوم، وهو المحور الذى يدور عليه بحث كل باحث، والخطاب بين كل مخاطب ومخاطب.

أما المعنى الاصطلاحي فهو قليل الأهمية فى هذه المجالات، وليس له من قيمة تذكر إلا أن يكون مجالاً للخطاب والدوران بين طائفة من العلماء الذين تخصصوا فى فن من فنون العربية، أو فى فن من فنون اللغة على العموم. وهذا النوع من التقدير للمعنى الاصطلاحي إذا قورن بالمعنى الوضعى للاسم قد لاحظته الإمام الرازى فى



تفسيره حيث قال: "بقى أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة، ولكن ذلك عُرفَ حادث لا اعتبار به"<sup>(١٤)</sup>.

ومع أنه عُرفَ حادث ومصطلح طارئ.

ومع أنه لا اعتبار به عند الرازي في مجال البحث، خارج نطاق البحث النحوي، أو مجال الأبحاث اللغوية، فإنه لابد من الإشارة إلى هذا المعنى الاصطلاحي للاسم ليكتمل الصرح ويتم البناء.

وعلماء النحو خاصة، وعلماء اللغة على العموم قد قسموا الكلام الذي نتعامل به، والألفاظ التي نتداولها فيما بيننا إلى ثلاثة أقسام اصطلاحية هي: الاسم، والفعل، والحرف، فالاسم هنا ثالث ثلاثة، بها جميعا يكون الكل الذي طرأت القسمة عليه وهو الكلام.

وعلماء العربية يُعرفون الاسم بالمعنى الاصطلاحي فيقولون: الاسم هو: كلمة دلت على معنى في نفسها، ولم تقترن بزمان؛ وذلك مثل محمد، وجمل، ونهر، وتفاحة، وعصا، وصدق، وأمانة... إلخ، فكل واحد من هذه الألفاظ يدل على معنى، وليس الزمان داخلا في معناه، فيكون اسما.

وفهم من هذا التعريف:

أولا: إنه إذا دل اللفظ على معنى وكان الزمن جزءاً من دلالة لم يكن

اسماً بهذا المعنى الاصطلاحي، وإنما يكون في اصطلاح القوم فعلاً، سواء كان الزمن ماضياً أو حاضراً أو مستقبلاً كما يفهم من التعريف:

ثانياً: إن اللفظ إذا دل على معنى وليس الزمن جزءاً من دلالة، ولكن تتوقف الدلالة الاستفادة من هذا اللفظ على شرط أن ينضم هذا اللفظ إلى غيره، فإن تجرد، فإنه لا يدل بتجرده على شيء، وهذا اللفظ الذي يدل على معناه بشرط انضمامه لغيره لا يكون اسماً بهذا المعنى الاصطلاحي، وإنما يصطلح القوم على تسميته حرفاً.

ويظهر مما ذكرناه أن الاسم بالمعنى الاصطلاحي عند النحويين أخص منه عند الوضعيين الذين تولوا وضعه بإيذاء المعنى المراد منه على ما علمت قبل. إجمال:

ولقد حاول الإمام الغزالي أن يجمل هذين التوجهين في مزيج واحد، فجاءت عبارته تسلك المعنى الوضعي للاسم مع المعنى الاصطلاحي له في سلك نظام لغوي بديع، كما يظهر لك من وضعنا لعبارته بين يديك قال: "الألفاظ عبارة عن الحروف المقطعة الموضوع بالاختيار الإنساني للدلالة على أعيان الأشياء، وهي منقسمة إلى ما هو موضوع أولاً، وإلى ما هو موضوع ثانياً. أما الموضوع أولاً فقولك: سماء وشجر، وإنسان، وغير ذلك، وأما

الموضوع ثانيًا فقولك: كل اسم، وفعل، وحرف، وأمر ونهى، ومضارع. وإنما قلنا: إنه موضوع وضعاً ثانيًا؛ لأن الألفاظ الموضوعية للدلالة على الأشياء منقسمة إلى ما يدل على معنى في غيره فيسمى: حرفاً وإلى ما يدل على معنى في نفسه، وما يدل على معنى في نفسه ينقسم إلى: ما يدل على زمان وجود ذلك المعنى ويسمى فعلاً، كقولك: ضرب، يضرب، وإلى ما لا يدل على الزمان ويسمى اسماً، كقولك: سماء، وأرض.

فأولاً: وضعت الألفاظ دلالات على الأعيان ثم بعد ذلك وُضِعَ الاسم، والفعل، والحرف، دلالات على أقسام الألفاظ؛ لأن الألفاظ بعد وضعها أيضاً صارت موجودات في الأعيان، وارتسمت صورها في الأذهان فاستحقت أيضاً أن يدل عليها بحركات اللسان، ويتصور الألفاظ أن تكون موضوعة وضعاً ثالثاً، ورابعاً حتى إذا قسم الاسم إلى أقسام وعُرف كل قسم باسم، كان ذلك الاسم في الدرجة الثالثة كما يقال مثلاً: الاسم ينقسم إلى نكرة، وإلى معرفة، وغير ذلك، والغرض من هذا كله أن تعرف أن الاسم يرجع إلى لفظ موضوع وضعاً ثانيًا، فإذا قيل لنا: ما حدُّ الاسم. قلنا إنه الاسم اللفظ الموضوع للدلالة<sup>(١٥)</sup>.  
الأسْمَى:

وإذا كنا قد تحدثنا فيما سبق عن الاسم ودلالته الوضعية، ودلالته عند علماء اللغة، فإنه من اللازم أن نتناول بالحديث هنا مدلول النسبة إلى هذا الاسم، إذ من حقنا أن نعرف الدلالة الحقيقية لكلمة (الأسْمَى) ولا تخلص لنا هذه المعرفة إلا إذا علمنا أن الاسم شيء؛ وما يدل عليه الاسم شيء، وما يدل عليه الاسم من الحقيقة شيء آخر، وليست النسبة إلى كليهما سواء. فالأسمَى هو المنسوب إلى الاسم لا إلى الشيء الذي يدل عليه الاسم، وهو مقابل للحقيقي، فالوجود الأسْمَى هو الوجود اللفظي، والقيمة الإسمية هي القيمة الاصطلاحية ويقابلها القيمة الحقيقية<sup>(١٦)</sup>، ويستعمل المنطقيون مصطلح (الحد الاسمى)، والحد الاسمى عندهم أو الحد بحسب الاسم مقابل للحد بحسب الذات. وهو كما قال ابن سينا: "القول المفصل الدال على مفهوم الاسم عند مستعمله"<sup>(١٧)</sup>.

وقد تكون النسبة إلى الاسم (نسبية) - كما نلاحظ ذلك - عند علماء اللغة عندما يقسمون الجملة إلى قسمين: جملة إسمية، وجملة فعلية. الإسمية عند الفلاسفة:

أما الإسمية عند الفلاسفة فهي لفظة تدل على مدرستين من مدارس الفلسفة إحداهما قديمة والأخرى محدثة. أما الإسمية القديمة فهي مذهب

روسطن، و غليوم أو كام، وهوبس، وكوندياك، الذين أنكروا وجود الكليات، وأرجعوها إلى مجرد أسماء، أو صور، أو إشارات، قالوا: إذا جردنا الاسم من الصور المقارنة له لم يبق في العقل شيء، وإذا بقى هنالك شيء فإن هذا الشيء لا يمكن أن يكون كلياً. فالتفكير هو الكلام، والفكرة هي الاسم، والاستدلال لا يقوم على الانتقال من كلي إلى كلي، بل يقوم على استعمال الأسماء في مواضعها. ومعنى ذلك كله أن الكليات ليست حاصلة في العقل ولا هي متحققة خارج العقل. وأما الإسمية الحديثة فهي القول إن المعاني الكلية ليست سوى أدوات عمل نافعة تختلف باختلاف الحاجات، وأن العلم ليس سوى لغة جيدة الوضع، وهو لا يبحث في الأشياء نفسها، بل يبحث في أسمائها، وكذلك القوانين، والنظريات العلمية، فهي اصطلاحات موافقة، وهي وإن كانت ضرورية للنجاح العلمي، إلا إنها لا تعبر عن حقائق الأشياء، حتى إن الذين أخذهم العجب مما يتصف به العلماء من الحرية، في وضع مبادئهم وأصولهم، بالغوا في نقدهم حتى قالوا: إن اصطلاحاتهم وتعريفاتهم ليست سوى تحكمات، مع أن التحكم شيء والحرية شيء آخر<sup>(١٨)</sup>. أقسام الاسم:

ومن الذين حاولوا تقسيم الاسم هم علماء اللغة على العموم، وعلماء النحو بوجه خاص.

وينقسم الاسم عند هذه المدرسة باعتبار عدة: أبرزها أنه ينقسم إلى نكرة ومعرفة فالنكرة اسم يدل على مسماه ولكنه لا يشخصه أو يُعينه كرجل، وشجرة. والمعرفة على خلاف ذلك، وأولها العلم، وهو اسم يعين مسماه بنفسه أعنى بغير واسطة والضمير واسم الإشارة، وهو كل اسم يُعين مسماه بواسطة الإشارة وهو أمر حسى على خلاف ما يعين به الضمير مسماه إذ الضمير يعين مسماه بواسطة التكلم، أو الخطاب، أو الغيبة، وهي أمور نسبية. واسم الموصول، وهو الاسم الذي يعين مسماه بواسطة الصلة أيا كان نوعها. والمقترن بأل التعريفية. ويضاف إلى هذه الأقسام كل نكرة تضاف إلى معرفة مما ذكرناه.

ولا حاجة لنا في أن نتبع أقسام الاسم في العربية بأكثر من ذلك، فلنلتفت إلى طائفة أخرى من الطوائف المشتغلة بالعلوم وأولها هذه الطائفة المشتغلة بالقانون الضابط للفكر وهو المنطق.

والاسم عند المناطقة يدخل في أوائل اهتماماتهم قبل أن يقتحموا باب القول الشارح، إذ يعد الحديث عن الاسم وضبط دلالاته من الأمور الضرورية التي

تشكل الأرض المهاد، والحديث عن الحدود والتعريفات ولهذه الأهمية نقول: إن الاسم ينقسم عند المناطق إلى تسعة أقسام: الجزئى، والمتواطئ، والمشكك، أو المشترك، والمنقول العرفى، والمنقول الشرعى، والمنقول الاصطلاحي، والحقيقة والمجاز، والضابط فى ذلك أن الاسم: إما أن يدل بالمطابقة على معنى واحد، وإما أن يدل على أكثر من معنى، فإن كان الأول فإما أن يكون ذلك المعنى الواحد شخصاً غير قابل للمشاركة - فهو العلم عند النحاة، وهو الجزئى الحقيقى فى اصطلاح المناطق نحو: "محمد، وعلى"، ويجب أن يعلم أن علماء المنطق يعنون بالجزئى: كل اسم يدل على واحد معين - كضمير المفرد، نحو "أنا" و"أنت" إلخ، وكاسم الإشارة للمفرد، نحو هذا "وهذه" وكاسم الموصول للمفرد، نحو "الذى" و"التي".

وإما أن يكون الاسم دالاً على معنى واحد غير مشخص بل قابل للاشتراك ومقول على كثيرين - فهو الكلى، نحو: "الإنسان، والفرس، والمعدن، والمثلث"...، وحينئذ إما أن يكون معناه فى أفراده بالسوية، أى لم تتفاوت أفراده فى صدقه عليها، أو لا، فإن استوت أفراده فيه سمى "متواطئاً" كإنسان، والذهب، وإن تفاوت أفراده

فيه؛ بأن كان فى بعضها أولى منه فى الآخر أو أقدم أو أشد سُمى "مشككاً" كالبياض فإنه فى الثلج أشد منه فى العاج، وكالوجود فإنه فى الواجب (تعالى) أولى وأقدم وأشد منه فى الممكن.

وأما إن دل الاسم على أكثر من معنى، فإما أن يكون اللفظ قد استعمل فيها استعمالاً لغوياً فهو المشترك اللفظى - كالعين فإنها فى اللغة بمعنى الباصرة، أو عين الماء أو الذهب، وإن كان اللفظ قد استعمل فى اللغة بمعنى ثم نقل إلى معنى آخر سمى "منقولاً" وهو ثلاثة أنواع لأن الناقل إن كان هو العرف العام فهو - المنقول العرفى - كاللفظ "دابة" كان فى أصل استعماله موضوعاً لكل ما يدب على الأرض من الكائنات الحية، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ٦) ثم نقله العرف العام لذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال والحمير.

وإن كان الناقل هو الشرع سمى منقولاً شرعياً، كالصلاة، إذ هى فى اللغة بمعنى الدعاء، ثم نقلها الشرع إلى العبادة المعروفة.

وإن كان الناقل هو العرف الخاص سمى منقولاً اصطلاحياً كاللفظ "الفعل" إذ معناه لغة ما يصدر عن الفاعل من

قيام وقعود ونوم وكتابة وقراءة... إلخ، ثم نقله النحاة إلى الكلمة الدالة بهيئتها على أحد الأزمنة الثلاثة وكلفظ "النظر" فإن معناه لغة الإبصار ثم نقله المناطقة إلى ترتيب النفس لأمر معلومة؛ بقصد الوصول إلى مجهول، ومما تجدر ملاحظته، هنا أمران: أحدهما: أن يكون بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه مناسبة ما. ثانيهما: أن يُهَجَّر المعنى الأصلي، فإذا لم يهجر المعنى الأصلي بل استعمل اللفظ فيه أيضًا سُمِيَ حقيقة، إذا استعمل في معناه الأصلي، ومجازًا إذا استعمل في المنقول إليه "كالأسد" فإنه حقيقة في الحيوان المفترس ومجازًا في الرجل الشجاع<sup>(١٨)</sup>.

هذا هو الاسم بمفهومه ومنطوقه عند المناطقة، وقد أصبح الآن واضحًا لاسترة به

#### الإسم عند علماء الكلام:

أما علماء الكلام فلقد شاع بينهم أنهم يتحدثون عن الاسم مقروئًا بالحكم ويضعون له هذا العنوان: "الأسماء والأحكام" ولقد شاع هذا العنوان عند القدماء منهم خاصة، وغالبًا ما يؤخرونه إلى ما بعد الحديث عن موضوعات علم الكلام بجميع تفصيلاتها، والتي تشمل: المقدمات والإلهيات، والنبزات، والسمعيات، وغالبًا لا يذكر علماء الكلام بعد

الأسماء والأحكام إلا مسألة الإمامة، وهي مسألة بالفروع أشبه وبالفقه أليق. ولقد جاء تحديد المراد من الاسم عند علماء الكلام في عبارة صاحب المواقف على النحو التالي: "المرصد الثالث: في الأسماء الشرعية المستعملة في أصول الدين، كالإيمان، والكفر، والمؤمن، والكافر، والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية، تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية"<sup>(٢٠)</sup>. ويؤكد صاحب المقاصد<sup>(٢١)</sup> على هذا الذي ذكره صاحب المواقف مع شيء ما من الإيضاح، فيقول: "الفصل الثالث: في الأسماء، والأحكام وفيه مباحث".

ثم قال يشرح قوله: "هذه الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ويعنون بالأسماء: أساسى المكلفين في المدح مثل: المؤمن والمسلم، والمتقى، والصالح.

وفي الذم مثل: الكافر، والفاسق، والمنافق.

#### الإسم الأعظم:

ومن دلالات الاسم عند علماء العقائد والتي تدخل في بعض مباحثهم؛ بحثهم عن الاسم الأعظم؛ ما هو؟ وكيفية الحصول عليه من الأربعة تحديدًا؟

وصاحب التعريفات يشير إلى هذه

الجزئية من أبحاثهم فيقول: ( هو الاسم الجامع لجميع الأسماء ، وقيل: هو الله لأنه اسم الذات الموصوفة بجميع الصفات أى المسماة بجميع الأسماء ويطلقون الحضرة الإلهية على حضرة الذات مع جميع الأسماء.

وعندنا: هو اسم الذات الإلهية من حيث هي هى أى: المطلقة، الصادقة عليها مع جميعها، أو بعضها، أو لا مع واحد منها، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١)، ولم يقف علماء

العقائد عند هذا الحد فى الحديث عن الاسم، وإنما هم يتحدثون عن أسماء الله الحسنى حديثاً مطولاً يتناول الحديث النبوى الشريف الذى يحث فيه النبى ﷺ الأمة على أن يُحصى كل واحد منهم أسماء الله الحسنى التى يطبق إحصاءها ثم يعمل بمقتضاها.

ثم يحاولون أن يتحدثوا عن علاقة أسماء الله الحسنى بالصفات سواء ما كان منها صفات سلبية أو صفات وجودية أو غير ذلك.

**الإسم وعلاقته بالمسمى والتسمية:**

وبعد الحديث عن الاسم من جوانبه المختلفة يجدر بنا أن نبين علاقة الاسم بالمسمى والتسمية وهذه العلاقة لا تظهر على وجهها إلا بعد أن نتصور المسمى والتسمية كما تصورنا الاسم، حتى نتمكن من الحكم على هذه

العلاقة الرابطة بينهما تصوراً نتمكن معه أن نبرز الفرق بين هذه الأشياء الثلاثة بما تحتاج إليه من وضوح.

ولكى نتصور هذه المصطلحات الثلاث لابد أن نعرف أولاً ما للشيء الواحد من أنواع الوجود. إن كل شيء من الأشياء يمكن أن نتصوره أو نحسه له وجودات ثلاث؛ لأنه إما أن يكون موجوداً فى الطبيعة (أعنى خارج الذهن) وهذا هو الأصل فى كل وجود وهذا الوجود الطبيعى للشيء هو الذى تتصل به مجموعة الخواص الطبيعية والحيوية، إذ هو بالوجود الطبيعى يكون له وزن ويكون له طول، وتتعاقب عليه الأغيار من الصفات والأحوال، والحركة والسكون، والصحة والمرض... إلخ، وإما أن يكون الشيء موجوداً فى الذهن وهو انطباع صورة الموجود الطبيعى فى ذهن من أدركه أو أحسه؛ إذ الوجود الطبيعى إذا أدركه المرء صار له فى ذهنه صورة مماثلة تماماً، كالصورة التى له فى الخارج ونحن نستطيع أن نتصور ذلك إذا وقف الواحد منا محازاً للمرأة فإنه فى هذه الحال يجد نفسه موجوداً فى الطبيعة وله فى نفس الوقت صورة منطبعة فى المرأة تحاكي صورته الطبيعية وتماثلها بنوع من الدقة المدهشة حتى إنه لو تأخر بمسافة معينة تفصل بينه وبين المرأة وجد نفس

المسافة قد انطبعت فى المرآة بنفس الدقة التى هى عليها فى الواقع من غير أن يجد الفعل تفسيراً لذلك يقنعه؛ إذ إن سمك السطح اللامع من المرآة لا يتجاوز عشر معشار (السنتيمتر) وإذا انتقلنا من هذا المثل التقريبى إلى ما نحن بصدده فإننا نجد - ولا شك - صورة الشيء الموجود فى الطبيعة تنطبع فى ذهن من يدركها بنفس الدقة التى هى عليها فى الخارج لا ينقص منها إلا بمقدار ما يكون عند القوة المدركة لدى المدرك من خلل طارئ أو فطرى، وهذه الصورة المنطبعة فى ذهن المدرك والتى تحاكى الوجود الطبيعى للشيء تُسمى (علمًا) ثم إن هناك وجودًا ثالثًا لهذا الشيء غير الوجود الطبيعى والوجود الذهنى وهو الوجود على الألسنة والذى تعبر عنه الأصوات من مخارج الحروف يُضم أحدها للآخر فيكون منها لفظ مفهم يدل على المقصود منه دلالة ذاتية من غير إشارة للزمن أو دلالة مفهومة مع الزمن أو دلالة لا تُفهم إلا إذا انضم هذا اللفظ إلى غيره، وهذا الوجود اللفظى تتصل به مجموعة من الأحكام من نحو: (الرفع، والنصب، والجبر، والجزم) ومن نحو: (الإعراب، والبناء)، وأشياء أخرى من هذا القبيل.

وانى لأدرك الآن بعد هذا التفصيل أننا قد خرجنا بثلاثة أنواع من

الوجودات: وجود فى الطبيعة - ووجود فى الذهن - ووجود على اللسان، لا يخفى علينا أن الوجود على اللسان ما هو إلا هذا الاسم الذى يدل على المراد منه وهو يدل دلالة أولية على هذا الموجود الطبيعى وهو فى نفس الوقت يدل دلالة تالية فى المرتبة على هذا الموجود فى الذهن، ولأن هذا الوجود على اللسان ليس له من وظيفة إلا أنه يُعَيِّن المراد منه ويدل عليه اصطلاحنا على تسميته: اسمًا، فهو: اسم لأنه وضع ليبدل على معنى، وهذا هو الأول فى سبب تسميته اسمًا وإن كان البعض يرون أن من الأسباب التى جعلته اسمًا هو استعماله فى النداء. يُعين صاحبه ويحدد المراد منه.

وإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك طبعًا - كان الموجود فى الطبيعة أو فى الذهن حين يعينهما أو أحدهما الموجود فى اللسان أمكن أن نقول على كل واحد منهما إنه "المسمى" وهو غير الاسم بالقطع.

وإذا كنا قد صَيَّرنا الاسم وهو الموجود على اللسان ليقوم بوظيفته فى الدلالة على المسمى وهو الموجود فى الطبيعة أو فى الذهن، كان هذا التسيير والتسخير نفسه هو التسمية.

ومن هنا يتبين أن الاسم، والتسمية، والمسمى، أمور ثلاثة لكل واحد منها مفهومه ولكل واحد منها تعريفه،

ولكل واحد منها ماهيته.

ومن قال: إن الاسم، والمسمى،  
والتسمية الكل بمعنى واحد فإن قوله  
هذا يحتاج إلى إعادة نظر.  
الإسم والمسمى وعلاقتهما بالارتباط  
الشرطى:

قد انتهينا إلى أن هناك نوعاً من  
الارتباط بين الاسم والمسمى، أو بين  
اللفظ ومعناه، فإن هذه النتيجة التى  
انتهينا إليها ليست نتيجة عشوائية، أو  
جزئية تختص بها لغة دون لغة، ولكن  
الأمر على خلاف ذلك تماماً ذلك أن  
لغات العالم بغير استثناء فيها ألفاظ هى  
الأسماء بالمعنى العام، وهذه الألفاظ ما  
جُعِلَتْ إلا لتدل على معنى معين، وهذه  
الدلالة إذا أُطلقت إنما تعنى أمرين:  
أحدهما: الاقتران الكائن بين اللفظ  
ومعناه، أو بين الاسم والمسمى.  
وثانيهما: انتقال الذهن من تصور الاسم  
تلقائياً إلى تصور المسمى.

معنى ذلك أن الاقتران بين الاسم  
والمسمى، أو بين اللفظ والمعنى إذا  
أُضيف إليه انتقال الذهن من تصور  
الاسم إلى تصور معناه يُعد هذا  
الائتلاف من هذين الجزئين هو الدلالة  
فى عُرْف العلماء.

وهذا الاستنتاج صحيح، وإن كان  
يحتاج إلى شيء من البيان.

أما بيانه الذى يحتاج إليه فهو يظهر  
لنا من خلال ضرب الأمثال بذكر

النظائر والأشباه فى الطبيعة، كأن  
نقول: إن الشمس إذا طلعت يقترن بها  
الدفع اقتراناً ظاهراً، وأن الطعام إذا  
تناوله الكائن الحى اقترن بهذا تناول  
الشبع، والنار إذا أُضرمت اقترن الدفع  
بها ضرورة.

والأمثلة فى الطبيعة كثيرة تدل على  
هذا النوع من الاقتران.

والتأمل فى هذه الأمثلة وأشباهاها  
يسهل عليه إدراك الاقتران بين كل  
شيئين اقترن أحدهما بالآخر، كما  
يسهل عليه إدراك تصور الذهن لكل  
من هذين الشيئين. وما ذكرناه فى هذه  
الأمثلة من الاقتران والتصور كلها  
عمليات تجرى فى الطبيعة.

والأمر فى الاسم والمسمى، أو فى  
اللفظ والمعنى، يشبه تماماً ما ذكرناه  
فيما يتعلق بالاقتران بين الاسم  
ومسماه، أو بين اللفظ ومعناه؛ غير أن  
الأمر يختلف قليلاً فى مسألة التصور  
التى هى المرحلة التالية لإدراك  
الاقتران، فبينما التصور لهذه الأمثلة  
التى ذكرناها من الواقع الطبيعى مُدَّ  
من الطبيعة ذاتها، نجد اللفظ ومعناه أو  
الاسم ومسماه لا يخرج عن أن يكون  
عملية ذهنية بحتة.

الآن وقد اتضحت عملية الدلالة  
الكائنة بين الاسم والمسمى التى هى  
قد ائتلفت من الاقتران والتصور.

غير أن هذا الاتضاح وحده لا



يكفى، إذ بإمكاننا أن نسأل عن هذا القانون الذى تخضع له هذه العلاقة، أو يسير هو هذا النوع من الارتباط، خاصة ونحن نعلم أن هذه العلاقة وذلك الارتباط لا يخرجان عن أن يكونا نوعاً من العلاقة السببية التى يكون القانون فيها سبباً، ويدكون الارتباط والتصور بين الاسم والمسمى مسببين عنه، وهذه مسألة تحتاج إلى بحث ونظر.

وإننا فى بحث هذه المسألة نؤكد أن ما نبحث عنه هنا هو هذا السبب الذى يجعل الذهن ينتقل من تصور الاسم إلى تصور المسمى، والكيفية التى تم بها ذلك.

وعلمائنا فى اللغة العربية يتجهون فى تفسير هذا الموقف أكثر من اتجاه. ١ - فبعضهم يرون أن المسألة لا تحتاج إلى عميق تفكير، كما لا تحتاج إلى بذل مجهود أكبر للوقوف على السبب الحقيقى، وما ذلك إلا لأن المسألة كلها ذاتية فى تصور اللفظ أو الاسم، فالمرء إذا تصور الاسم ووقف على حقيقة معناه، انتقل مباشرة بذهنه إلى تصور المدلول أو المسمى، إذ تصور الاسم كاف لكى يكون سبباً ذاتياً فيه لتصور المسمى وهذا الاتجاه يبدو عاجزاً عن تصور المسألة بتمامها أو عن شرح الموقف بجميع أركانه واحتواء جميع زواياه. ويكفى أن نتصور هذا الاعتراض الحاد والحائر

فى نفس الوقت؛ فهو حاد لصرامته، وهو حائر لأنه لم يجد جواباً مقنعاً ولم يعثر على حل يشفى الصدور.

وهذا الاعتراض هو أن نتصور إنساناً لا يعرف العربية، أو عربياً لا يعرف لغة أجنبية معينة، ثم نأتى لكل واحد منهما باسم من اللغة التى لا يجيدها، ثم ننظر، هل يستطيع أن يتعامل مع هذا الاسم المبرر، وينتقل ذهنه مباشرة من الاسم إلى مسماه أو من اللفظ إلى معناه، إننا سنجد أنفسنا ولا شك أمام نتيجة سلبية لهذه التجربة الواقعية، ولو كان الاسم فى أى لغة هو الذى يحمل الذهن على تصور المسمى لمجرد تصور الاسم، لما وقف هذا أو ذاك أمام اللغة التى لا يجيدونها عاجزين عن أن ينتقلوا من تصور الاسم إلى تصور المسمى.

وهذا الاعتراض كاف وحده للإعراب عن عدم جدوى هذا الاتجاه فى حل المعضلة الأساسية.

٢ - وبعض العلماء يرون أن الإجابة على التساؤل ليست فى ذاتية الاسم، بحيث يكون تصوره فى الذهن سبباً لتصور مسماه، وإنما المسألة يمكن البحث عنها خارج نطاقى الاسم والمسمى.

وتفسير ذلك بوضوح أنه من المعلوم أن المعانى والمسميات توجد أولاً، ثم هى تحتاج إلى الأسماء الدالة عليها، والمسألة لا تحتاج إلا إلى مجرد إنسان

يختار لكل شيء من الأشياء لفظاً يدل عليه ويربط هذا اللفظ الذى اختاره بهذا المعنى أو بهذا الشيء، بحيث إذا أطلق اللفظ دل على هذا الشيء الذى وضع هو ليدل عليه، والذى اختار هذا الاسم يسمى (واضحاً)، ويسمى الاسم نفسه (موضوعاً) ويسمى الشيء الذى وضع الاسم إلى جواره ليدل عليه (موضوعاً له) كما تسمى العملية ذاتها (وضوحاً).

أما الدلالة فهى كما علمت تشمل هذا الاقتران بين الاسم ومسماه، وانتقال الذهن من تصور الاسم إلى تصور مسماه.

وهذا الفريق من العلماء قد قنع بهذا التفسير، واعتبر السبب وراء انتقال الذهن من تصور الاسم إلى تصور المسمى، هو هذا المجهود الذى قام به الواضع متمثلاً فى عملية الوضع التى هى اختيار الاسم للشيء وإيجاد الاقتران بينهما.

وقد يبدو لنا أن ما ذهب إليه هذا الفريق قد أجهز على المشكلة، ووجد الحل الناجع للسؤال الحائر. ويساعد على هذا الارتياح لهذا رأى اشتهاؤه بين العلماء ورضاء الكثيرين به وراحتهم فى الاقتناع به.

هذا هو الأمر الظاهر للعيان. غير أن فحص المسألة بشيء من الدقة يوحى

إلينا بأمر آخر. هو أن الموقف كله لم يحل حلاً جذرياً إذ بإمكاننا أن نفهم أنه ليس كل لفظ يمكن أن يوضع إلى جوار أى شيء ليدل عليه. الأمر الذى يجعلنا نتساءل عن السبب الذى أوجد الارتباط بين الاسم وبين المسمى، والذى جعل الواضع يختار هذا الاسم بعينه ليدل على هذا الشيء دون سواه، ولا يجوز أن يكون ذلك السبب وراء هذا الاقتران قد جاء بفعل الصدفة ولا لمجرد اختيار الواضع، ولا لشيء ما ذاتياً فى اللفظ وتصور معناه....

إن استبعاد هذه الأمور يجعلنا نواصل المجهود للبحث عن السبب الحقيقى الذى نبحت عنه، والذى نرتاح ونحن نعدده سبباً يفسر الاقتران بين الاسم والمسمى، كما يفسر انتقال الذهن من تصور الاسم إلى تصور المسمى.

٣ - والذى نستريح إليه سوف يدور فى فلك ما كشفه الله لنا على يد بعض الباحثين مؤخراً، وهو قانون الارتباط الشرطى، وتجاربه التى أدت إليه مشهورة نسبتها إلى العالم الروسى (بافلوف).

وخلاصة هذا القانون العقلي هي: أن كل شيئين إذا اقترن تصور أحدهما مع تصور الآخر فى ذهن الإنسان مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة، قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصورين سبباً لانتقال الذهن إلى تصور الآخر.

على أنه ليس من الضروري أن نشاهد هذا الاقتران مرات عديدة، إذ من الممكن لو شاهدنا حالة من حالات الاقتران بين شيئين مرة واحدة، بحيث يكون لها من التأثير ما يحمل الذهن على الاحتفاظ بها كانت كافية لإيجاد هذه العلاقة الذهنية، وهذا القانون الذى يمكن تطبيقه فى مجالات عدة.

وقد استفادت منه اللغة من قبل أن يكتشفه (بافلوف) وأحسن نموذج لذلك: الأعلام الشخصية فأنت حين تريد أن تسمى ابنك علياً تقرر اسم

"على" بالوليد الجديد لكى تنشئ بينهما علاقة لغوية ويُصبح اسم "على" دالاً على وليدك. ويسمى عملك هذا "وَضْعاً" فالوضع هو: عملية تقرر بها لفظاً بمعنى نتيجهما أن يقفز الذهن إلى المعنى عند تصور اللفظ دائماً.

وهذه الطريقة فى إيجاد الارتباط لا تختلف جوهرياً عن اتخاذ الوضع كوسيلة لإيجاد العلاقة اللغوية.

وعلى هذا الأساس نعرف أن من نتائج الوضع انسياق المعنى الموضوع له وتبادره إلى الذهن بمجرد سماع اللفظ بسبب تلك العلاقة التى يحققها الوضع. ومن هنا يمكن الاستدلال على الوضع بالتبادر وجعله علامة على أن المعنى المتبادر هو المعنى الموضوع له لأن المعلول يكشف عن العلة كشفاً آنياً ولهذا عُدَّ التبادر من علامات الحقيقة.

**أ.د. طه الدسوقي حبشى**

## الهوامش:

- (١) راجع القشيري في شرح أسماء الله الحسنى - مطبعة الأمانة - الطبعة الأولى ١٩٦٩م ص ٢٣.
- (٢) الطاهر بن عاشور - التحرير والتنوير تفسير - دار سحنون تونس بدون ٤٠٨/١.
- (٣) شهاب الدين محمود الألوسي - روح المعاني - إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة ٢٢٤/١ (بدون تاريخ).
- (٤) انظر مفاتيح الغيب للرازي - تفسير - دار الغد العربي - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م ٥٩٤/١.
- (٥) التحرير والتنوير - مرجع سبق ذكره ٤١١/١.
- (٦) راجع القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - تفسير - ط. الشعب بدون ص ٢٤١ وما بعدها.
- (٧) مفاتيح الغيب للرازي - مرجع سابق - ٥٩٤/١ وما بعدها.
- (٨) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ص ٢٤١.
- (٩) التحرير والتنوير - ابن عاشور - ٤٠٩/١.
- (١٠) المرجع السابق نفسه.
- (١١) روح المعاني للألوسي - تفسير ٢٢٤/١.
- (١٢) الرازي: مفاتيح الغيب ١/ ٥٩٥ وما بعدها.
- (١٣) الألوسي: روح المعاني ٢٢٤/١.
- (١٤) الرازي: مفاتيح الغيب ٥٩٦/١.
- (١٥) الغزالي: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى - ط. الجندی بدون ص ١١، ١٢.
- (١٦) جميل صليبا: المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني ١٩٧٨م ٨٢/١.
- (١٧) نفس المرجع ٨٢/١.
- (١٨) السابق ٨٣/١.
- (١٩) تيسير القواعد المنطقية (شرح للرسالة الشمسية) أ.د. / محمد شمس الدين إبراهيم سالم - الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م القاهرة ص ٤٥ وما بعدها.
- (٢٠) شرح المواقف مع متنه - عضد الدين الأيجي، السيد الشريف الجرجاني ج ٤ - ص ٣٥١ ط بيروت - لبنان - الأولى ١٤١٩هـ.
- (٢١) المقاصد في علم الكلام متناً وشرحاً سعد الدين التفتازاني ج ٢ - ص ١٨١.
- (٢٢) التعريفات: السيد الشريف الجرجاني ص ١٩ مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٥٧هـ وقد استشهد بجزء من سورة الأَخْلَاص.

## أشراط الساعة

من الأمور التي يجب الإيمان بها على كل مسلم الاعتقاد في أشراط الساعة لكثرة الإخبار عنها في الكتاب و السنة الصحيحة قال تعالى:

﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِغَآيَتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (النمل: ٨٢)  
قال تعالى:

﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَهُمْ ذِكْرُهُمْ﴾ (محمد: ١٨)

وقد صحت الأحاديث الواردة في ذلك كما قال ﷺ: "بعثت أنا والساعة كهاتين". رواه البخاري ومسلم وقسم العلماء هذه الأشرار إلى علامات صغرى وكبرى، فمن العلامات الصغرى بعثته ﷺ كما جاء في الحديث السابق . كما سئل ﷺ عنها فقال : ما المسئول عنها بأعلم من السائل ولكن سأحدثك عن أشراطها ..إذا ولدت الأمة ربتها ، وإذا كان الحفاة العراة رعاة

الشاة رؤوس الناس، وإذا طاول رعاة الغنم في البنيان". وقد ذكر البخاري لها أحد عشر شرطاً فذكر منها: "لا تقوم الساعة حتى تقتتل فئتان عظيمتان تكون بينهما مقتلة عظيمة دعوتهما واحدة ، وحتى يبعث دجالون كذابون ... وحتى يقبض العلم ... وتكثر الزلازل ... ويتقارب الزمان ... وتظهر الفتن ، ويكثر الهرج (القتل) ، وحتى يكثف فيكم المال ... وحتى يمر الرجل بقبر الرجل فيقول: يا ليتني مكانه ، وحتى يتناول الناس في البناء".

ومن أشراطها الكبرى : خروج الدابة ، ويأجوج ومأجوج ، وخروج الدجال الكذاب ، وخروج المهدي ، وخروج عيسى ابن مريم يدعو الناس إلى التوحيد ، وطلوع الشمس من مغربها ، وعندها لا تقبل التوبة. وقد ألف العلماء في أشراط الساعة وميزوا في مروياتها بين الصحيح والضعيف من الروايات . وأفردت كتب الأحاديث أبواباً كاملة فيها<sup>(١)</sup>.

١. د. محمد السيد الجليل

الهوامش:

(١): الطحاوية ٢٨٤ - ٢٨٧ بتحقيق أحمد شاذلي .

## الإمامة

٧١١هـ/١٢٣٢ - ١٣١١م) يلحظ أن لها

جوانب عدة، منها:

القصد، والعلم الذى يتبعه الجيش،  
والدليل، والقُدوة.

التقدم، وكل مَنْ يُؤْتَمُّ به، كانوا على  
الصراط المستقيم، أو كانوا ضالين.

الكتاب الذى يُحتكم إليه، والنبوة،  
والشريعة، والسنة، وكتاب الأعمال.

الرئاسة، والمثال، والطريق الذى  
يُقصد، والقيادة.

الإصلاح، والرعاية، والخلافة،  
والقوامة، وإمامة الصلاة.

قال ابن منظور: الأُمُّ: بالفتح: القصد.  
أُمُّه، يُوْمُّه، أُمًّا: إذا قصد.

والأُمَّة: الشريعة، والدين. وفى التنزيل  
العزیز: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾

(الزخرف: ٢٣) وهى الإمامة.

والأُمُّ: العلم الذى يتبعه الجيش. وأُمُّ  
القوم، وأُمُّ بهم: تقدمهم وهى الإمامة.

والإمام: كل من اتَّمَّ به قوم،  
كانوا على الصراط المستقيم، أو

كانوا ضالين. قال تعالى: ﴿بَوَّأْنَا دَعْوَا  
كُلِّ أَنَاسٍ بِإِمْنِهِمْ﴾ (الإسراء: ٧١). قالت:

طائفة بكتابهم. وقال آخرون: بنبيهم  
وشرعهم، وقيل بكتابه الذى أحصى

فيه عمله<sup>(٢)</sup>.

تعد الإمامة من الموضوعات المهمة

التي عرض لها علماء المسلمين،

ومؤرخو الفرق، والمذاهب، وإن لم

تكن من أصول الاعتقاد. ويعبر الإمام

الجويني، إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) عن

هذه الأهمية بقوله: "الكلام فى هذا

الباب ليس من أصول الاعتقاد،

والخطر على من يزل فيه، يُرى على

الخطر على من يجهل أصله، ويعتوره

نوعان محظوران عند ذوى الحاجات؛

أحدهما: ميل كل فئة إلى التعصب،

وتعدى حد الحق. والثانى: من

المجتهدات المحتملات، التى لا مجال

للقطعيات فيها"<sup>(١)</sup>.

والحديث عن الإمامة يتناول الجوانب  
التالية:

١- معناها اللغوى، والشرعى.

٢- حكمها.

٣- منزلتها. (التكييف النظرى لها).

٤- تعيين الإمام. (طريق الإمامة).

٥- صفات الإمام، وشروطه.

٦- ما يقوم به الإمام. (واجبات الإمام).

٧- عزل الإمام.

(أ) المعنى اللغوى والشرعى :

من يتأمل فى الدلالات اللغوية لأصل

مادة الإمامة: (أَمَّ) كما جاءت فى

لسان العرب لابن منظور (٦٣٠ -

ويقول ابن منظور: "وسيدنا رسول الله ﷺ إمام أمته، وعليهم جميعا الائتنام بسنته التي مضى عليها".

والإمام: ما ائتمَّ به من رئيس وغيره، والجمع أئمة. وفي التنزيل العزيز: ﴿فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ﴾ (التوبة: ١٢) أى: قاتلوا رؤساء الكفر، وقادتهم الذين ضعفائهم تبع لهم.

والإمام: الذى يقتدى به. وإمام كل شئ: قيِّمه، والمصلح له. والقرآن إمام المسلمين، وسيدنا محمد ﷺ إمام الأئمة. والخليفة إمام الرعيَّة. وإمام الجند: قائدهم.

وأُمت القوم فى الصلاة، إمامة، وائتمَّ به: أى: اقتدى به. والإمام: المثال: وإمام المثال: ما امثَّل عليه.

والإمام: الطريق الواضح وقوله عز وجل: ﴿وَأَيُّهَا لِيَامَامٍ مُبِينٍ﴾ (الحجر: ٧٩) أى: لطريق يؤم، أى: يقصد، فيُتميّز، يعنى: قوم لوط، وأصحاب الأيكة.

ويؤم القوم: أى: يتقدمهم، وفلان، إمام القوم، معناه: هو المتقدم لهم. ويكون الإمام رئيسا، كقولك: إمام المسلمين.

وبهذا يتبين أن المعنى اللغوى، لمادة "الإمامة" فيه ما يدل على "الإمامة" بمعنى "الرئاسة"، وعلى الرئاسة، وكذلك على الخلافة. وفيه ما يدل على الرعاية، والتعهد بالإصلاح،

والالتزام به، تجاه من يلى الإمام، أو الخليفة، أو الرئيس أمرهم.

لفظ "إمام" فى القرآن الكريم:

وقد ورد لفظ "إمام" فى القرآن الكريم مفرداً، فى سبع مواضع، منها: ثلاثة فى حالة الجر: هى (أنحجر: ٧٩)، وقوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ١٢)

ومعنى الإمام فى آية يس: كما قال ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ): اللوح المحفوظ، الذى دونت فيه، وأحصيت جميع الكائنات، وهو أم الكتاب<sup>(٣)</sup>.

وأما الموضع الثالث، فهو ما جاء فى آية الإسراء (٧١) التى سبق بيان معنى الإمام فيها، كما ورد فى لسان العرب.

وأما مواضع النصب الأربعة، فهى قوله تعالى فى شأن سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (البقرة: ١٢٤) ومعنى الإمام هنا:

القدوة الذى يقتدى به فى التوحيد، وفيما كلفه الله به من الشرائع<sup>(٤)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كَتَبْتُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ (هود: ١٧) و(الأحزاب: ١٢).

والإمام هنا، أيضاً: معناه القدوة<sup>(٥)</sup> وهو معنى (إماماً) فى سورة الفرقان:

﴿وَأَجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا﴾ (الفرقان: ٧٤)<sup>(٦)</sup>.

ووردت كلمة "أئمة" جمع (إمام) فى

خمسة مواضع، هي: قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا أِيمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ﴾ (التوبة: ١٢).

وقوله تعالى، بشأن إبراهيم، ولوط، وإسحاق، ويعقوب. عليهم السلام: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَّةً يَتَذَوَّنَ بِأَمْرِنَا﴾ (الأنبياء: ٧٣).

وقوله تعالى، بشأن بنى إسرائيل: ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً﴾ (القصص: ٥).

وقوله تعالى، بشأن فرعون وجنوده: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ (القصص: ٤١).

وقوله تعالى، بشأن بنى إسرائيل أيضاً: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَّةً يَتَذَوَّنَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ (السجدة: ٢٤).

وواضح أن كلمة "أئمة" الواردة في الآيات السالفة، تعنى في سياقها العام، كما ذكر المفسرون، القدوة، والريادة، والقيادة، والدعوة، إلى الشر، كما هو شأن الكافرين، أو إلى الخير، والتوحيد، والبر، والإحسان، والعمل الصالح، كما هو شأن المؤمنين<sup>(٧)</sup>.

(ب) المعنى الشرعى للإمامة:

درج فقهاء المسلمين على استخدام مصطلحات: "الإمامة"، "الخلافة"، "إمارة المؤمنين" بمعنى واحد، وبذلك

سووا بين كلمة "خليفة" و "إمام"، وأُمير المؤمنين وذلك عند الإطلاق العام لهذه الألفاظ. لكنهم قد يطلقون كلمة "إمام" أو "أمير" مضافة، فيقولون: إمام الصلاة. وقد يقولون الإمام بمعنى: الفقيه، والعالم. والأمر كذلك في لفظ الإمارة لمن يلى بلدًا من بلاد المسلمين.

وقد نقل عن أبى جعفر النحاس: (أحمد بن محمد بن إسماعيل) وهو من علماء القرن الرابع الهجرى (ت: ٣٣٨هـ). إطلاق الخليفة على أمير المؤمنين وذلك في كتابه (صناعة الكتاب)<sup>(٨)</sup>.

ويقول ابن حزم وهو من علماء القرن الخامس الهجرى (ت: ٤٥٦هـ) (قال قوم: إن اسم الإمامة، قد يقع على الفقيه العالم، وعلى متولى الصلاة، بأهل مسجد ما. قلنا: نعم لا يقع على هؤلاء إلا بالإضافة، لا بالإطلاق فلا يطلق لأحدهم اسم "الإمامة" بلا خلاف... إلا على المتولى لأمر أهل الإسلام) ثم يقول: (فصح أنه ليس يجوز ألبيه أن يوقع اسم الإمامة مطلقاً، ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرشى المتولى لجميع أمور المؤمنين كلهم، أو الواجب له ذلك... وكذلك اسم الخلافة بإطلاق، لا يجوز أيضاً، إلا لمن هذه صفته)<sup>(٩)</sup>.

ويذهب إلى هذا رأى، الفقيه الحنبلى المعاصر لابن حزم، وهو



القاضي، أبو يعلى محمد بن الحسين  
الفرّاء (ت: ٤٥٨هـ)، حيث يذكر في  
معرض حديثه عن الإمامة، أنه (يجوز  
أن يسمى خليفة لمن عقد له الأمر،  
ويسمى خليفة رسول الله ﷺ لأنه خلف  
رسول الله ﷺ في أمته)<sup>(١٢)</sup>.

ومن هذا المنطلق، يكون تعريف  
الخلافة، والإمامة، وإمارة المؤمنين،  
واحداً ومن جملة هذه التعاريف ما يلي:  
(أ) ذكر الماوردي؛ (على بن محمد بن  
حبيب) (ت: ٤٥٠هـ) أن (الإمامة  
موضوعة لخلافة النبوة، في حراسة  
الدين، وسياسة الدنيا)<sup>(١٣)</sup>.

(ب) وعرفها الجويني (إمام الحرمين)  
وهو من علماء القرن الخامس الهجري  
(ت: ٤٧٨هـ) بأنها (رياسة تامة، وزعامة  
عامة، تتعلق بالخاصة والعامة، في  
مهمات الدين والدنيا، متضمنها حفظ  
الحوزة (البلاد) ورعاية الرعية، وإقامة  
الدعوة... وكف الجنف والحييف،  
(الانحراف والظلم) والانتصاف  
للمظلومين من الظالمين، واستيفاء  
الحقوق من الممتنعين، وإيفاؤها على  
المستحقين)<sup>(١٤)</sup>.

(ج) ويرى عضد الدين الإيجي، وهو  
من علماء القرن الثامن الهجري (ت:  
٧٥٦هـ) أن الإمامة: (هي خلافة الرسول  
في إقامة الدين، بحيث يجب اتباعه  
على كافة الأمة. وبهذا القيد، يخرج  
من ينصبه الإمام في ناحية، والمجتهد،

والأمر بالمعروف)<sup>(١٥)</sup>.

(د) وهي عند ابن خلدون، وهو من  
علماء القرن الثامن وبداية التاسع  
الهجريين (ت: ٨٠٨هـ): (حمل الكافة  
على مقتضى النظر الشرعي، في  
مصالحهم الأخروية، والدينية،  
الراجعة إليهما؛ إذ أحوال الدنيا ترجع  
كلها - عند الشارع - إلى اعتبارها  
بمصالح الآخرة. فهي في الحقيقة،  
خلافة عن صاحب الشرع، في حراسة  
الدين، وسياسة الدنيا به)<sup>(١٦)</sup>.

(هـ) ويشير القلقشندي، وهو من علماء  
نهاية القرن الثامن، والربع الأول من  
التاسع الهجريين (ت: ٨٢١هـ) إلى أن  
الخلافة في أصلها اللغوي، مصدر  
خَلَفَ (يقال خلفه في قومه، يخلفه  
خلافة، فهو خليفة، ومنه قوله تعالى:  
﴿وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ خَلِّفْنِي

فِي قَوْمِي﴾ (الأعراف: ١٤٢) ثم أطلقت على  
الزعامة العظمى، وهي الولاية على  
كافة الأمة، والقيام بأمورها،  
والنهوض بأعبائها)<sup>(١٧)</sup>. ثم يقول: (والذي  
عليه العرف المشاع من صدر الإسلام،  
وهلم جرا، إطلاق اسم "الخليفة" على  
كل من قام بأمر المسلمين، القيام  
العام)<sup>(١٨)</sup> ومجمل تعاريف علماء  
المسلمين عبر العصور، لا تخرج عن هذا  
الإطار، وإن كان تعريفها لدى بعض  
دوائر الشيعة، ولاسيما الإمامية، يشير

إلى دلالات أخرى، ستأتى الإشارة إليها. ومن هذه التعاريف، يتبين أن الإمامة العظمى، أو الخلافة، يراعى فى مفهومها لدى علماء المسلمين ما يلى:

أولاً: أنها رئاسة عامة تشمل جوانب الحياة، والشئون الدينية، والدنيوية فى شتى مجالات الحياة، بكل مقوماتها المادية، والمعنوية. والمدنية.

ثانياً: أن الخلافة هى عن النبى ﷺ ولكن بعض فقهاء المسلمين، يثيرون مسألة، مهمة، هى: عمن تكون الخلافة؟ وقد ذكر الماوردى (ت: ٤٥٠هـ) أن الخليفة يسمى خليفة (لأنه خلف رسول الله ﷺ فى أمته، فيجوز أن يقال يا خليفة رسول الله. وعلى الإطلاق، فيقال الخليفة) (١٧) وعلى هذا خوطب أبو بكر رضى الله عنه (ت: ١٣هـ/ ٦٣٤م) ف قيل له: يا خليفة رسول الله ﷺ وهناك رأى ثان: هو أن الخلافة تكون عن الله تعالى؛ فقد أجاز بعضهم أن يقال: يا خليفة الله. لأن الخليفة يقوم بحقوق الله فى خلقه، لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ (النعام: ١٦٥) ولكن جمهور الفقهاء أنكروا ذلك، ونسبوا قائله إلى التجوز (لأنه إنما يستخلف من يغيب، أو يموت، والله تعالى، لا يغيب، ولا

يموت. وقد قيل: لأبى بكر: يا خليفة الله! فقال: لست خليفة الله، ولكنى خليفة رسول الله ﷺ) (١٨).

وقد أيد هذا رأى، محيى الدين النووى، من علماء القرن السابع الهجرى (ت: ٦٧٦هـ) حيث قال فى كتابه (الأذكار): إنه لا ينبغي أن يقال للقائم بأمر المسلمين، خليفة الله. وروى أن رجلاً قال لعمر بن عبد العزيز (ت: ١٠١هـ/ ٧١٩م) يا خليفة الله، فقال ويلك! لقد تناولت متاولاً بعيداً؛ إن أمى سميتى "عمر" فلو دعوتنى بهذا الاسم قبلت. ثم كبرت فكنيت أباحفص، فلو دعوتنى به قبلت. ثم وليتمونى أموركم، فسميتونى أمير المؤمنين، فلو دعوتنى بذلك كفاك) (١٩).

على أن هناك رأياً ثالثاً، هو: أن الخلافة تكون عن الخليفة السابق فيقال: فلان خليفة فلان، واحداً بعد واحد، حتى ينتهى إلى أبى بكر رضى الله عنه، وعلى ذلك خوطب أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه (ت: ٢٣هـ/ ٦٤٤م) فى أول أمره بخليفة خليفة رسول الله) (٢٠).

ثالثاً: أن تعريف الإمامة الكبرى، أو العظمى، كما ذكره علماء المسلمين وفقهاؤهم، روعى فيه الواجبات، والمهام التى يقوم بها الإمام، والتى تعنى أن الدين، هو المنطلق الأساسى للحكم، وهو كفيل باستيعاب، كل جوانب الحياة الدنيوية عبر كل عصر،

وفى كل مكان، ومن ثم فهو يسوسها، ويحفظها من العبث، والظلم، والتلاعب، ويضع ضوابط رعاية مصالح الناس، وأسباب نهوضهم وتقدمهم.

## ٢ - حكم الإمامة:

يكاد يجمع فقهاء المسلمين عدا نفر قليل من الخوارج على أن الإمامة، واجبة، أى: هى فرض على الكفاية، كالجهاد، وطلب العلم، وقد أشار إلى هذا الحكم كل من (الماوردى: ت: ٤٥٠هـ) و (ابن حزم: ت: ٤٥٦هـ) و (القاضى أبو يعلى: ت: ٤٥٨هـ) و (إمام الحرمين الجوينى: ت: ٤٧٨هـ) ومن القرنين الثامن، والتاسع الهجريين (الإيجى: عضد الدين: ت: ٧٥٦هـ) و (ابن خلدون: ت: ٨٠٨هـ)<sup>(٣١)</sup>، وغيرهم كثير. ونكتفى هنا. بما أورده ابن حزم فى هذا الصدد، بقوله: (اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل، يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة، التى أتى بها رسول الله ﷺ حاشا النجدات من الخوارج)<sup>(٣٢)</sup>.

وقد اختلف الفقهاء فى طريق الوجوب، هل هو السمع (الشرع) أو العقل، أو هما معاً؛ فذهب أهل السنة، والمعتزلة، إلى أن أساس وجوب

الإمامة، هو الشرع، وليس العقل. فيذكر القاضى عبد الجبار المعتزلى (ت: ٤١٥هـ) أن المعتزلة يذهبون إلى أن إقامة الإمام واجبة عن طريق السمع، اعتماداً على ما جاء فى القرآن الكريم من إقامة الحدود (السرقه) (المائدة: ٣٨) والزنا: (النور: ٢) فذلك لا يكون إلا عن طريق الإمام؛ لأنه من واجباته دون غيره، ويدفع القاضى عبد الجبار، ما نقل عن الجبائى (أبى على: ت: ٢٠٣هـ) من أنه لا يرى ضرورة إقامة الإمام، إذا أنصف الناس، ويذكر أن واقع الناس غير ذلك، فهو إذاً يرى وجوب إقامة الإمام شرعاً، لأن الشرع أوجب على الإمام، ضرورة القيام، بمصالح الدين، والدنيا<sup>(٣٣)</sup>. وكذلك فقد أجمع الصحابة بعد وفاة النبى ﷺ على إقامة إمام لهم؛ فكان اختيار أبى بكر ﷺ يوم السقيفة، ثم عمر من بعده، ثم قصة الشورى وما جرى فيها<sup>(٣٤)</sup>. فالإجماع كما يرى المعتزلة، دليل شرعى على وجوب الإمامة.

ويذهب أهل السنة قاطبة إلى هذا الرأى، وإلى الأدلة التى استند إليها<sup>(٣٥)</sup>. ويرى الشيعة الإمامية، والإسماعيلية أنها أصل من أصول الدين.

## ٣. منزلة الإمامة :

والإمامة ذات أهمية كبيرة لدى مفكرى الإسلام لا يخلو منها عصر، أو زمن بحال؛ فنظروا إليها على أنها

أمانة، وعلى أنها رعاية، وعلى أنها وكالة عن الأمة. ومستندهم فى كونها أمانة، النص، والإجماع؛ وفى القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ﴾ (النساء: ٥٨)

وغيرها من الآيات التى تحت على ضرورة الرد إلى الله والرسول عند التنازع فى أى شىء (النساء: ٥٩) وعلى ضرورة إطاعة الله ورسوله (النور: ٥٢) إلخ. ويعقب ابن تيمية على آية النساء (٥٨) بأن العلماء قد قالوا: (إن هذه الآية نزلت فى ولاية الأمور، وأن عليهم: ﴿أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ فإذا حصل ذلك فهذا جُماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة<sup>(٣٦)</sup>.

وأما فى السنة، فقد تضافرت الأحاديث الصحيحة على تأكيد هذه الحقيقة، منها: ما أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه، من قوله ﷺ لأبي ذر فى الإمارة: (إنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزى وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذى عليه فيها)<sup>(٣٧)</sup>.

ومنها ما أخرجه الإمام البخارى، فى صحيحه عن أبى هريرة رضى الله عنه، أن النبى

ﷺ قال: "إذا ضُيعت الأمانة فانتظر الساعة. قيل يا رسول الله، وما إضاعتها؟ قال: "إذا وُسِدَّ الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة"<sup>(٣٨)</sup>. وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة.

ومستندهم فى كونها رعاية، المبادئ التى تشير إليها آيات القرآن الكريم، والأحاديث الصحيحة، من أن الوالى ينبغى عليه أن يكون شديد الحرص على أمور رعيته، وقويًا فى التصدى للأخطار التى تتعرض لها، انطلاقًا من مسئوليته الخلقية، والدينية فى ذلك، وقد قال ﷺ فيما رواه ابن عمر رضى الله عنهما: "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته". الحديث<sup>(٣٩)</sup> وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة، التى تعبر عن خطورة منصب الإمامة، وعظم مسئولية الإمام أمام الله، وأمام سائر أفراد الأمة، والتى ترشده إلى مبادئ وقواعد التعامل معهم، مسلمين، وغير مسلمين، وتلك التى تشيد بالإمام العادل، وتبين عظم منزلته عند الله، والتى تنبهه إلى الحرص على أموال الأمة، وعدم ابتغائه لنفسه، أو لولائه منافع شخصية لهم، أو لأتباعهم. والتى تنبهه إلى أنه لا ينبغى أن يتقدم للإمامة إلا من يكون أهلاً لها، ومدركاً لخطورة تبعاتها، وتلك الأحاديث التى تحذر من أن تكون الإمارة وسيلة للتسلط، وتحذر من مغبة الحساب

عليها يوم القيامة<sup>(٣٠)</sup>.

وكذلك يذهب فقهاء المسلمين، إلى أن الإمامة، وكالة عن الأمة، أو كالوكالة عنها لدى المعتزلة، ويعبر عن هذه الحقيقة ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) بقوله: إن (الخلق عباد الله، والولاية نواب الله على عبادهم، وهم وكلاء العباد على نفوسهم، بمنزلة أحد الشريكين مع الآخر؛ ففيهم معنى الولاية، والوكالة)<sup>(٣١)</sup> ومع هذه الأهمية للإمامة، إلا أنها ليست من أصول الدين كما يقول علماء المسلمين.

لكنها عند الشيعة الإمامية، تعد من أصول الدين، بحيث (لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها) ولذا لا يجوز فيها التقليد (بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة) وكذلك، فإن فراغ ذمة المكلف من التكليف الشرعية المفروضة من الله تعالى، من الأمور الواجبة عقلاً، لكنها ليست (كلها معلومة من طريقة قطعية، فلا بد من الرجوع فيها إلى من تقطع بفراغ الذمة باتباعه) وهو (الإمام على طريقة الإمامية)<sup>(٣٢)</sup>.

وهي عند الإمامية، كالنبوة لطف من الله تعالى، ولذا فإنه لا بد من إمام في كل زمان، يهدي الناس، ويخلف النبي في وظائفه. وتكون له الولاية العامة على الناس. (وعلى هذا فالإمامة استمرار للنبوة والدليل الذي يوجب

إرسال الرسل، وبعث الأنبياء، هو نفسه يوجب نصب الإمام بعد الرسول)<sup>(٣٣)</sup>.

ومن ثم فهي عندهم، منصبة إلهي يختاره الله بسابق علمه بعباده، كما يختار النبي، ويأمر النبي بأن يدل الأمة عليه، ويأمرهم باتباعه<sup>(٣٤)</sup>. ولهذا يعرف بعض الإمامية الاثنى عشرية المتأخرين، الإمامة بما يدل على كونها أصلاً من أصول الدين وأنها اختيار إلهي، فيذكر: (أنها رئاسة من الله عامة في الدنيا والدين بنيابته على جميع أمته)<sup>(٣٥)</sup> فهي على هذا، كما يقول: (أصالة من الله) ليكون الإمام نائباً (مناب نبيه عليه السلام)<sup>(٣٦)</sup>.

#### ٤ - طريقة تعيين الإمام :

ذهب جمهور علماء المسلمين إلى أن الإمامة تتعقد من وجهين، هما: اختيار أهل الحل، والعقد. والثاني: عهد الإمام السابق<sup>(٣٧)</sup>.

ويذكر القلقشندي (ت: ٨٢١هـ / ١٤١٨م) طريقة ثالثة، هي: الغلبة والاستيلاء؛ وذلك (إذا مات الخليفة، وتصدى للإمامة من جمع شرائطها) دون عهد من الإمام السابق، ودون بيعه من أهل الحل، والعقد، فإنه تتعقد إمامته (لينتظم شمل الأمة، وتتفق كلمتهم)<sup>(٣٨)</sup> أما إذا لم يكن جامعاً لشروط الإمامة (بأن كان فاسقاً، أو جاهلاً، فوجهان للشافعية؛ أصحهما:

انعقاد إمامته أيضاً؛ لأننا لو قلنا: لا تتعقد إمامته، لم تتعقد أحكامه، ويلزم من ذلك الإضرار بالناس. أما الرأي الثاني: فهو أن إمامته لا تتعقد، قياساً على البيعة (لأنه لا تتعقد له الإمامة بالبيعة إلا باستكمال الشروط، وكذا القهر)<sup>(٣٩)</sup>. ولا يخرج المعتزلة عن هذا الذى ذكرناه<sup>(٤٠)</sup>.

وأما الزيدية من الشيعة، (نسبة إلى الإمام زيد بن على بن زين العابدين بن الحسين بن على بن أبى طالب) (٨٠ - ١٢٢هـ)، ففى تعيين الإمام بعد رسول الله ﷺ فيما ينقل عن شيوخهم خلاف؛ منهم من يصرح بالوصية من الله إلى الرسول ﷺ بأن الإمامة لعلى بن أبى طالب، ثم للحسن والحسين، وذريتهما فقط، ومنهم من يذكر النص على الإمام بصفاته لا بشخصيته، ومنهم من يقر بإمامة الشيخين أبى بكر، وعمر، ويتوقف فى أمر عثمان، ومنهم من يقول بالنص الجلى على إمامة على. فالإمام (يحيى بن الحسين بن القاسم الرسمى) (٢٤٥هـ / ٨٥٩م - ٢٩٨هـ / ٩١٠م) إمام الزيدية باليمن يشير إلى أن المكلف عليه أن يعلم بعد توحيد الله عز وجل، وعدله، والتصديق بوعدده، ووعيدده، والإيمان برسالة محمد ﷺ، عليه أن يعلم:

أ - أن علياً بن أبى طالب هو (أمير المؤمنين، ووصى رب العالمين، ووزيره،

وأحق الناس بمقام رسول الله ﷺ)<sup>(٤١)</sup>.

ب - (ثم يجب عليه أن يعلم أن الحسن والحسين ابنا رسول الله ﷺ إماماً عدل، واجبة طاعتها، مفترضة ولا يتهما)<sup>(٤٢)</sup>.

ج - (ثم يجب عليه أن يعلم أن الإمامة لا تجوز إلا فى ولد الحسن، والحسين، بتفضيل الله لهما، وجعله ذلك فيها، وفى ذريتهما)<sup>(٤٣)</sup>.

د - (وأن الإمام من بعد الحسن والحسين من ذريتهما من سار بسيرتهما وكان مثلهما، واحتذى بحذوهما) وتوفرت فيه صفات الورع، والتقوى، والجهاد فى أمر الله والزهد، والفهم لما يحتاج إليه، والعلم بتفسير ما يرد عليه، والشجاعة، والبذل والسخاء والرافة بالرعية. إلخ<sup>(٤٤)</sup>.

وفى حديثه عن الوصية للإمام على (عليه السلام) (ت: ٤٠هـ / ٦٦١م) يذكر أن كل من قال (بإمامة أمير المؤمنين، ووصيته، فهو يقول بالوصية، على أن الله عز وجل، أوصى بخلقه على لسان النبى إلى على بن أبى طالب، والحسن، والحسين، وإلى الأخيار) من ذريتهما، (أولهم على بن الحسين، وآخرهم المهدي، ثم الأئمة فيما بينهما؛ وذلك أن تثبيت الإمامة عند أهل الحق فى هؤلاء الأئمة، من الله عز وجل على لسان رسول الله ﷺ) ومن كان حاله كذلك (فهو إمام مستوجب للإمامة)<sup>(٤٥)</sup>.

ويذهب إلى فكرة النص على الأئمة الثلاثة فقط، أحد علماء زيدية القرن الخامس الهجري (السَّمَان، إسماعيل ابن علي بن الحسين) (ت: ٤٤٧هـ / ١٠٥٢م) حيث يقول: إن طريق الإمامة لدى الزيدية، هو النص في الأئمة الثلاثة، وفي غيرهم الدعوة والخروج، والدليل على ذلك: الإجماع على أن الإمام لا بد أن ينادي بالظلمة، ويدعو الناس إلى متابعتة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو معنى الخروج لدى الزيدية<sup>(٦٦)</sup>.

ويذكر أحد علماء زيدية القرن التاسع الهجري وهو الإمام (أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني) (ت: ٨٤٠هـ) أن الزيدية مختلفون حول قضية الإمام؛ فذهب فريق منهم إلى إثبات النص على (علي) عليه السلام بالوصف دون التسمية (وكفروا من خالف ذلك، وأثبتوا الإمامة في البطنين بالدعوة، مع العلم، والفضل)<sup>(٦٧)</sup>.

ومنهم من ذهب إلى أن الإمامة شوري، تصح بالعقد، وأنه تجوز إمامة المفضل (ويقولون بإمامة الشيخين، مع أولوية علي بن أبي طالب)<sup>(٦٨)</sup>.

ويذهب فريق ثالث وهم المتأخرون، إلى إثبات (النص القطعي الخفي، وخطأوا المشايخ لمخالفته، وتوقفوا في تفسيرهم، واختلفوا في جواز الترضية عنهم)<sup>(٦٩)</sup>.

وأما الإمامية من الشيعة، فطريق الإمامة عندهم هو النص القطعي من الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وآله، أو لسان الإمام الذي قبله. ولا تكون بالاختيار، أو الانتخاب من الناس، حتى لا يخلو عصر، أو زمان (من إمام مفروض الطاعة، منصوب من الله تعالى، سواء أبى البشر أم لم يأبوا، وسواء ناصروه أم لم يناصروه، أطاعوه أم لم يطيعوه. وسواء أكان حاضراً أم غائباً عن أعين الناس؛ إذ كما يصح أن يغيب النبي كغيبته في الغار، والشَّعْب، صَحَّ أن يغيب الإمام. ولا فرق في حكم العقل بين طول الغيبة، وقصرها)<sup>(٧٠)</sup> وهم يرون أن منصب الإمامة مثل منصب النبوة تماماً، ولهذا كانت الإمامة اختياراً إلهياً، لا دخل للبشر فيه، كما أن الإمام، شخص له نفس قدسية ولديه استعداد لتحمل أعباء الإمامة العامة<sup>(٧١)</sup>.

وقد استدلت الإمامية بعدد من النصوص، أولوها بما يوافق مذهبهم، منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٨) قالوا: نزلت في علي عليه السلام<sup>(٧٢)</sup>.

ومن الأحاديث التي يدل بها الإمامية على النص الجلي على أمير المؤمنين (علي بن أبي طالب عليه السلام) (ت: ٤٠هـ) قوله

ﷺ عندما وصل (غدير خم) مشيراً إلى (علي) ﷺ : "من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار. ألا هل بلغت؟ ثلاثاً" (٥٣).

وقد أفاض العلماء في مناقشة هذا الحديث وغيره من الأحاديث التي ذكرها الإمامية في النص على الإمام وتعيينه، وكذلك الوقائع التاريخية التي استندوا إليها، ودلالاتها، وخلصوا إلى أنها لا تعني النص على الإمامة (٥٤). وخلصوا أيضاً، إلى أن الإمام بعد النبي ﷺ هو أبو بكر ﷺ، ثم عمر ﷺ، ثم عثمان ﷺ، ثم علي ﷺ.

#### صيغة البيعة :

ويذكر بعض الفقهاء صيغة البيعة، التي يقوم بها أهل الحل، والعقد وهي أن يقال: (بايعناك على بيعة رضى، على إقامة العدل، والإنصاف، والقيام بفروض الإمامة ولا يحتاج مع ذلك - إلى صفة اليد) (٥٥).

وذكر في المغنى: (أن البيعة كانت على عهد رسول الله ﷺ وخلفائه الراشدين، بالمصافحة) فلما ولي الحجاج، رتبها أيماًناً، تشتمل على اليمين بالله، والطلاق، والعتاق، وصدقة مال (٥٦).

ويذكر المعتزلة: (نه لا يشترط أن يتم عقد البيعة بالمصافحة باليد، بل بما

يدل على الرضى، والطاعة، والامتثال، وإظهار ذلك. وكذلك لا يشترط في القبول، (إظهار هذه اللفظة، بل إظهار الدخول فيما التمس منه، وإظهار الرضى به) فهذا كالقبول (٥٧).

#### شروط صحة عقد البيعة:

وذكر الفقهاء، أن لصحة عقد

البيعة - خمسة شروط؛ هي :

الأول : أن تجتمع شروط الإمامة في المأخوذ له البيعة، ولا تتعقد مع فقدان واحد منها، إلا مع الشوكة والقهر.

الثاني: أن يتولاها أهل الحل، والعقد، من العلماء، والرؤساء، وسائر وجوه الناس.

الثالث: أن يجيب المبايع له إلى البيعة، ولو امتنع لا تتعقد له الإمامة.

الرابع: الإشهاد على المبايع، إذا كان المبايع واحداً، فإن كانوا جمعاً، فلا يشترط الإشهاد.

الخامس: أن يكون المعقود له واحداً (٥٨).

ما يترتب على هذه الشروط:

ويتصل بهذه الشروط الأمور التي ذكرها الفقهاء، منها:

أ - ما إذا تعدد من استوفت فيه شروط الإمامة، فإنه يقدم أسنهما، فإن عقدها للأصغر جاز. وإن كان أحدهما أعلم، والآخر، أشجع، روى في الاختيار ما يتطلبه حكم الوقت، والأحوال السائدة؛ فإن كانت الحاجة



ماسية إلى رعاية الشجاعة، قدم الأشجع، وإن كانت الحاجة ماسة إلى العلم والخبرة، قدم الأعلم<sup>(٥٩)</sup>.

ب - ومنها: ما إذا تعدد الطالبون للإمامة، المستجمعون لشرائطها؛ فذكر بعض العلماء، أنه يقرع بينهم. وقال آخرون: يفوض الأمر إلى أهل الحل والعقد، يختارون من شاءوا<sup>(٦٠)</sup>.

وفيها: أنهم اختلفوا في المراد بأهل الحل، والعقد، هل هم الموجودون في كل بلد أو الموجودون بالبلد الذي به الإمام<sup>(٦١)</sup>.

أهل الحل والعقد:

تحدث الفقهاء عن أهل الحل والعقد والشروط المعتبرة فيهم، ومما ذكروه أنهم أهل الشورى، وأن الشروط المعتبرة فيهم ثلاثة هي: الأول العدالة. الثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة. الثالث: أن يكونوا من أهل الرأي، والتدبير المؤديين إلى اختيار الأصلح للإمامة. ولا يشترط أن يكونوا من البلد الذي به الإمام<sup>(٦٢)</sup>.

ويذكر المعتزلة أن صفة العاقلين، القائمين على عقد الإمامة، أن يكونوا (من أهل الستر، والدين، وممن يوثق بنصيحتهم، وسعيهم في المصالح، وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة، ومن لا يصلح لها، وأن يكونوا من أهل الرأي، والفضل، والعلم، بالدين)<sup>(٦٣)</sup>.

عدد أهل الاختيار (أهل الحل والعقد): تعددت أقوال أهل العلم في العدد الذي تعقد به الإمامة؛ فذهب بعضهم إلى أن أقل عدد تنعقد به الإمامة أربعون، ولا تنعقد بأقل من ذلك، قياساً على أن الجمعة لا تعقد إلا بأربعين، والإمامة أربعون، والإمامة أولى بذلك. وبعضهم يرى أن أقل عدد تعقد به خمسة أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة، قياساً على أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه، انعقدت بخمسة، هم: "عمر بن الخطاب" (ت: ٢٣هـ / ٦٤٤م)، و"أبو عبيدة بن الجراح" (ت: ١٨هـ / ٦٢٩م)، و"أسيد بن حضير" (ت: ٢٠هـ / ٦٣٣م)، وبشير بن سعد (ت: ١٢هـ / ٦٣٣م) وسالم مولى أبي حذيفة (ت: ١٢هـ / ٦٣٣م)، ثم تابعهم سائر الناس.

وذهب بعضهم إلى أنها تنعقد بأربعة فقط، قياساً على شهادة إثبات الزنا وهناك رأى خامس، وهو أنها تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين. والسادس: أنها تنعقد باثنين، قياساً على الشهادة عند الخصومات، فلا تعقد إلا بشهادة عدلين. وبعضهم ذهب إلى أنها تعقد بشخص واحد. ويرجح الشافعية أنها تعقد بمن تيسر حضوره وقت المبايعة من العلماء، والرؤساء، وسائر وجوه الناس، المتصفين بالصفات

المشار إليها<sup>(١١)</sup>.

ويذكر المعتزلة، أنه (قد ثبت - عند من يقول بالاختيار - أنه إذا حصل العقد من واحد، برضى أربعة، صار إمامًا، واختلفوا فيما عدا ذلك)<sup>(١٥)</sup>.

كما يقررون، أنه لا بد من خمسة فى عقد الإمامة، إلا إذا حصل عهد من الإمام السابق<sup>(١٦)</sup> على أن القاضى عبد الجبار، قد اشار إلى أن أبا على الجبائى (ت: ٢٠٣هـ / ٩١٦م) ذكر طرقاً ستة تعقد بها الإمامة، من قبل رجل واحد<sup>(١٧)</sup>.

#### ٥ - صفات الإمام وشروطه :

تعرض العلماء لهذه الشروط، وتناولوها ما بين موجز فيها، ومطنب. وكذلك ارتبطت هذه الشروط برؤى بعض الفرق. ومجمل القول فيها:

أ - يذكر الماوردى (ت: ٤٥٠هـ) أنها سبعة: (أحدهما: العدالة على شروطها الجامعة. الثانى: العلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل. الثالث: سلامة الحواس من السمع، والبصر، واللسان. والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة، وسرعة النهوض. والخامس: الرأى المفضى إلى سياسة الرعية، وتدير المصالح. والسادس: النسب وهو أن يكون من قريش، لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه)<sup>(١٨)</sup>.

ب - ويكمل القاضى أبو يعلى (ت: ٤٥٨هـ) هذه الصفات فى أربعة شروط، يضيف إليها: شرطى: الحرية، والبلوغ، كما يضيف العقل. وهو متضمن فيما ذكره الماوردى<sup>(١٩)</sup>.

ج - ويقسم إمام الحرمين؛ الجوينى (ت: ٤٧٨هـ) هذه الشروط إلى أربعة أقسام، هى: منها: ما يتعلق بالحواس. ومنها ما يتعلق بالأعضاء. ومنها: ما يرتبط بالصفات اللازمة المعتبرة. ويضيف فى هذا القسم. صفة الذكورة، إلى النسب القرشى. والقسم الرابع: يتعلق بالفضائل المكتسبة<sup>(٢٠)</sup>.

د - ويعرض عضد الدين الإيجى (ت: ٧٥٦هـ) لهذه الشروط مجتمعة، لدى الفرق الإسلامية، المعتدل منها، والغلاة، فيذكر الخوارج، والمعتزلة، والشيعة، والإمامية، والإسماعيلية، ويشير إلى أن هناك شروطاً لا يتيسر تحقيقها، عند بعض الفقهاء، كالاجتهاد، والرأى، والشجاعة، حيث تعد عندهم بمثابة تكليف ما لا يطاق. ثم يشير إلى أن هناك شروطاً هى محل إجماع مثل: العدالة، والعقل، والبلوغ، والذكورة، والحرية. وشروطاً هى محل خلاف، وذلك تبعاً للفرق الإسلامية، مثل: "القرشية" التى لم يوافق عليها الخوارج، وبعض المعتزلة. و"الهاشمية" التى اشترطها الشيعة. و"العلم بجميع مسائل الدين" الذى

اشتراطه الإمامية. وكذلك ظهور المعجزة على يديه" والعصمة<sup>(٧١)</sup>.

هـ - ويجمل ابن خلدون (ت: ٨٠٨هـ) هذه الشروط فى أربعة هى (العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس، والأعضاء) ثم يقول: (واختلف فى شرط خامس، وهو النسب القرشى)<sup>(٧٢)</sup>.

و - وقد جمع القلقشندي (ت: ٨٢١هـ) هذه الشروط فى أربعة عشر شرطاً: مجملها: الذكورة، والبلوغ، والعقل، والبصر، والسمع، والنطق، وسلامة الأعضاء، والحرية، والإسلام، والعدالة، والشجاعة، والنجدة، والعلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام، وصحة الرأى والتدين، والنسب<sup>(٧٣)</sup>.

ز - ويذهب المعتزلة إلى هذه الشروط، ويؤكدون على أن منصب الإمام شرعى، ومن ثم فلا بد فى صفات الإمام من أن تكون شرعية<sup>(٧٤)</sup>.

ح - ويضيف الزيدية إلى هذه الشروط، كونه من نسب الحسن، أو الحسين فقط دون غيرهما. ويقولون: إن هذا هو المجمع عليه لدى الفرق؛ لأن القول بكونه من عموم قريش مختلف فيه<sup>(٧٥)</sup>.

ط - وتجعل الإمامية هذه الشروط عشرة هى: (الأول: العلم الكافى بحقائق الأشياء من أمور الدين والدنيا.

والثانى: الشجاعة. والثالث: الكرم. والرابع: حسن الخلق، والخلق. والخامس: حسن الرأى والتدبير. والسادس: الصبر فى المحن والبلاء، والفتن. والسابع: الأفضلية فى رعيته من جميع الجهات والاعتبار. والثامن: البراءة والطهارة عن جميع العيوب. والتاسع: ظهور الآيات، وخارق العادات، والمعجزات منه. والعاشر: العصمة)<sup>(٧٦)</sup>.

ومن صفات الإمام لدى الإمامية الاثنى عشرية: أن يكون جامعاً لصفات الكمال البشرى، كالنبي تماماً<sup>(٧٧)</sup>. والأئمة عباد مكرمون، اختصهم الله بكرامته، وحباهم بولايته<sup>(٧٨)</sup>.

والإمام يتلقى المعارف، والأحكام الإلهية كلها عن طريق النبي، أو الإمام الذى قبله، وأما الأحكام المستجدة، فهو يتلقاها (من طريق الإلهام بالقوة القدسية التى أودعها الله تعالى فيه)<sup>(٧٩)</sup>. وعن طريق تلك القوة القدسية (تنجلي فى نفسه المعلومات، كما تنجلي المراثيات فى المرآة الصافية، لا غطش فيها ولا إبهام)<sup>(٨٠)</sup>.

والأئمة كالنبي ﷺ لم يتلقوا تعليمهم على أيدي معلمين، منذ طفولتهم إلى بلوغهم سن الرشد (حتى القراءة والكتابة... مع ما لهم من منزلة

علمية لا تجارى، وما سئلوا عن شئ إلا أجابوا عليه فى وقته<sup>(٨١)</sup>.

والأئمة هم أولو الأمر الذين أمر الله بطاعتهم، وهم الشهداء على الناس. وهم أيضاً: أبواب الله، والسبيل إليه، والأدلاء عليه، وهم خزانة علمه، وتراجمة وحيه، وأركان توحيدهم، وخزان معرفته، وهم أمان أهل الأرض. وأمرهم أمر الله تعالى، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته، ومعصيتهم معصيته.. وهم مصدر الأحكام الشرعية الإلهية، لا تستقى إلا منهم، ولا تفرغ ذمة المكلف إلا بالرجوع إليهم<sup>(٨٢)</sup>.

ولا يجوز للمكلف، أن يختار من بين المذاهب الفقهية، بل لابد من الأخذ من الإمام لأن ما جاء عن طريقه أمر يقينى، لأنه المرجع الأصلى بعد الرسول ﷺ<sup>(٨٣)</sup>.

#### عدد الأئمة لدى الإمامية:

ويذكر الإمامية أن عدد أئمتهم الذى انتهوا إليه، اثنا عشر إماماً، وأن الإمام الثانى عشر، هو الإمام المنتظر<sup>(٨٤)</sup>. ويذكر الأشعرى (ت: ٣٢٤هـ) أنه يطلق عليهم القطعية، لقطعهم بموت (موسى بن جعفر بن على) (ت: ١٨٣هـ) وأنهم جمهور الشيعة، وإن كان لم يسمهم الاثنى عشرية، لأن هذا الاسم لم يكن قد ظهر آنئذ، لكنه يذكر تسلسل الوصية بأسماء هؤلاء الاثنى عشرية،

بالصورة التى اتفقوا عليها، بعد اختلافاتهم فيما بينهم (وبين إخوانهم، وبنى أعمامهم)<sup>(٨٥)</sup>.

وقد ذكروا أن النبى ﷺ نص على إمامة :

- ١ - على بن أبى طالب، من بعده، ولقبه المرتضى (ت: ٤٠هـ).
- ٢ - وأن علياً نص على إمامة ابنه (الحسن - الزكى) (ت: ٥٠هـ).
- ٣ - أن الحسن بن على، نص على إمامة أخيه (الحسين بن على - الشهيد) (ت: ٦١هـ).
- ٤ - ونص الحسين، على إمامة ابنه (على بن الحسين - زين العابدين) (ت: ٩٥هـ).
- ٥ - ونص على زين العابدين، على إمامة ابنه محمد بن على - الباقر (ت: ١١٤هـ).
- ٦ - ونص محمد الباقر، على إمامة ابنه (جعفر بن محمد - الصادق) (ت: ١٤٨هـ).
- ٧ - ونص جعفر الصادق، على إمامة ابنه (موسى بن جعفر - الكاظم) (ت: ١٨٣هـ).
- ٨ - ونص محمد الكاظم، على إمامة ابنه (على بن موسى - الرضا) (ت: ٢٠٣هـ).
- ٩ - ونص على الرضا، على إمامة ابنه (محمد بن على - الجواد) (ت: ٢٢٠هـ).

١٠ - ونص محمد بن عليّ الجواد،  
على إمامة ابنه (عليّ بن محمد بن  
علي - الهادي) (ت: ٢٥٤هـ).

١١ - ونص عليّ بن محمد، على  
إمامة ابنه (الحسن بن علي -  
العسكري) (ت: ٢٦٠هـ).

١٢ - ونص الحسن بن عليّ -  
العسكري، على إمامة ابنه (محمد بن  
الحسن - المهدي المنتظر، الذي يقولون  
إنه سوف يظهر يملأ الأرض عدلاً، بعد  
أن ملئت ظلماً وجوراً، الذي ولد سنة  
٢٥٥هـ أو ٢٥٦هـ على خلاف في  
مولده، ويقولون إنه لا زال حيّاً إلى  
اليوم<sup>(٨٦)</sup>.

٦ - واجبات الإمام (ما يقوم به  
الإمام) :

من يتأمل ما أفاض فيه الفقهاء، في  
حديثهم عن واجبات الحاكم في  
الدولة الإسلامية، يتيقن بأن هذه  
الواجبات لا تخرج عما تنادي به  
الديمقراطيات المعاصرة، والنظم  
الدستورية الراقية. ومجمل هذه  
الواجبات، التي تمثل خطة أو منهجاً  
عاماً لواجبات الإمام، يحتاج إلى  
ممارسات تطبيقية، تختلف باختلاف  
الظروف، والأحوال، والبيئات،  
والثقافات. مجملها ما يلي:

١ - حفظ الدين، وصيانته من  
المبتدعين، وذوى الشبهات.

٢ - توفير الأمن، والأمان في ربوع  
البلاد.

٣ - تحصين ثغور الدولة، وصيانة  
حدودها، فلا تنتهك فيها الحرمات،  
(ولا يسفك دم مسلم، أو معاهد).

٤ - مجاهدة الأعداء، مع المحافظة  
على إقرار مبدأ الحرية الدينية.

٥ - الحرص على تنفيذ الأحكام  
القضائية، وتحقيق السلام الاجتماعي.

٦ - إقامة الحدود، وقاية للحرمات،  
وصيانة للأنفس، والأموال.

٧ - اختيار الأمناء، والأكفأ،  
واسناد الولايات (إلى الثقات النصحاء،  
لتتضبط الأمور بالكفاءة، وتحفظ  
الأموال بالأمناء).

٨ - جباية أموال الخراج، والصدقات.  
على ما أوجبه الشرع، نصّاً، أو  
اجتهاداً، من غير حيف، ولا عسف.

٩ - تقدير العطاء، وما يستحقه كل  
واحد في بيت المال، من غير سرف ولا  
تقتير، ودفعه إليهم في وقت معلوم، لا  
تأخير فيه، ولا تقديم.

١٠ - أن يتولى بنفسه الإشراف على  
الأمر العام، فلا يعتمد اعتماداً  
مطلقاً على ولاته، وعماله (فقد يخون  
الأمين، ويغش الناصح) وقد قال تعالى:  
﴿يَذَاوُرْدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ  
فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ  
فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (ص: ٢٦).

والأحاديث فى هذا كثيرة، سبق الحديث عن بعضهما<sup>(٨٧)</sup>.

واجبات الرعية :

ويجمل الفقهاء واجبات الرعية تجاه الإمام فى بعض القواعد العامة، يتفرع عنها أمور كثيرة، فى مجال التطبيق العملى. وهى:

١ - الطاعة.

٢ - المناصرة والمعاوضة.

٣ - المناصحة. ويتفرع على هذه القواعد أمور منها: الصبر، والعدل، والتسامح، والحلم وغيرها. وهناك الكثير من الآيات والأحاديث الصحيحة التى تدل على هذه المعانى<sup>(٨٨)</sup>.

٧ - عزل الخليفة (الإمام) :

يقرر فقهاء المسلمين، أن الإمامة العظمى، هى عقد من العقود بين الإمام، ومسئولى الأمة، وممثليها (أهل الحل، والعقد)، يلتزم الإمام بموجبه بالمهام التى أنيط به القيام بها، طالما كان مستوفياً للشروط التى ذكرها.

وهذا يعنى: أن هذا العقد يتعرض لما تتعرض له العقود، من فسخ، وحل إذا لم يكن هناك التزام، بواجبات هذا العقد، وشروطه، وهذا جائز شرعاً لدى فقهاء المسلمين؛ شريطة ألا يؤدي هذا العزل إلى حدوث فتنة أكبر من بقاءه.

وصور هذا العزل، كما ذكرها، وأفاض فى تفاصيلها الفقهاء، مجملها كما يلى:

١- أن يخلع الخليفة نفسه.

٢- أو يخلعه أهل الحل والعقد،

وذلك عند الإخلال بالشروط التى أشرنا إليها، كأن يعجز عن القيام بأعباء الحكم لأى سبب يوجب ذلك، أو تختل أمور الدولة، وتضطرب أحوالها.

وخلاصة الأمر، أن العزل وفسخ هذا العقد مرتبط باختلال الشروط التى سبق الكلام عنها، ولفقهاء تفاصيل كثيرة حيال الإخلال بأى منها<sup>(٨٩)</sup>.

**أ.د. محمد عبد الله عفيفي**

## الهوامش:

- (١) الجويني: إمام الحرمين، الإرشاد إلى قواطع الأدلة؛ بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية، ط. أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ٣٤٥.
- (٢) انظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم؛ بدون تاريخ - ط. دار الشعب، مج ٥/ ص ٩٦ عند تفسير هذه الآية من سورة الإسراء.
- (٣) تفسير ابن كثير: ط. الشعب مج ٦/ ص ٥٥٣.
- (٤) السابق مج ١/ ص ٢٣٧.
- (٥) نفسه مج ٤/ ص ٢٤٦.
- (٦) نفسه مج ٦/ ص ١٤٢.
- (٧) في شرح معاني كلمة أئمة في الآيات السابقة: انظر تفسير ابن كثير: ط. الشعب، مج ٤/ ص ٥٩، مج ٥/ ص ٣٤٨، مج ٦/ ص ٢٣٠، ٢٤٨، ٣٧٢.
- (٨) ذكر ذلك القلقشندي في كتابه: مآثر الإنافة في معالم الخلافة. ج ١. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. الكويت. وزارة الإرشاد والأنباء سنة ١٩٦٤ ص ١٠.
- (٩) ابن حزم، على بن أحمد بن حرم الطاهري: الفصل في الملل، والأهواء، والنحل. بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر. ط. ثانية، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م ج ٤/ ص ٩٠.
- (١٠) القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء: الأحكام السلطانية تصحيح وتعليق: محمد حامد الفقي. بيروت. دار الكتب العلمية؛ ١٤٠٣ - ١٩٨٣ ص ٢٧. وانظر القلقشندي: (أحمد بن عبد الله) (ت: ٨٢١هـ / ١٤١٨م) مآثر الإنافة في معالم الخلافة ج ١/ تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. الكويت. وزارة الإرشاد والأنباء، سنة ١٩٦٤، ص ١٣-٢١.
- (١١) الماوردي: على بن محمد بن حبيب؛ الأحكام السلطانية. بيروت. دار الكتب العلمية. ط. أولى ١٤٠٥ - ١٩٨٥م ص ٥.
- (١٢) غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق ودراسة د. مصطفى حلمي و د. فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية. دار الدعوة - بدون تاريخ ص ١٥.
- (١٣) عضد الدين الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد)، المواقف في علم الكلام؛ بيروت. عالم الكتب. بدون تاريخ ص ٣٩٥.
- (١٤) ابن خلدون (عبد الرحمن)؛ المقدمة. بيروت. دار الفكر بدون تاريخ، ص ١٩١.
- (١٥) القلقشندي: مآثر الإنافة (مرجع سابق) ص ١٣.
- (١٦) السابق ص ١٣.
- (١٧) الأحكام السلطانية (مرجع سابق) ص ١٧.
- (١٨) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ١٧، ١٨، القاضي أبو يعلى (الفراء): الأحكام السلطانية ص ٢٧، وأيضاً مقدمة ابن خلدون (مرجع سابق) ص ١٩١، وأيضاً القلقشندي: مآثر الإنافة ج ١/ ص ١٤ - ١٥.
- (١٩) مآثر الإنافة ج ١/ ص ١٥.
- (٢٠) السابق ص ١٧.
- (٢١) انظر على الترتيب: الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥-٦، الفصل لابن حزم ج ٤/ ص ٨٧ (مرجع سابق)، الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى ص ١٩ (مرجع سابق)، غياث الأمم، للإمام الجويني، (مرجع سابق) ص ١٥-١٧، وأيضاً: الإرشاد إلى قواطع الأدلة (مرجع سابق) ص ٣٥٨، والإيجي، المواقف في علم الكلام (مرجع سابق) ص ٣٩٥ - ٣٩٦، وابن خلدون: المقدمة (مرجع سابق) ص ١٩١ - ١٩٢.
- (٢٢) الفصل ج ٤/ ص ٨٧. هناك أقوال في معنى الإرجاء، وسبب تسمية المرحنة، ذكرها مؤرخو الفرق الإسلامية؛

- = فيذكر أبو المظفر الإسفراييني (ت: ٤٧١هـ) أنهم هم الذين يفصلون بين العمل، والإيمان، ويؤخرون العمل عن الإيمان، ويقولون: (لا تضر المعصية مع الإيمان، كما لا تنفع الطاعة مع الكفر) وهذا مخالف لقول المسلمين، وهم خمس فرق. (التبصير في الدين. تحقيق: كمال الحوت. بيروت عالم الكتب. ط. أولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ٩٧. ويضيف الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) أنهم كانوا يرجئون الحكم في صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. فلا يقال: هو من أهل الجنة، أو أهل النار. وقيل: (تأخير على ش. عن الدرجة الأولى، إلى الدرجة الرابعة)، الملل والنحل. تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة ط. ثانية ١٣٩٥-١٩٧٥م ج/١ ص ١٣٩.
- (٢٣) القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل. ج/٢٠ الإمامة تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا. مصر. الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ، القسم الأول ص ٣٩-٤١، ص ٤٦-٤٧.
- (٢٤) السابق ص ٤٧-٤٨.
- (٢٥) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٥-٦، والفصل لابن حزم ج/٤ ص ٨٧.
- (٢٦) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية. جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه: تصوير. ط. أولى ١٣٩٨هـ ج/٢٨ ص ٢٤٥-٢٤٦.
- (٢٧) صحيح مسلم: كتاب الإمارة. باب كراهة الإمارة بغير ضرورة. ومسند ابن حنبل؛ ٥: ١٧٣ وانظر ابن أبي شيبة: (الحافظ عبد الله بن محمد: ت: ٢٣٥هـ) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، الهند، الدار السلفية، ط. ١- ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م ج/١٢ الأثر رقم (١٢٥٨٦).
- (٢٨) صحيح البخاري: كتاب العلم، باب رفع الأمانة، ومسند ابن حنبل؛ ٢: ٣٦١.
- (٢٩) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الجمعة. باب: الجمعة في القرى والمدن. وفي كتاب الاستقراض باب: العبد راع في مال سيده. وكتاب الوصايا: باب: من بعد وصية يوصون بها أو دين. وفي صحيح مسلم: كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل. وفي مسند ابن حنبل؛ ٢: ١١١. وانظر أيضا: صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب قوا أنفسكم وأهليكم نلرا وباب المرأة راعية في بيت زوجها. وكتاب الأحكام: باب قول الله تعالى: {وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول} (المائدة: ٩٢) وأيضا: صحيح مسلم: كتاب الإيمان، وكتاب: الإمارة وسنن الدارمي: كتاب الرقاق، ومسند ابن حنبل؛ ٢: ١٥، ٢٥، ٢٧.
- (٣٠) انظر ابن أبي شيبة: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (مرجع سابق) ج/١٢ ص ٢١٧ الأثر رقم (١٢٥٨٨، ١٢٥٩٢) وأيضا: الآثار رقم (١٢٥٩١/١٢٦٠١/١٢٦٠٤/١٢٦٠٥/١٢٦٠٦-١٢٦٠٩) ص ٢١٧-٢٢٢).
- (٣١) مجموع فتاوى ابن تيمية: ج/٢٨ ص ٢٥١-٢٥٢. وانظر: الإمام الكاساني: بدائع الصنائع ج/٧ مطبعة القاهرة - الجمالية. ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م ص ١٦.
- (٣٢) الشيخ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية. تقديم د. حامد حفي داود: بغداد. مطبعة النعمان - النجف الأشرف ١٩٧٢م ص ٦٥.
- (٣٣) المصدر السابق ص ٦٦.
- (٣٤) الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء؛ أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة. بيروت دار الأضواء للطباعة والنشر ط. أولى ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ص ١٤٥.
- (٣٥) علي بن فضل الله الجيلاني (ت: بعد ١٠٧٠هـ)؛ توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثني عشرية. تقديم وتحقيق وتعليق: د. محمد مصطفى حلمي: مصر. دار إحياء الكتب العربية (الحلبي) ط. أولى ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م ص ١٥.
- (٣٦) المصدر السابق ص ١٥.
- (٣٧) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٧، أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٢٣.



- (٣٨) مآثر الإنافة ج/١ ص ٥٨.
- (٣٩) المصدر السابق ص ٥٩.
- (٤٠) القاضي عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج/٢ الإمامة القسم الأول ص ٢٥١-٢٥٨.
- (٤١) الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله تعالى من العدل، والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد، وإثبات النبوة والإمامة فى النسي وآله. ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد؛ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. مصر. دار الهلال سنة ١٩٧١، ج/٢، ص ٧٤.
- (٤٢) المصدر السابق ص ٧٥.
- (٤٣) السابق ص ٧٦.
- (٤٤) السابق ص ٧٨.
- (٤٥) السابق ص ٨٢-٨٣.
- (٤٦) السمان: إسماعيل بن على بن الحسين؛ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار. مخطوط بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض رقم ٢٤٠٢- خ ف لوحة ٢٦٠.
- (٤٧) الإمام يحيى بن المرتضى اليماني: المنية والأمل فى شرح الملل والنحل. تحقيق: د. محمد جواد مشكور. دمشق دار الندى ط. ثانية ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م ص ٢٣.
- (٤٨) السابق ص ٢٣-٢٤.
- (٤٩) السابق ص ٢٤.
- (٥٠) الشيخ رضا المظفر: عقائد الإمامية (مرجع سابق) ص ٦٦.
- (٥١) السابق ص ٧٤.
- (٥٢) السابق ص ٧٥.
- (٥٣) الشهر ستاني: الملل والنحل ج/١ ص ١٦٣، أيضا الإمام يحيى بن الحسين: رسائل العدل والتوحيد ج/٢ (كتاب فيه معرفة الله... إلخ) ص ٨٣ (بئر خم: بئر بين مكة والمدينة. وذلك عند عودة الرسول ﷺ من حجة الوداع سنة ١٠هـ والحديث أخرجه الإمام أحمد عن ابن بريدة عن أبيه بلفظ: (من كنت وليه فعلى وليه) المسند: ٣٥٨-٣٥٠/٥.
- (٥٤) على سبيل المثال انظر الجويني: غياث الأمم ص ٢٩-٣٠، وأيضا ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل ج/٤ ص ٩٤-٩٥، وأيضا أبو حامد المقدسي (ت: ٨٨٨هـ): رسالة فى الرد على الرافضة. تحقيق عبد الوهاب خليل الرحمن. الهند- بومباي. الدار السلفية. ط. أولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص ٢١٧-٢٢٠، أيضا القاضي عبد الجبار: المغنى ج/٢ الإمامة (القسم الثانى ص ١١٢-١٩٧، وابن تيمية: منهاج السنة النبوية. تحقيق د. محمد رشاد سالم. الرياض- جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م ج/٧ ص ٣٩٣ وما بعدها، ص ٣١٢-٣١٩.
- (٥٥) القاضي أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٢٥.
- (٥٦) نقله الشيخ محمد حامد الفقى: فى حاشية ٣ ص ٢٥.
- (٥٧) القاضي عبد الجبار: المغنى ج/٢ الإمامة القسم الثانى ص ٢٥١.
- (٥٨) القلقشندي: مآثر الإنافة ج/١ ص ٤١-٤٧.
- (٥٩) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٨، مآثر الإنافة ص ٤١-٤٢، وأيضا أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٢٤.
- (٦٠) الماوردي: الأحكام السلطانية ص ٨، وأيضا مآثر الإنافة ج/١ ص ٤٢.
- (٦١) مآثر الإنافة ج/١ ص ٤٢.
- (٦٢) أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ١١.
- (٦٣) القاضي عبد الجبار: المغنى ج/٢ الإمامة، القسم الأول ص ٢٥٣.

- (٦٤) مآثر الإنافة ج/١ ص ٤٢-٤٤.
- (٦٥) القاضي عبد الجبار: المغنى (الإمامة) ج/٢ القسم الأول ص ٢٥٩.
- (٦٦) السابق ص ٢٦٢.
- (٦٧) انظر السابق ص ٢٥٣-٢٥٧.
- (٦٨) الأحكام السلطانية ص ٦ وانظر ص ٧.
- (٦٩) الأحكام السلطانية ص ٢٠ وانظر ص ٢١.
- (٧٠) انظر تفاصيل هذه الأقسام؛ غياث الأمم ص ٦٠-٦٩.
- (٧١) المواقف فى علم الكلام ص ٣٩٨-٣٩٩.
- (٧٢) مقدمة ابن خلدون ص ١٩٣-١٩٤.
- (٧٣) مآثر الإنافة ج/١ ص ٣١-٣٩.
- (٧٤) القاضي عبد الجبار: المغنى ج/٢ الإمامة - القسم الأول ص ١٩٨-٢١٣ وانظر تفاصيل هذه الشروط هناك.
- (٧٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. تعليق السمان (الإمامة) مخطوط (مرجع سابق) لوحة ٢٥٧-٢٥٨.
- (٧٦) على بن فضل الله الجيلاني (ت: بعد ١٠٧٠هـ): توفيق التطبيق (مرجع سابق) ص ١٥. وانظر الشيخ محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية مرجع سابق ص ٧٣-٧٤.
- (٧٧) عقائد الإمامية ص ٦٧.
- (٧٨) السابق ص ٧٣-٧٤.
- (٧٩) السابق ص ٦٧.
- (٨٠) السابق ص ٦٧-٦٨.
- (٨١) انساب ص ٦٨-٦٩.
- (٨٢) السابق ص ٦٩-٧٠.
- (٨٣) السابق ص ٧١.
- (٨٤) يذكر عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) أنهم سموا الاثنى عشرية، (لدعواهم أن الإمام المنتظر، هو الثاني عشر) وهو من نسب على بن أبى طالب . (واختلفوا فى سن الثاني عشر عند موته) هل كان ابن أربع، أو ثمانى سنين. (الفرق بين الفرق . تحقيق وتعليق محمد محبى الدين عبد الحميد: بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر - بدون تاريخ. ص ٦٤-٦٥. ويذكر الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، أن اسم الشيعة اليوم إذا أطلق، فإنه يختص (بالإمامية التى تمثل أكبر طائفة فى المسلمين، بعد طائفة السنة. والقول بالإثنى عشر ليس بعريب عن أصول الإسلام) (أصل الشيعة وأصولها، (مرجع سابق) ص ١٢٦.
- (٨٥) الشهرستاني: الملل والنحل (مرجع سابق) ج/١ ص ١٦٩-١٧٠.
- (٨٦) الأشعرى، مقالات الإسلاميين؛ تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد؛ بيروت. المكتبة العصرية ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م، ج/١ ص ٩٠-٩١ ويذكر الشيخ آل كاشف الغطاء، أن القول بإمام غائب منتظر حتى إلى الآن، ليس غريبا، أو مستبعدا من الناحية الطبية، وأخذ يسرد الأدلة على هذا، بما ذهب إليه العلماء المحدثون، من إمكانية خلود الإنسان فى الدنيا. (أصل الشيعة وأصولها - ص ١٥٠-١٥١. ويذكر الشيخ حسن المظفر: أن هذا من الأسرار الإلهية، ومن المعجزات، وأنه غير مستبعد من الناحية الطبية، عقائد الإمامية ص ٧٩.
- (٨٧) انظر فى تعداد هذه المسؤوليات، وتفصيلها: الماوردى: الأحكام السلطانية ص ١٨-١٩، أيضا: أبو يعلى: الأحكام السلطانية ص ٢٧-٢٨، أيضا: إمام الحرمين، الجوينى: غياث الأمم؛ الباب الثامن ص ١٣٣ وما بعدها، وأيضا الفلقشندي: مآثر الإنافة ج/١ ص ٥٩-٦٢ وغيرها.
- (٨٨) مآثر الإنافة ج/١ ص ٦٢-٦٣، وأيضا مجموع فتاوى ابن قيمية مح/٢ ص ١٧٩-١٨١.

(٨٩) انظر المصادر السابقة: الماوردي: الأحكام السلطانية، وأيضاً القاضي أبو يعلى: الأحكام السلطانية، وأيضاً الجويني: إمام الحرمين: غياث الأمم الفصل الثامن كله.. وغيرها.

### مراجع للاستزادة:

- ١- صحيح البخاري: بعض الأجزاء.
- ٢- صحيح مسلم: بعض المجلدات.
- ٣- الإسفراييني: أبو المظفر: التبصير في الدين. تحقيق: كمال الحوت. بيروت. عالم الكتب ط. أولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ٤- الأشعري: أبو الحسن: (ت: ٣٣٠هـ) تحقيق: محمد محبى الدين عبد الحميد. بيروت المكتبة العصرية ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- ٥- آل كاشف الغطاء: (الشيخ محمد الحسين): أصل الشيعة وأصولها؛ بيروت، دار الأضواء للطباعة والنشر ط. أولى. ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- ٦- الإيجي: عضد الدين (عبد الرحمن بن أحمد) المواقف في علم الكلام. بيروت. عالم الكتب. بدون تاريخ.
- ٧- ابن أبي شيبه: (الحافظ عبد الله بن محمد) الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. الهند - الدار السلفية. ط. أولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م. بعض الأجزاء.
- ٨- البغدادي: عبد القاهر بن طاهر: الفرق بين الفرق. تحقيق وتعليق محمد محبى الدين عبد الحميد. بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر - بدون تاريخ.
- ٩- أبو يعلى، القاضي: محمد بن الحسين الفراء: الأحكام السلطانية. تصحيح وتعليق محمد حامد الفقى. بيروت. دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ١٠- ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٩٨ بعض الأجزاء.
- ١١- ابن تيمية: منهاج السنة النبوية: تحقيق: د. محمد رشاد سالم. الرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م بعض الأجزاء.
- ١٢- الجويني: إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلة. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط. أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ١٣- الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي (عبد الملك) غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق ودراسة. د. مصطفى حلمي، د. فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية. دار الدعوة. بدون تاريخ.
- ١٤- الجيلاني: علي بن فضل الله: توفيق التطبيق في إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية. تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلمي. مصر. دار إحياء الكتب العربية (الحلى) ط. أولى ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.
- ١٥- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر ط. ثانية ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، مج/٤.
- ١٦- ابن خلدون: (عبد الرحمن بن أحمد) المقدمة. بيروت. دار الفكر. بدون تاريخ.
- ١٧- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم. ط. الشعب. بدون تاريخ مج/٥، مج/٦، مج/٤.
- ١٨- الشهرستاني: أبو الفتح: (محمد بن عبد الكريم) الملل والنحل. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت. دار المعرفة. ط. ثانية ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- ١٩- القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق: إسماعيل بن علي بن الحسين. مخطوط

- بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض. رقم ٢٤٠٢ - خ - ف.
- ٢٠- عبد الجبار القاضي: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج/٢٠ (الإمامة) تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. سليمان دنيا. مصر. الدار المصرية للتعليق والترجمة بدون تاريخ.
- ٢١- القلقشندي (أحمد بن عبد الله) مآثر الإنافة فى معالم الخلافة. ج/١ تحقيق: عبد الستار أحمد فراج. الكويت. وزارة الإرشاد والأنباء سنة ١٩٤٦م.
- ٢٢- الكاساني؛ بدائع الصنائع ج/٧ - مطبعة القاهرة - الجالية ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م.
- ٢٣- الماوردي؛ على بن محمد بن حبيب: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت. دار الكتب العلمية. ط. أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٢٤- المظفر (الشيخ محمد رضا) عقائد الإمامية. تقديم: د. حامد حنفى داود. بغداد، مطبعة النعمان النجف الأشرف ١٩٧٢م.
- ٢٥- المقدسي؛ أبو حامد: رسالة فى الرد على الرافضة. تحقيق: عبد الوهاب خليل الرحمن. الهند، بومباى الدار السلفية ط. أولى ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ٢٦- يحيى بن الحسين؛ (الإمام) كتاب فيه معرفة الله تعالى من العدل، والتوحيد، وتصديق الوعد والوعيد، وإثبات النبوة، والإمامة فى النبى وآله (ضمن مجموع رسائل العدل والتوحيد) ج/٢ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. مصر. دار الهلال ١٩٧١م.
- ٢٧- يحيى بن المرتضى اليماني (الإمام)؛ المنية والأمل فى شرح الملل والنحل. تحقيق: د. محمد جواد مشكور. دمشق. دار الندى. ط. ثانية ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.

## الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا  
الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ  
الْمُنْكَرِ ﴿٤١﴾ (الحج: ٤١).

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر  
كأصل من أصول العقيدة ورد ذكره  
في القرآن تسع مرات. أما الحديث عن  
المعروف بمعزل عن المنكر فقد ورد  
ذكره ٣٢ مرة. وما يميز هذا الأصل أنه  
يراعى دائماً المستقبل، لأن ما حدث قد  
حدث ولا يمكن إنكار حدوث ما  
حدث، ولهذا فإن الحديث عن الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر يراعى  
دائماً المستقبل.

ومع أن الأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر يتصل بكل أصول العقيدة  
الإسلامية إلا أن صلته بالمشكلة  
السياسية والأخلاقية صلة قوية بحيث  
لا يمكن تناول هذا الأصل إلا من  
خلال حديث الدين عن "السياسة  
والأخلاق". إن هاتين المشكلتين  
"الأخلاق. والسياسة" بمثابة جناحي  
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،  
ونحن نعلم أن ما يميز الأخلاق  
والسياسة بوجه عام الجانب العملي لا  
النظري.

ليس ثمة شك في أن أمة القرآن  
الكريم، التي صورها الحق سبحانه  
في كتابه العزيز أمة سعى كل علماء  
الكلام إلى تأسيسها وإقامتها على  
أعمدة راسخة من نصوص القرآن  
الكريم وسنة الرسول المصطفى. ولقد  
اجتهد علماء الكلام، كل بحسب  
طاقته في تناول كل منهم لجانب من  
هذه الأمة... ومن المؤكد أن أصول  
الدين، كما نص عليها القرآن، وكما  
حاول فهمها وشرحها المفكرون  
المسلمون تغطى - في نهاية المطاف -  
أركان هذه الأمة.

لقد اهتم البعض بقضية التوحيد  
والبعض الآخر اهتم بالعدالة، وثالث  
اهتم بحرية الإرادة... ورابع اهتم  
بمشكلة الأسماء والأحكام، وآخرون  
اهتموا بمشكلة الحكم (الإمامة)...  
إلخ.

وينبغي أن يكون مفهومًا أن  
الحديث عن أصل "الأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر" ليس خاصًا  
بالمعتزلة، بل إنه يخص كل الفرق  
الكلامية، من حيث إن "الأمر  
بالمعروف والنهي عن المنكر" شرط  
رئيسي من شرائط الإسلام وقاعدة  
رئيسية من قواعد: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهَمْ

والتأمل فى هذا الأصل يجد أنه يتعلق بسلوك المسلم داخل الجماعة حيث ينبغى أن يتحصن بالأخلاق كفضيلة وبالوعى السياسى حيث الحقوق والواجبات المتبادلة بين الراعى والرعية.

وينبغى على المسلم أن يكون فاضل (الأخلاق) وينبغى عليه أيضاً أن يكون مشاركاً بفاعلية فى تأسيس نظام الحكم الإسلامى ومن أهمها اختيار الحاكم وتنصيبه ومراقبته ونصحه، وخلعه إن اقتضت المصلحة العامة ذلك. وفى كل الأحوال ينبغى أن يكون "العدل" هو الحاكم سواء على المستوى الأخلاقى أو المستوى السياسى.

ثم إن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يتعلق بقضية "الخير والشر" أو إن شئت "الحسن والقبح"، وصلتهما بالعقل والنقل: هل الخير والشر، أو الحسن والقبح، يُعرفان بالعقل، أم بالنقل، أم بهما معاً؟... هل للخير والشر صفات ذاتية ونفسية فى الأشياء، أم أن الخير والشر يتوقفان على إطلاق الشرع، بحيث يُصبح الخير خيراً لأن الله أمر به، والشر شراً لأن الله نهى عنه، مع أن الأشياء فى ذاتها ليست خيرة أو شريرة، ليست حلالاً أو حراماً. كذلك فإن قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تتصل بمفهوم "التقية" الذى ارتبطت بالمذهب الشيعى

بوجه عام، حيث رفض هذا المبدأ "مبدأ التقية" بعض الفرق، بما فى ذلك بعض رجالات الشيعة الزيدية، وقبله البعض الآخر.

هذه كلها تساؤلات تفرض نفسها ونحن نتحدث عن مصطلح الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ثم ما هو المعروف وما هو المنكر؟ وهل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض عين أم فرض كفاية؟

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، "يفهم على أن الأمر ينبغى أن يكون دائماً أعلى مرتبة من المأمور، وأن المأمور بدوره يكون دائماً فى مرتبة أدنى من مرتبة الأمر، والأمر دائماً خطاب موجه الغرض منه الفعل. أما النهى فهو خطاب موجه إلى المأمور الغرض منه اجتناب نوع من الأفعال. لذلك قال القاضى عبد الجبار: "الأمر هو قول القائل لمن دونه فى الرتبة افعل، والنهى هو قول القائل لمن دونه لا تفعل"<sup>(١)</sup>.

أما المعروف فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه. ولهذا لا يقال فى أفعال الله سبحانه معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه، أما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه. ولا يتأتى نسبة ذلك إلى الله —

تعالى - لتنزه فعله عن الاتصافات بالمنكر. (٣)

ومن واقع النص الدينى نجد أن ثمة إجماعاً على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. يقول الحق سبحانه: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾

(آل عمران: ١١٠) ، وقال تعالى:

﴿ يَبْنِىْ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَآمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (لقمان: ١٧) ، وقال

سبحانه: ﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (آل عمران: ١٠٤) ، وورد كذلك:

﴿ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ سُرْعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴾ (آل عمران: ١١٤)

وقال سبحانه: ﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ

بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ

وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ

وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ

حَكِيمٌ ﴾ (التوبة: ٧١) .

أما السنة فإنها قد أكدت هذا الأصل. قال الرسول ﷺ: «ليس لعين ترى الله يُعصَى فتطرف حتى تغير أو تتقل» .

ونحن نعلم قول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان». وقال المصطفى ﷺ: «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليساكن الله عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم» .

أما الهدف من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فهو إقامة أمة القرآن الفاضلة التى يعمل أفرادها الخير ويتجنبون الشر، والتى يسعى أفرادها: إما بالتزام منهم (داخلى) وإما بإلزامهم (دوافع خارجية) العمل على زوال المنكر وإيقاع المعروف، أو بتعبير آخر: مقاومة الشر والفساد، وكل أنواع الرذائل، وإحقاق الحق بتحصيل الفضيلة، والرفع من شأن الجانب الإنسانى، بحيث يسمو الفرد على كل قوى الضعف البشرى، وإذا نجح الفرد فى الوصول إلى هذه المرحلة فإنه لن ينطق آنذاك عن الهوى بل عن الحكمة والعلم.

وبمعزل عن ما هو الخير وما هو الشر، أو ما هو المعروف وما هو المنكر، وبغير دخول فى تفاصيل فلسفية لهذه المشكلة الشائكة، نقول: إن كل ما أمر الله به وحث على عمله فهو معروف. وكل ما حرمه الله ونهى عنه فهو منكراً. وهذا يؤدى بنا

إلى السؤال التالي: هل ثمة اتفاق بين العقل والنقل (النص الدينى). على معرفة الخير والشر، أو المعروف والمنكر؟ هل المعروف والمنكر يعرفان عقلاً أم سمعاً، أم عن طريق العقل والسمع معاً؟

اختلف المتكلمون فيما بينهم بشأن هذه المشكلة، فقد مال المعتزلة إلى القول: أن المعروف والمنكر يعرفان عقلاً وسمعاً. بينما قال أهل السنة والأشاعرة: أن المعروف والمنكر يعرفان عن طريق السمع أولاً. وقد مال الشيعة إلى رأى المعتزلة، بينما قالت المرجئة برأى أهل السنة والأشاعرة.

ولقد قسم بعض رجالات المعتزلة - أبو على الجبائى - المعروف إلى قسمين:

أ - معروف من الواجب الدعوة إليه.  
ب - معروف ليس بواجب وإنما هو نافلة، ومن ثم كان الأمر بالواجب واجباً، وبالنافلة نافلة.

أما المنكر فإن كل ما يدخل تحته يجب النهى عنه:

أما عن المناكير (جمع منكر) فإن المعتزلة قسمتها إلى عقليّة وشرعية، المنكر عقلاً كالظلم والكذب، وما يجرى مجراها، والنهى عنها كلها واجب لا يختلف الحال فيه

بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف<sup>(٣)</sup>.

أما المنكر من جهة الشرع كالسرقة والزنا وشرب الخمر وما يجرى هذا المجرى، فإن النهى عنه كله واجب. وإن كان هناك فريق يرى أن المنكر، إن كان منكراً من خلال الاجتهاد الفكرى (بالعقل) فقد أجازته البعض ولم يُجزَّه البعض الآخر<sup>(٤)</sup>.

والدعوة هى الوسيلة (الآلية) التى يمكن أن يتحقق من خلالها، وبواسطتها، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لأن منهج القرآن فى هذا الصدد يعتمد على قول الحق: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّلْهُمْ بِالَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

إن الغرض من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فمتى حصل هذا الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر فى العقول، على حد تعبير القاضى عبد الجبار<sup>(٥)</sup>.

أما إذا لم ينفع هذا النهج فلا بد، لإحقاق الحق وإزهاق الباطل، أن يلجأ المسلم إلى كل السبل التى تحقق أمر الله وشرعه، حتى لو تطلب الأمر



اللجوء إلى القتال، وهذا أيضاً ما نص عليه القرآن الكريم: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَقَىٰ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات: ٩). إن الله سبحانه أمر بإصلاح ذات البين أولاً، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة<sup>(٦)</sup>. إن لم يقع الغرض إلا بها.

وأورد البغدادي شرط الجهاد وأحكامه على الوجه الآتي: الجهاد واجب مع أعداء الدين على حسب الوسع والطاقة. وأصله وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهاد مع أهل الكفر بالدعوة إلى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله وبقبلوا دين الإسلام بكمال أركانه، أو يقبل الجزية ممن يجوز لنا بذل العهد على الجزية، والجهاد مع أهل البدع بالحجاج أولاً ثم بالاستتابة ثانياً. ومن لم يبلغه دعوة الإسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله...<sup>(٧)</sup>.

وبالنسبة للدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينبغي أن تكون سلطة الدولة وسلطة الفرد واضحة، فلا ينبغي أن تقوم الدولة بدور الفرد في كل صغيرة وكبيرة (النظام الدكتاتوري الشمولي) كما لا ينبغي من جهة أخرى أن يقوم الفرد بدور

الدولة... لا يحق للفرد داخل الدولة الإسلامية أن يحارب كل من يخالفه الرأي، لا يحق للفرد أن يحمل الناس بالإكراه على إقامة الشعائر الدينية وغيرها من أمور، كقضية حجاب المرأة، واختلاطها مع الرجال في مراحل التعليم... إلخ، إنه لا يحق للفرد أن يجعل من نفسه سلطة تشريعية وقضائية وتنفيذية من حقى أن أقوم أهل بيتي لكن لا يحق لي أن أفسد أنفى في شئون الآخرين تحت شعارات دينية، فلا يحق لي أن أمسك عصا أضرب بها كل من يخالفني الرأي!! إن للحاكم سلطاته ولل فرد سلطاته، ولا ينبغي أن تجور إحدى السلطتين على الأخرى. إن الإسلام لا يعرف دكتاتورية الحكم، ولا يعرف نظام الحكم الشيوعراطي... لكن الإسلام في نفس الوقت يطالب المرء أن يقف في وجه المنكر وأن يسعى إلى تغييره طبقاً لضوابط محددة ومعينة.

يقول القاضي عبد الجبار: "إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين: أحدهما: ما لا يقوم به إلا الأئمة (والمقصود هنا سلطة الدولة ممثلة في الحاكم) والثاني: ما يقوم به كافة الناس (المواطنون أو الرعية). أمّا ما لا يقوم به إلا الأئمة (السلطة الحاكمة) فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام وسد الثغور،

وتتفيذ الجيوش، وتولية القضاء والأمراء، وما أشبه ذلك. وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس (المواطنون أو الرعية والمقصود بالتحديد أفراد القبيلة) فهو كشرب الخمر، والسرقه، والزنا، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى<sup>(٨)</sup>.

إن المعتزلة بوجه عام ترى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين على الدولة، لكنه فرض كفاية بالنسبة للرعية أو المواطنين. ولذلك فإن المجتمع كله مطالب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وترى المعتزلة أن المنكر إذا سقط أو ارتفع وزال بواسطة بعض المكلفين، فإنه يسقط عن البعض الآخر.

إن الحديث عن فرض الكفاية... من شأنه أن يُحمّل المجتمع كله مسئولية تثبيت المعروف ورفع المنكر... وإذا لم يحدث ذلك فإن المجتمع كله يُعدّ آثمًا، إن فرض العين يخص صاحبه... أما فرض الكفاية فيتعلق - فيما يرى المعتزلة - بالمجتمع كله... ويمكن أن يسقط عن البعض إذا تحمل البعض الآخر.

مسئولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولقد بيّن الأمدى، -صاحب الإحكام في أصول الأحكام- أنه لا

فرق بين واجب العين والواجب على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما، خلافاً لبعض الناس، مشيراً إلى أن واجب العين لا يسقط بفعل الغير، بخلاف واجب الكفاية وغايته الاختلاف في طريق الإسقاط، وذلك لا يوجب الاختلاف في الحقيقة كالاختلاف في طريق الثبوت كما سبق<sup>(٩)</sup>.

على كل حال فإن معظم رجالات المعتزلة على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على سائر المؤمنين، كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه. فإن قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين<sup>(١٠)</sup>.

وفيما يتعلق بموقف الخوارج من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نجد أنها تؤمن بوجوب هذا الأصل على كل مسلم. وهى فى هذا تلتزم بالنص التزاماً حرفياً حيث ينبغى جلد القاذف، وقطع يد السارق، وقتل المرتد... لقد آمنت الخوارج أن الإنسان إما أن يكون كافراً وإما أن يكون مؤمناً فحسب، وليس ثمة وسط بين الإيمان وبين الكفر. وهذا هو موقفها من "الفضيلة" ومن الفاضل، الفضيلة عند الخوارج ليست وسطاً بين طرفين، وليس مرتكب الكبيرة فى منزلة بين

المنزلتين. إن الأمور كلها إما أن تكون حلالاً أو حراماً، وليس ثمة أمور لا هي حلال ولا هي حرام. إن مرتكب الكبيرة كافر وجبت عليه اللعنة، وينبغي أن يتصدى له كل مسلم يحمل السلاح. إن التقوى هي الحد الفاصل بين الكافر وبين المؤمن، ولا فرق بين عري أو أعجمي إلا بالتقوى.

لقد كان الخوارج بالمرصاد لكل حكومة رسمية في كل زمان ومكان وجدت فيه، لأنها ترى أن الأمة الحقيقية هي تلك التي لا ينتسب إليها إلا المسلمون الصالحون سواء كانوا من العلية أو الطبقة الدنيا، عرياً أو موالى، والمكانة العليا هي للأتقى<sup>(١١)</sup>.

ومع أن ثمة خلافات رئيسة بين الخوارج وبعض فرق الشيعة كالزيدية، إلا أنهما اتفقتا هنا على أن تغيير المنكر واجب بكل السبل بما في ذلك اللجوء إلى السلاح. فمبدأ الخروج مبدأ أصيل عند الزيدية، وهو كذلك عند الخوارج، وبخاصة أن الاثنين معاً لا يؤمنان بمبدأ التقية، وهو المبدأ الذي آمن به معظم الفرق الشيعية وعلى رأسها الإسماعيلية الباطنية والاثنا عشرية. ومع هذا لا ينبغي أن يغيب عنا هنا - وإحقاقاً للحق - أن التقية عند الشيعة مبدأ في ظاهره - كما يقول أحمد صبحي - مبايعة الحاكم عن إكراه اتقاء بطشه؛ وفي باطنه أسلوب

خفى للمعارضين، ذلكم أن أحزاب المعارضة إن عرَّ عليها النصر بالحرب، فإنها تتجه إلى الكلمة لتعوض بسلاح الفكر ما فاتها بسلاح المعركة<sup>(١٢)</sup>.

والشيعة - فيما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المستوى السياسي - انقسمت إلى ثلاث فرق:

أ - الزيدية: حيث تبنت مبدأ الإمامة السياسي، وجعلت من "الخروج" وحمل السلاح مبدأً أساسياً لآرائها. إنها المعارضة المتمثلة في سلاح السيف.

ب - الاثنا عشرية: تبنت مبدأ الإمامة الروحية، وجعلت من مبدأ التقية أساساً لمعتقداتها. إنها المعارضة المتمثلة في سلاح الكلمة.

ج - أما الإسماعيلية الباطنية: فقد تبنت التنظيم السري كسلاح رئيسي للمعارضة<sup>(١٣)</sup>.

ويقول: القاسم الرسى (١٦٩ - ٢٤٦هـ) أحد كبار رجالات الشيعة الذين نهلوا من بحر الاعتزال الفكري: على العبد أن يجتنب الفاسقين والمعونة لهم على فسقهم والمجالسة لهم على لهوهم ومعاصيهم. وعليه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لأن على كل مؤمن إذا رأى مما يجوز أن يغيره هو، أن يغيره بكل ما يقدر عليه، ويحل له، وإن كان مما لا يجوز أن

يغيره بكل ما أمكنه بالسيف، إن لم يجز إلا بالسيف وبما دون السيف إذا اكتفى به، وأدنى ذلك النهى باللسان وإن لم يمكنه ذلك لتعبه أو لتخوفه الهلاك أو تقيّة، فإنكار ذلك بالقلب والعزم على التغيير إذا أمكن الأمر. ولا يترك صاحب المنكر حتى يتوب منه أو يقام فيه حكم رب العالمين، أهل المنكر ويوعظون بأرفق الوجوه، فإن أبوا إلا المقام على المنكر فإن قدرنا على إزالتهم عنه فلا نؤخر ذلك، وإن لم نقدر على إزالتهم جوبوا بمجانبة جميلة، وقطعت الولاية عنهم، ولا يدعى لهم بخير حتى يتوبوا إلى ربهم فإنه يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون<sup>(١٤)</sup>.

وفى قراءة رائعة فيما نرى لمفهوم "الملك" فى القرآن الكريم قال يحيى ابن الحسين (الهادى إلى الحق)، إن الملك الوارد فى القرآن الكريم هو الأمر والنهى... فكل من يصل إلى هذه المرتبة يكون من حقه أن يبسط إرادته ونفوذه على من حوله. فليس المال والجاه والعزوة هى السلطة الحقيقية أو الغنى الحقيقى.. يقول ابن الحسين: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض من الله لا يسع تركه ولا يحل رفضه، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ

أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤١)، ثم قال سبحانه: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا ۚ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (النور: ٥٥).

ويضيف يحيى بن الحسين: إن الملك الذى أشار الله إليه فى كثير من آيات الذكر الحكيم يعنى الأمر والنهى. قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾

(آل عمران: ٢٦)، يعنى الأنبياء ومن تبعهم من الأئمة الصادقين، كقوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (التوبة: ١١٩) ثم قال سبحانه: ﴿وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾ (آل عمران: ٢٦). فقد نزع الملك من المراعنة والجبابرة، وإنما الملك هو

الأمر والنهى لا المال والسعادة والجدة.  
كما قال عز وجل: ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُ  
الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ  
سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ  
عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ  
يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (البقرة: ٢٤٧). فقد  
بين الله عز وجل في هذه الآية أن الملك  
هو الأمر والنهى<sup>(١٥)</sup>.

أما ابن تيمية فيرى أن الأمر بالمعروف  
والنهى عن المنكر هو فرض كفاية  
وليس فرض عين. ومن رأيه كذلك أن  
كل الولايات الموجودة في مدينة  
المصطفى عليه السلام (كالطبيب  
والمهندس والتاجر والمدرس والمزارع..)  
إنما شرعت للأمر بالمعروف والنهى عن  
المنكر... ولقد كان الرسول ﷺ يتولى  
طوال حياته جميع ما يتعلق بولاية  
الأمر<sup>(١٦)</sup>.

ويضيف ابن تيمية: إن رسالة الله إلى  
عبده إما أن تكون إخباراً أو إنشاء...  
والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر  
يندرج تحت الإنشاء، وفيه وصف الله  
نبيه بالقول: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ  
عَنِ الْمُنْكَرِ وَحُلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَحُرْمٌ عَلَيْهِمُ  
الْخَبَائِثُ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي

كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِمْ وَعَزَّرُوهُ  
وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ  
هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، والرسول  
ﷺ كما جاء على لسانه: بعث إلينا  
ليتمم مكارم الأخلاق، ومن مكارم  
الأخلاق الأمر بالمعروف والنهى عن  
المنكر وإحلال كل طيب وتحريم كل  
خبث<sup>(١٧)</sup>.

ولما كان من صفات الرسول  
الأساسية الأمر بالمعروف والنهى عن  
المنكر، فإن أُمَّتَهُ ﷺ وصفت بما  
وصف بها رسولها وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ  
خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ  
بِالْمَعْرُوفِ وَنَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠)

ويؤكد ذلك قول الحق: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ  
وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ  
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (التوبة: ٧١).

إن الخطاب الدينى فى الإسلام من  
سماته الرئيسية أنه موجه إلى كل فرد  
فى الأمة، حيث ينبغى، بل من الواجب  
على الجميع، الأمر بالمعروف والنهى  
عن المنكر. وهذا مرتبط ارتباطاً  
مباشراً بالجهاد فى سبيل الله،

والجهاد يكون بالنفس والمال كما هو معروف، كما أشرنا.

إن الإجماع مصدر من جملة مصادر التشريع، ولهذا فإن إجماع الأمة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فحواه أن الأمة كلها لا يمكن أن تأمر بمنكر وتنهى عن معروف، وهذا يوجب من ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبل كل فرد. وباختصار فإن ابن تيمية يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية، لقول الحق: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (ال عمران: ١٠٤).

إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب على كل أحد بعينه، بل هو فرض على الكفاية.. شأنه شأن الجهاد... إذا لم يقم به كل من ينبغي أن يقوم بواجبه أثم كل قادر بحسب قدرته<sup>(١٨)</sup>.

ويقول ابن تيمية: وإذا أخبر الله بوقوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منها ( أى الأمة ) لم يكن من شرط ذلك: أن يصل أمر الأمر ونهى الناهى منها إلى كل مكلف فى العالم. إذ ليس هذا من شرط تبليغ الرسالة، فكيف يشترط فيما هو من

توابعها؟ بل الشرط: أن يتمكن المكلفون من وصول ذلك إليهم. ثم إذا فرطوا فلم يسعوا فى وصوله إليهم - مع قيام فاعله بما يجب عليه - كان التفريط منهم لا منه. وكذلك وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يجب على كل أحد بعينه، بل هو على الكفاية، كما دل عليه القرآن<sup>(١٩)</sup>.  
شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

توجد شرائط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب بوجودها ويسقط بزوالها<sup>(٢٠)</sup>:

١ - أن يعلم أن المأمور به معروف وأن المنهى عنه منكر، لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن فى هذا الموضوع لا تقوم مقام العلم.

٢ - أن يعلم أن المنكر واقع حاضراً، كأن يرى آلات الشرب مهيأة، والملاهى حاضرة والمعاذف جامعة (لعلها جاهزة) وغلبة الظن تقوم مقام العلم هاهنا.

٣ - أن يعلم أن الأمر بالمعروف لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب على ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو

إحراق محلة لم يجب، وكما لا يجب لا يحسن.

٤ - ومنها أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثيراً حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب؟ كلام..

فقال بعضهم: إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال آخرون: يقبح لأنه عبث.

٥ - أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرّة في ماله أو في نفسه، إلا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص...

على ضوء ذلك، قال ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات والمستحبات، ولهذا لا بد أن تكون المصلحة فيه راجحة على المفسدة، إذ بهذا بعثت الرسل ونزلت الكتب، والله لا يحب الفساد. ولقد ذم الله المفسدين في غير موضع، فحيث كانت مفسدة الأمر والنهي أعظم من مصلحته لم تكن مما أمر الله به، وإن كان قد ترك واجب وفعل محرم، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مِّنْ

ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)

والاهتداء يكون بأداء الواجب، فإذا

قام المسلم بما يجب عليه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما قام بغيره من الواجبات، لم يضره ضلال الضلال.

ويرى ابن تيمية أنه إذا تعارضت المصالح والمفاسد، أو الحسنات والسيئات، بالنسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ينبغي أن يُراعى أخف الضررين، حيث ينبغي ترجيح الراجح منها... إذا كان الأمر والنهي متضمنين تحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينبغي النظر في المعارض لها، فإن كان الذي يقوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر، لا يجب آنذاك الأمر بالفعل، بل يكون النهي واجباً<sup>(٢١)</sup>.

وعلى كل حال فإن الأمر، بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً من حيث المبدأ: فيؤمر بالمعروف مطلقاً وينهى عن المنكر مطلقاً... وإذا اشتبه الأمر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استبان المؤمن حتى يتبين له الحق فلا يقدم على الطاعة إلا بعلم ونية، وإذا تركها كان عاصياً، فترك الأمر الواجب معصية، وفعل ما نهى عنه من الأمر معصية، وهذا باب واسع..<sup>(٢٢)</sup>

الأحكام الشرعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لخص البغدادى أحكام الشريعة هنا فى خمسة أقسام: واجب، محظور، مسنون، مكروه، ثم مباح:

أ - الواجب: كل ما يستحق المكلف بتركه عقاباً.

ب - المحظور: ما يستحق المكلف بفعله عقاباً.

ج - المسنون: ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه.

د - المكروه: ما يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله.

هـ - المباح من أفعال المكلفين: ما لم يكن فى فعله ولا تركه ثواب ولا عقاب<sup>(٣٣)</sup>.

على أن قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تصطدم عند بعض الفرق القائلة بالجبر بجدوى هذا الأصل، بمعنى أن القائلين بالجبر ينسبون أفعال العباد كلها إلى الله، ويقولون: إن الإنسان لا حول له ولا قوة أمام صاحب الحول والقوة. إن الله كما يزعمون قضى عليهم بما حاق بهم، سواء أكان خيراً أم شراً، وإن ما حدث لهم مقدر عليهم من قبل الله. بل إنهم يذهبون إلى أن الظالمين للبشر والمظلومين لا دخل لهم فيما يقومون به. هذا هو رأى

الجبرية الخالص كما كان يمثلها جهم ابن صفوان الذى يصطدم مذهبه كما ذكرنا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسبانه خطباً موجهاً إلى الإنسان عليه أن يختار: إما عمل المعروف وإما عمل المنكر...

ورداً على هذا الغلو فى قضية الجبر

الذى لا يقره عقل أو شرع نقول: ثمة

فارق رئيسى بين إرادة حتم وجبر وبين

إرادة أمر معها تمكين وتقويض، أما

إرادة الحتم والجبر والقسر فهى إرادة

الله خلق السموات والأرض وما بينهما

من الخلق:

الملائكة، الجن، الإنس، الطير... وغير

ذلك. فجاء خلقه سبحانه كما أراد:

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ

نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (النحل: ٤٠).

وأما الإرادة الثانية فهى إرادة أمر، فيها تخيير وتحذير ومعها تمكين وتقويض، حيث أعطى الله الإنسان القدرة والإرادة والعلم على فعل ما يطلبه سبحانه منه ويحاسبه عليه. ومن ثم فإن الإرادة هنا أعطت للإنسان حرية الاختيار. اختيار الطاعة أو المعصية، اختيار عمل المعروف أو عمل المنكر، وباختصار فإن الله لم يأمر عباده أو



ينهاهم فيما هو حتم عليهم كالموت والحياة، والطول والقصر... إلخ.

وفى هذا تنص آيات كثيرة على حرية إرادة الفرد: اعملوا... من عمل صالحاً... كل نفس بما كسبت رهينة... من شاء فليؤمن... يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف، وفى هذا أيضاً وردت الآيات: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (نور: ٦٠). ﴿كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَاجِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ١٠٣) (٢١).

وخير ما نختم به الحديث عن قضية الجبر وحرية الإرادة وصلة ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ما قاله الحسن بن على فى رسالة ردّها على الحسن البصرى الذى سأله عما يتجادلون فى القدر من جبرية ومفوضية، قال الحسن بن على: "من لم يؤمن بقضاء الله وقدره، خيره

وشره، فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر، وإن الله تعالى لا يطاع استكراهاً ولا يعصى بغلبة، لأنه تعالى مالك لما ملكهم وقادر على ما أقدرهم. فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما عملوا. وإن عملوا بالمعصية فلو شاء لحال بينهم وبين ما عملوا، وإن لم يفعل فليس هو الذى جبرهم على ذلك، ولو جبر الخلق على الطاعة لأسقط عنهم الثواب، ولو جبرهم على المعصية لأسقط عنهم العقاب. ولو أهملهم كان ذلك عجزاً فى القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التى غيبها عنهم، فإن عملوا بالطاعة فله المنّة عليهم وإن عملوا بالمعصية فله الحجة عليهم" (٢٢).

#### أ.د. فيصل عون

## الهوامش:

- (١) شرح الأصول الخمسة: للقاضي عبد الجبار ص ١٤١. تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة. ط ١، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.
- (٢) المرجع السابق: ص ١٤١، وراجع كذلك معنى القبيح والحسن من كتاب "مختصر أصول التوحيد" للقاضي عبد الجبار ص ٢٠٣ - ٢٠٤ من نشرة د. محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد ج ١، دار الهلال القاهرة ١٩٧١م، وراجع كتابنا علم الكلام ومدارسه ص ٢٦٣ - ٢٦٤، ط ٥ مكتبة الأنجلو ٢٠٠٨م.
- (٣) راجع شرح الأصول الخمسة: ص ١٤٧.
- (٤) المرجع السابق نفسه، وراجع تحقيقنا لكتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٧١ - ٧٢، لجنة التأليف والتعريب والنشر - مجلس النشر العلمي، الكويت ١٩٩٨م.
- (٥) المرجع السابق: ص ١٤٧، وراجع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د. علي سامي النشار ١/٤٤٠، دار المعارف ط ٩.
- (٦) المرجع السابق: ص ١٤٤.
- (٧) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، طبعة إستانبول، ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.
- (٨) شرح الأصول الخمسة: ص ١٤٨، ونشير هنا إلى أن حديث القاضي عن محاربة الفرد لشرب الخمر والسرقعة والزنا... معناه الآن وبلغة عصرية أن يقوم الأفراد بالإبلاغ فحسب عن هذه الانحرافات، لكن لا يحق له الآن أن يقوم بجرم الزاني أو جلد شارب الخمر... وما إلى ذلك.
- (٩) الآمدي (سيف الدين أبو الحسن): الإحكام في أصول الأحكام، ١/٤٩، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- (١٠) زهدي حسن جبار الله: المعتزلة، ص ٥٢، منشورات النادي العربي ببيافا، القاهرة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م، وراجع الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/٣١١، نشره محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ١ النهضة المصرية ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، وانظر كذلك: مروج الذهب للمسعودي ٦/٢٣، ط ٢ طهران ١٩٧٠م.
- (١١) فليوزن الخوارج والشيعة: ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص ٢٢ - ٢٣، النهضة المصرية ١٩٦٨م، وراجع: فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص ١٨٢ وما بعدها، الأنجلو المصرية ط ٥، ٢٠٠٨م.
- (١٢) أحمد صبحي: الزيدية ص ٥٨، الزهراء للإعلام العربي ط ٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- (١٣) المرجع السابق: ص ٦٠.
- (١٤) القاسم الرسي: كتاب العدل والتوحيد، ونفى التشبيه عن الله الواحد المجيد، ص ١٣٠ - ١٣١، من رسائل العدل والتوحيد نشرة: محمد عمارة، دار الهلال ط ١، ١٩٧١م.
- (١٥) راجع: يحيى بن الحسين: كتاب العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد ص ٨٣ - ٨٤، من رسائل العدل والتوحيد نشرة محمد عمارة ج ٢، مؤسسة دار الهلال ١٩٧١م.
- (١٦) راجع: ابن تيمية: الحسبة مع الإسلام، تحقيق محمد زهري النجار، ص ٤٥ - ٤٦، المؤسسة السعيدية بالرياض (د. ت).

- (١٧) المرجع السابق ص ١١١ وراجع ابن تيمية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص ٢٥ وما بعدها ، تحقيق د. محمد السيد الجليند، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة ١٤٠٤هـ.
- (١٨) راجع ابن تيمية : الحسبة في الإسلام، ص ١١٥ - ١١٧ ، وكذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٢٧.
- (١٩) ابن تيمية : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٢٩.
- (٢٠) وراجع فيما يلي شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢ - ١٤٣ ، وراجع د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين: ٧٠/١ وما بعدها، دار العلم للملايين، ط ١، بيروت ١٩٧١م.
- (٢١) راجع ابن تيمية : الحسبة، ص ١٢٢ ، وراجع كذلك: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ص ٣٣ وما بعدها.
- (٢٢) ابن تيمية : الحسبة في الإسلام ، ص ١٢٤.
- (٢٣) عبد القاهر البغدادي : أصول الدين ، ص ١٩٩ ، الطبعة الأولى ، إستانبول ١٢٤٦هـ - ١٩٢٨م ، وراجع شرح الأصول الخمسة ص ٧٤٥.
- (٢٤) راجع فيما سبق : رسائل في العدل والتوحيد: ٨٥/٢ وما بعدها ، وكذلك أحمد صبحي: الزيدية، ص ١٦٩ وما بعدها، وراجع شرح الأصول الخمسة ص ١٤٦ وما بعدها.
- (٢٥) بلوغ المرام ص ٧١، نقلاً عن: د. حسن عبد اللطيف الشافعي في كتابه، المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٦٥، مكتبة وهبة ط ٢، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

## الإمكان

بغيره .

والرازي وعضد الدين الإيجي قد وظفا دليل الإمكان في إثبات أن العالم بجواهره وأعراضه ممكن محتاج في إيجاده إلى واجب الوجود، واعتمده دليلاً على إثبات وجود الله.

والإمكان قد يعنى به ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الأول .

وقد يعنى به ما يلزم سلب الضرورة في العدم والوجود معاً على ما هو موضوع له في النقل الأول، حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفيه وإثباته جميعاً حتى يكون ممكناً أن يكون وممكناً ألا يكون<sup>(١)</sup>.

والممكن سلب الامتناع، فيكون واقعاً على الواجب بغيره والجائز ولا يقع على الممتنع في ذاته .

فالأشياء إما ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة.

والإمكان ما ليس واجباً بذاته ولا ممتنعاً بذاته.

أ.د. محمد السيد الجليلند

الإمكان: كون الماهية في حالة يتساوى فيها نسبتها إلى الوجود ونسبتها إلى العدم، بحيث يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد بنسبة واحدة.

ومنه الإمكان المنطقي: وهو كون القضية المنطقية: خالية من التناقض الداخلى بسبب موضعها ومحمولها، ويسمى بالإمكان الذهني.

ومنه الإمكان الوجودي: وهو أن توجد أحسن الظروف المناسبة لتقلبه من حيز العدم إلى حيز الوجود.

والفارابي وابن سينا يقسمان هذا النوع من الإمكان الوجودي إلى ما هو ممكن بذاته واجب بغيره كوجود العالم، فإن الإمكان ذاتي فيه ووجوده له من غيره وهو الواجب الوجود.

ودليل الإمكان قد اعتمده الفلاسفة المسلمون في البرهنة على حدوث العالم وأنه محتاج إلى محدث "واجب الوجود" يخرج من حيز العدم إلى حيز الوجود. وعرفوا الممكن بأنه ما لا يستحق بذاته وجوداً ولا عدماً، فإن صار محدثاً

الهوامش:

(١) الإشارات: ص ٢٧٢.

## الإهانة

واصطلاحًا: هى ما يظهر على يد الكفرة أو العجزة من خرق العادة مخالفًا لدعواهم<sup>(١)</sup>، وأصل الفعل أهان: هان يهون: إذا لان وسكن. والمؤمنون هينون: أى ساكنون لا يتحركون بما يضر، "لينون": أى يتعطفون للحق ولا يتكبرون، فعلى هذا تكون الهمزة فى "أهان" لسلب هذه الصفة الجميلة<sup>(٢)</sup> وهى ما تحدث للعبد العاصى، وقد ورد أن من أحب الدنيا أبغضه الله، ومن أبغض الدنيا أحبه الله، ومن أكرم الدنيا أهانه الله سبحانه.

أ.د. محفوظ عزام

لغة: يقال هان فلان هُونًا، وهوانًا، ومهانة: ذل. وفى الأمثال "إذا عز أخوك فهن"، إن عاسرك فياسره: وهان الشيء عليه هُونًا: سهل. ويقال: هُنْ عندى اليوم: أقم عندى واسترح واستجم. وأهان فلان الأمر، أو الشخص: استخف به. وهاون فلان نفسه: رفق بها. وهَوَّن عليه الأمر: سهله وخففه، واستخف به. وتهاون واستهان بالأمر: استخف به، كأهانته. والأهون: الهين<sup>(٣)</sup>.  
فالإهانة تعنى المذلة والاستخفاف، من حيث اللغة.

## الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج ٢ ص ١٠٤١.

(٢) التهانوى: كشف اصطلاحات الفنون ص ١٥٣٨.

(٣) أبو البقاء: الكليات ص ٢١١.

## البداء

أولاً: تعريف البداء لغة:

البداء اسم مصدر من الفعل بَدَأَ، يقال بَدَأَ الشَّيْءُ يَبْدُو بَدْوَاً وَبُدْوَاً وَبُدْأً، وتدل هذه المادة على معنى كلى وهو ظهور الشَّيْءِ، يقال: بَدَأَ الشَّيْءُ يَبْدُو، إذا ظَهَرَ، ويتفرع عن هذا المعنى الكلى معنيان فرعيان:

الأول: الظهور بعد الخفاء، يقال: بَدَأَ سور المدينة أى: ظهر.

والثاني: نشأة الرأى الجديد، واستصواب شئ علم بعد أن لم يعلم، يقال بَدَأَ لى فى هذا الأمر بداء، أى ظهر لى فيه رأى آخر<sup>(١)</sup>.

وقد ورد كلا المعنيين فى القرآن الكريم، فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٤٨) وقوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ لَهُمْ مِنْ آلِهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾ (الزمر: ٤٧) أى ظهر لهم من الله من العذاب والنكال بهم ما لم يكن فى بالهم ولا فى حسابهم<sup>(٢)</sup>. ومن الثانى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُذُوءٌ حَتَّى

حِينَ﴾ (يوسف: ٢٥)

ثانياً: تعريف البداء اصطلاحاً:

لا يكاد تعريف البداء اصطلاحاً يختلف بصورة كبيرة عن المعنى اللغوى الذى ذكرناه آنفاً وقد عرفه ابن الأثير بأنه استصواب شئ علم بعد أن لم يُعْلَم<sup>(٣)</sup>، وعرفه المتولى الشافعى بأنه استفادة علم لم يكن، أو هو عبارة عن يهم بأمر ويقصد ثم يندم على ما قدم<sup>(٤)</sup>، وعرفه كل من الجرجاني<sup>(٥)</sup> واناوى<sup>(٦)</sup> بأنه ظهور الرأى أو الشئ بعد أن لم يكن، وقسم الشهرستاني البداء إلى عدة أقسام، يعيننا منها البداء فى العلم: وهو أنه يظهر له خلاف ما علم، والبداء فى الإرادة: وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم<sup>(٧)</sup>.

ولا يخفى أن هذه المعانى كلها إن جازت فى حق البشر فهى مستحيلة فى حق الله سبحانه وتعالى، العليم بكل شئ والذى لا يعزب عنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبا: ٢٢)

أما مفهوم البداء عند الشيعة فقد اقتصر عدد من علمائهم المتقدمين على

تعريفه بمعناه اللغوى وهو الظهور<sup>(٨)</sup>، بينما سعى عدد من علمائهم المعاصرين إلى التبرؤ مما يفيد المعنى اللغوى للبداء، وما يستلزمه من نسبة التغير فى علم الله، وحاولوا ربطه بمفهوم النسخ، أو المحو والإثبات فى المقادير، ومن هذا المنطلق فقد عرفوه بأنه "عبارة عن إظهار الله جل شأنه أمراً يرسم فى ألواح المحو والإثبات، وربما يطلع عليه بعض الملائكة المقربين، أو أحد الأنبياء، والمرسلين فيخبر الملك به النبى، والنبى يخبر به أمته، ثم يقع بعد ذلك خلافه، لأنه جل شأنه محاه وأوجد فى الخارج غيره"<sup>(٩)</sup>.

ومن المهم أن نشير إلى أن ثمة فرقاً كبيراً وتبايناً واضحاً بين النسخ والبداء، وكما قال ابن حزم رحمه الله: فإن الفرق بينهما لائح، إذ إن معنى البداء أن يأمر الله سبحانه بالأمر والأمر لا يدرى ما يؤول إليه الحال، والنسخ هو أن يأمر بالأمر والأمر يدرى أنه سيحيله فى وقت كذا ولا بد، وقد سبق ذلك فى عمله وحتمه من قضائه، فلما كان هذان الوجهان معنيين متغايرين مختلفين، وجب ضرورة أن يعلق على كل واحد منها اسم يعبر به عنه غير اسم الآخر ليقع التفاهم، ويلوح الحق، فالبداء ليس من صفات البارى تعالى<sup>(١٠)</sup>.

ثالثاً: نشأة القول بالبداء، وجذوره اليهودية:

ولعل عبد الله ابن سبأ -وفرقه السبئية المنسوبة إليه -من أقدم من نسب إليه القول بالبداء فى كتب المقالات والفرق، وقد نص الملطى على أن فرق السبئية "كلهم يقولون بالبداء وان الله تبدو له البدوات"<sup>(١١)</sup>.

وليس من المستبعد أن يكون ابن سبأ اليهودى قد استقى مقالته هذه من نصوص التوراة العديدة التى تنسب إلى الله الندم والحزن الشديد والأسف على أفعال فعلها، ثم تراجع عنها، كما لو كان سبحانه غير عالم بالمآل أو المصير الذى يؤول إليه عاقبة تلك الأشياء.

ومن نماذج ذلك ما جاء فى سفر التكوين أن الرب رأى "أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض، وأن كل تصور أفكار قلبه إنما هو شرير كل يوم، فحزن الرب أنه عمل الإنسان فى الأرض، وتأسف فى قلبه، فقال الرب أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء لأنى حزنت أنى عملتهم"<sup>(١٢)</sup>.

وفى سفر الخروج أنه لما أراد الرب إهلاك بنى إسرائيل تضرع إليه موسى عليه السلام وقال له: "لماذا ياربى يحمى غضبك على شعبك الذى أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة،

الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب،  
ثم خرج المختار إلى قتال مصعب ورجع  
مهزوماً إلى الكوفة فقتلوه بها<sup>(١٥)</sup>.  
رابعاً: موقف الشيعة الإمامية من  
البداء:

ويعد الشيعة الإمامية أبرز من نسب  
إليه القول بالبداء، حيث شغل مكانة  
بارزة في مذهبهم، كما حفلت كتب  
الحديث والمصادر والروايات المتقدمة  
عندهم بعشرات الروايات التي تعلو من  
شأن البداء، وتجعله من العقائد  
الأساسية للقوم.

وقد عقد الكليني في الكافي باباً  
عنوانه "باب البداء"<sup>(١٦)</sup>، وأورد فيه  
الكثير من المرويات ومنها: عن أبي  
عبد الله، قال: "ما عبد الله شيء مثل  
البداء" وفي رواية: "ما عظم الله بمثل  
البداء"<sup>(١٧)</sup>، وفي رواية أخرى قال  
أبو عبد الله: "لو علم الناس ما في القول  
بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام  
فيه"<sup>(١٨)</sup>. وفي رواية أخرى قال: "ما بعث  
الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال:  
الإقرار له بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن  
الله يقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء"<sup>(١٩)</sup>.  
وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: "لولا  
آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان  
وبما يكون، وبما هو كائن إلى يوم  
القيامة، وهي هذه الآية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ  
مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُعِدُّ وَأُمُّ الْكِتَابِ﴾"<sup>(٢٠)</sup>.

لماذا يتكلم المصريون قائلين أخرجهم  
بحيث ليقتلهم في الجبال، ويفنيهم عن  
وجه الأرض، ارجع عن حمو غضبك،  
واندم على الشر بشعبك، اذكر  
إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك  
الذين حلفت لهم بنفسك، وقلت أكثر  
نسلكم كنجوم السماء، وأعطى  
نسلكم كل هذه الأرض التي تكلمت  
عنها فيملوكنها إلى الأبد، فندم الرب  
على الشر الذي قال إنه يفعله  
بشعبه"<sup>(٢١)</sup>.

وفي سفر صموئيل الأول: "كان  
كلام الرب إلى صموئيل قائلاً: ندمت  
على أني جعلت شاول ملكاً لأنه رجع  
من ورائي ولم يقم كلامي فاغتاز  
صموئيل وصرخ إلى الرب الليل  
كله"<sup>(٢٢)</sup>.

كذلك نسب القول بالبداء إلى  
الكيسانية وزعيمهم المختار الثقفي،  
وهم من القائلين بإمامة محمد بن  
الحنفية، وثمة سبب مهم دفعهم للقول  
بذلك، وهو أن مصعب ابن الزبير بعث  
إليه عسكراً قوياً فبعث المختار إلى  
قتالهم أحمد بن شميطة مع ثلاثة آلاف  
من المقاتلة، وقال لهم أوحى إلى أن  
الظفر يكون لكم، فهزم ابن شميطة  
فيمن كان معه، فعاد إليه فقال أين  
الظفر الذي قد وعدتنا؟ فقال له  
المختار: هكذا كان قد وعدني ثم  
بدا، فإنه سبحانه وتعالى قد قال يمحوا



ومن مروياتهم أيضاً ما نسبوه إلى نبي الله لوط عليه السلام أنه كان يستحث الملائكة لإنزال العقوبة بقومه خشية أن يبدو لله، ويقول: "ياخذونهم الساعة، فإنني أخاف أن يبدو لري فيهم، فقالوا: يا لوط إن موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب" <sup>(٢١)</sup>.

ويضاف لهذه الروايات أن هناك عشرات الآلاف من الشيعة، وربما مئات الآلاف منهم يكررون الجملة الآتية (السلام عليكم يا من بدا لله في شأنكم) وذلك عندما يدخلون مرقد الإمامين العسكريين في "سر من رأى" للسلام على الإمامين العاشر، والحادي عشر عند الشيعة <sup>(٢٢)</sup>.

وهناك رواية في الكافي تنص على أنه ينبغي لزائر الإمام موسى الكاظم أن يقول: "السلام عليك يا ولي الله، السلام عليك يا حجة الله، السلام عليك يا نور الله في ظلمات الأرض، السلام عليك يا من بدا لله في شأنه، أتيتك عارفاً بحقك، معادياً لأعدائك، فاشفع لي عند ربك" <sup>(٢٣)</sup>.

لكننا نلاحظ مع كل ما سبق من الروايات أن ثمة تبايناً واختلافاً في كتب العقائد والفرق، حول تحديد موقف الشيعة الإمامية من البداء، وما المعنى الذي يقصدونه به إذا أطلقوه وصفاً في حق الله سبحانه وتعالى. والمطالع لكتب أهل السنة يجد أن

نسبة القول بالبداء إلى الشيعة يكاد أن يكون من الأمور المتفق عليها بين أهل العلم القدامى والمحدثين على اختلاف مذاهبهم، ولا فرق في ذلك بين المفسرين أو الأصوليين أو المؤرخين أو علماء العقيدة وعلم الكلام، وربما كان الخلاف الوحيد بين علماء أهل السنة هو النظر في انطباق هذه النسبة على الشيعة جميعاً، أو اقتصرها على طوائف منهم ولاسيما الغلاة، وقد نص الأشعري في المقالات على أن: "عامّة الروافض يصفون معبودهم بالبداء ويزعمون أنه تبدو له البدوات" <sup>(٢٤)</sup>، ولكنه ذكر في موضوع آخر من المقالات <sup>(٢٥)</sup>، تفصيلاً أوسع، حيث أشار إلى اختلاف الشيعة في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

فالفرقة الأولى منهم يقولون: إن الله تبدو له البدوات، وأنه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يحدث لما يحدث له من البداء، وأنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها، وأن ما علم أنه يكون ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فجائز عليه البداء فيه، وما أطلع عليه عباده فلا يجوز عليه البداء فيه.

والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه جائز على الله البداء فيما علم أنه يكون حتى لا يكون وجوزوا ذلك فيما أطلع عليه عباده وأنه لا يكون، كما جوزوه

فيما لم يطلع عليه عباده.

والفرقة الثالثة منهم: يزعمون أنه لا يجوز على الله عز وجل البدء، وينفون ذلك عنه تعالى.

وإذا ما انتقلنا إلى كتب الشيعة أنفسهم ولاسيما مصنفات علمائهم المتقدمين فسوف نجد تياراً غالباً ينسب للمذهب تبني القول بالبدء، حتى إن واحداً من كبار علماء الطائفة، وهو الشيخ المفيد نقل اتفاق الإمامية على ذلك فقال "و اتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة، وإن كان بينهم في معنى الرجعة اختلاف، واتفقوا على إطلاق لفظ البدء في وصف الله تعالى، وأن ذلك من جهة السمع دون القياس... وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجئة وأصحاب الحديث على خلاف الإمامية في جميع ما عددناه"<sup>(٢٦)</sup>.

ويعد الكليني أبرز من أرسلوا هذا المعتقد عند الاثنى عشرية<sup>(٢٧)</sup>، حيث وضعه في قسم الأصول من الكافي، وجعله ضمن كتاب التوحيد، وخصّص له باباً بعنوان "باب البدء" وذلك في كتاب الاعتقادات<sup>(٢٨)</sup>، الذي يسمى دين الإمامية وفعل مثل ذلك في كتابه "التوحيد"<sup>(٢٩)</sup>، كذلك اهتم المجلسي (ت ١١١١هـ) بأمر البدء وبوّب له في بحاره بعنوان "باب التسخ والبدء"،

وذكر سبعين حديثاً من أحاديثهم عن الأئمة<sup>(٣٠)</sup>، كما جاءت هذه المقالة ضمن كتب العقيدة عند بعض المعاصرين، وألف شيوخهم في شأنهم مؤلفات مستقلة<sup>(٣١)</sup>، بلغت خمسة وعشرين مصنفاً<sup>(٣٢)</sup>.

ورغم كثرة الكتابات الشيعية التي تبنت القول بالبدء فقد أحس بعض علمائهم ببشاعة هذا القول، وما يلزم من لوازم خطيرة، فبذلوا غاية وسعهم لتبرئة المذهب من وصمة القول بالبدء، ومن ثم تعددت محاولاتهم، وأخذت اتجاهات شتى<sup>(٣٣)</sup>:

فمن علماء المذهب من أنكروا نسبة البدء أصلاً للشيعة ونزهوا المذهب تنزيهاً تاماً عن هذا القول المستبشع، ومن هذا الفريق النصير الطوسي (المتوفى سنة ٦٧٢هـ) وقد أنكر وجود البدء كعقيدة للاثنى عشرية وقال عن طائفته: "إنهم لا يقولون بالبدء، وإنما القول بالبدء ما كان إلا في رواية رَوَوْهَا عن جعفر الصادق، أنه جعل إسماعيل القائم مقامه، فظهر من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال: بدا لله في أمر إسماعيل، وهذه رواية، وعندهم أن خبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً"<sup>(٣٤)</sup>، ولكن من الواضح أن هذا النفي مخالف للواقع؛ إذ إن البدء من عقائد القوم المقررة، ورواياتهم

وأخبارهم فيه كثيرة، ولذلك قال المجلسى بأن هذا الجواب عجيب من الطوسى، وعزا ذلك "لعدم إحاطته بالأخبار"<sup>(٢٥)</sup>. وهناك من علماء الشيعة من أقر بالبداء كعقيدة وإن حاول أن يجد له تأويلًا مقبولاً، فمنهم من ذهب إلى تأويله بالابتداء أى: (أَنَّ اللَّهَ يَبْدَأُ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ فَيَخْلُقُهُ قَبْلَ شَيْءٍ، ثُمَّ يَعْدِمُ ذَلِكَ الشَّيْءَ وَيَبْدَأُ بِخَلْقٍ غَيْرِهِ)<sup>(٢٦)</sup>، وهذا تأويل خارج تمامًا عن أصل الموضوع؛ لأن الكلام فى البداء لا البدء، وهو ظاهر التكلف، ومخالف تمامًا من كل الوجوه للروايات الواردة فى الباب كما سبق.

كما ذهب فريق آخر إلى جعله من باب التغيير فى لوح المحو والإثبات عنده سبحانه وتعالى، وأن البداء لا يتعلق بالعلم الأزلى، وإنما هو ما يحصل من محو وإثبات فى الأقدار المشروطة بتوفر الشروط وانتفاء الموانع، وذلك كزيادة العمر لمن وصل رحمه، أو شفاء المريض إذا تصدق، أو تفريج الكربة إذا دعا صاحبها غير أن هذا التأويل لا يتفق أبدًا مع الروايات التى القول فيها صريح، بأن الله تعالى يبدو له بعد أن لم يكن يعلم، كما فى الروايات السابقة<sup>(٢٧)</sup>.

وقد حاول كثير من علماء الشيعة المتأخرين، أن ينفوا عن مذهبهم وصمة البداء بهذا المعنى المتقدم، وسعوا

لحمله على محمل مقبول يتوافق مع نصوص القرآن والسنة، ويتماشى مع مذاهب سائر المسلمين، ولا سيما أهل السنة<sup>(٢٨)</sup>.

وممن فعل ذلك الشيخ كاشف الغطاء فى كتابه "أصل الشيعة وأصولها" حيث أقر أولاً بأن قول الشيعة بالبداء كان سبباً فى تشنيع الناس عليهم وازدراؤهم، لكنه نفى أن يكون مناه عندهم أن يظهر ويبدو لله عز شأنه أمر لم يكن عالمًا به، لا ستلزامه الجهل على الله تعالى، وأنه محل للحوادث والتغيرات<sup>(٢٩)</sup>.

أما مقصد الشيعة بالبداء، والذى هو من أسرار آل محمد - صلى الله عليه وآله - وغامض علومهم، فهو فى رأيه عبارة عن إظهار الله جل شأنه أمرًا يرسم فى ألواح المحو والإثبات وربما يطلع عليه بعض الملائكة المقربين أو أحد الأنبياء والمرسلين، فيخبر الملك به النبى، والنبى يخبر به أمته، ثم يقع بعد ذلك خلافة، لأنه جل شأنه محام، وأوجد فى الخارج غيره، وكل ذلك كان جلست عظمته يعلمه حق العلم، ولكن فى علمه المخزون المصون الذى لم يطلع عليه لا ملك مقرب، ولا نبى مرسل، ولا ولى ممتحن<sup>(٣٠)</sup>.

ولا أظن أن فى هذا التعريف مخرجًا من الإشكالات السابقة، لأنه يعنى أن النبى يمكن أن يخبر بخبر، ثم يظهر

فيما بعد عدم صحة ما أخبر به، مما يعرض مقام النبوة للتشكيك وسوء الظن.

وثمة محاولة أخرى لتأويل معنى البداء عند بعض المعاصرين حيث فسره بتفسير بعيد عن موضوعنا، ويتلخص في أن الإنسان قادر على تغيير مصيره بالأعمال الصالحة والطالحة وأن لله سبحانه تقديرًا مشترطًا موقوفًا، وتقديرًا مطلقًا، والإنسان إنما يتمكن من التأثير في التقدير المشترط، وهذا بعينه قدر إلهي، والله سبحانه عالم في الأزل، بكلا القسمين كما هو عالم بوقوع الشرط، أعني: الأعمال الإنسانية المؤثرة في تغيير مصيره وعدم وقوعه<sup>(٤١)</sup>.

مما يجدر ذكره هنا أن أصحاب النزعة التصحيحية داخل التشيع من العلماء المعاصرين، قد رفضوا القول بالبداء، وأنكروا على من قال به، واعتبروه سبة في جبين المذهب، لا بد من التخلي عنه، ومن هذا الفريق الدكتور موسى الموسوي صاحب كتاب الشيعة والتصحيح، والذي نبه إلى أن موضوع البداء احتل جانبًا من الكتب الشيعية، وأفرد له بعض الأعلام فصولاً أو كتباً، يدافع عن معنى البداء وفحواه، وانتهى الجدل إلى الأبحاث الفلسفية والكلامية، التي احتلت أجزاء كثيرة من الكتب

الكلامية، وعلى الرغم من ذلك كله، فإن الذين كتبوا وألقوا في البداء لم يضيفوا إلا أوهاماً على أوهام، وسفسطة إلى سفسطة، ولو أنهم وجدوا حل المعضلة بالآية الكريمة التي أسلفناها، لكان لهم خير طريق للخروج من مأزق وضعوا أنفسهم فيه، ولم ينته الأمر بهم للخروج منه إلى الطعن في سلطان الله، وأنه تعالى كان يريد شيئاً ثم بدا له غيره<sup>(٤٢)</sup>.

خامساً: أسباب لجوء الشيعة إلى القول بالبداء:

ويبدو أن القول بالبداء: كان مخرجاً لدى الشيعة لتبرير أو توجيه كل وعد وعد به الأئمة ولم يتحقق، أو جاءت الحوادث مناقضة له، وقد روى عن أبي حمزة الثمالي أنه قال: قال أبو جعفر: يا أبا حمزة إن حدثاك بأمر أنه يجئ من هاهنا، فجاء من هاهنا، فإن الله يصنع ما يشاء، وإن حدثاك اليوم بحديث، وحدثاك غداً بخلافه، فإن الله يمحو ما يشاء ويثبت<sup>(٤٣)</sup>.

ومن أشهر النماذج على ذلك ما حدث في قضية تسلسل الإمامة بعد جعفر الصادق، إذ كان المعروف أن الإمام بعده هو ابنه الأكبر إسماعيل، لكن إسماعيل مات فجأة في حياة أبيه ومن هنا وقع انشقاق كبير داخل فرق الشيعة، فأما الإسماعيلية فقالوا: إن

إسماعيل بن جعفر هو الإمام بعد أبيه وأما الشيعة الإمامية فقالوا: إن الإمام جعفر الصادق هو ابنه موسى الكاظم، وعللوا ما حدث من انتقال الإمامة من إسماعيل إلى أخيه موسى بالبذاء، ونسبوا إليه أنه قال: "ما بدا لله في شيء، كما بدا له في ابني إسماعيل" (١١).

وقد تكرر أمر مماثل مع الإمام العاشر، أبي الحسن علي بن محمد، حيث كان له ولد وهو أبو جعفر، وكان معروفاً أنه الإمام بعد أبيه، لكنه مات في حياة أبيه، ومن ثم انتقلت الإمامة إلى الإمام الحادي عشر، أبي محمد الحسن بن علي.

ومن الطبيعي أن يثير هذا الأمر إشكالاً خطيراً لدى الشيعة، إذ كيف ينص على إمامة إمام، ثم يموت وتنتقل الإمامة إلى أخيه، لكنهم عللوا ذلك بنفس العلة السابقة، وهي القول بالبذاء. فعن أبي هاشم الجعفرى قال: كنت عند أبي الحسن عليه السلام، بعدما مضى ابنه أبو جعفر، وإنى أفكر في نفسى، أريد أن أقول: كأنهما أعنى أبا جعفر وأبا محمد في هذا الوقت كأبي الحسن موسى، وإسماعيل ابني جعفر ابن محمد عليهم السلام، وإن قصتهما كقصتهما إذ كان أبو محمد المرجى بعد أبي جعفر عليه السلام.

فأقبل على أبو الحسن قبل أن

أنطق، فقال: نعم يا أبا هاشم، بدا لله في أبي محمد بعد أبي جعفر ما لم يكن يعرف له، كما بدا له موسى بعد مضى إسماعيل ما كشف به عن حاله، وهو كما حدثتك نفسك وإن كره المبطلون، وأبو محمد ابني الخلف من بعدى، عنده علم ما يحتاج إليه، ومعه آلة الإمامة (١٥).

ومن نماذج اتخاذ البذاء مخرجاً من عدم تحقق وعود الأئمة، ما رواه الكليني عن أبي حمزة الثمالي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن علياً عليه السلام كان يقول: إلى السبعين بلاء، وكان يقول: بعد البلاء رخاء وقد مضت السبعون ولم تر رخاء، فقال أبو جعفر عليه السلام: يثبت إن الله تعالى كان وقت هذا الأمر (١٦)، في السبعين، فلما أن قتل الحسين، عليه السلام اشتد غضب الله على أهل الأرض، فأخره إلى أربعين ومائة، فحدثناكم فأذعتم الحديث، فكشفتهم قناع الستر، ولم يجعل الله له بعد ذلك وقتاً عندنا: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩) قال أبو حمزة: فحدثت بذلك أبا عبد الله عليه السلام فقال: قد كان ذلك (١٧).

وفي رواية أخرى مهمة جداً لما تكشفه عن حقيقة الوعود التي يعول عليها الشيعة، روى الكليني عن علي

ابن يقطين قال: قال لى أبو الحسن  
 القائل: الشيعة تربي بالأمانى منذ مئتي  
 سنة، قال: وقال يقطين لابنه على ابن  
 يقطين: ما بالناس قيل لنا فكان، وقيل  
 لكم فلم يكن؟ قال: فقال له على: إن  
 الذى قيل لنا ولكم كان من مخرج  
 واحد، غير أن أمركم حضر،  
 فأعطيتهم محضة، فكان كما قيل  
 لكم، وإن أمرنا لم يحضر، فعلننا  
 بالأمانى، فلو قيل لنا: إن هذا الأمر لا  
 يكون إلا إلى مئتي سنة أو ثلاثمائة  
 سنة، لقست القلوب ولرجع عامة  
 الناس من الإسلام، ولكن قالوا: ما  
 أسرع وما أقرب، تألفا لقلوب الناس  
 وتقريباً للفرج<sup>(١٨)</sup>.

سادساً: تعقيب

وفى نهاية حديثنا عن البداء بالمفهوم  
 اللغوى والاصطلاحى الشائع، نجد  
 لزماً علينا إعادة التأكيد على  
 مصداقته الواضحة لثوابت العقيدة  
 الإسلامية، ونصوص القرآن والسنة،  
 التى تقطع بعلم الله الشامل والمحيط  
 بكل شىء، وكما يقول ابن حزم:  
 "وأما البداء فمن صفات من يهمل بالشىء  
 ثم يبدو له غيره، وهذه صفة المخلوقين  
 لا صفة من لم يزل لا يخفى عليه شىء  
 يفعل<sup>(١٩)</sup>".

وقد استفاضت نصوص القرآن  
 والسنة فى الحديث عن وصف الله  
 سبحانه وتعالى بالعلم، ومن أدلة القرآن

قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا  
 يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا  
 تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي  
 ظُلْمَةٍ إِلَّا رَاضٍ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا  
 فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩) وهذه  
 المفاتيح هى الخمسة المذكورة فى  
 قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ  
 عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا  
 فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا  
 تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ  
 أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (القصص: ٣٤).

كذلك أخبر الله سبحانه أنه يعلم  
 الغيب والشهادة: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ  
 الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ٧٣) وأن علمه وسع  
 كل شىء: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا  
 إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (طه: ٩٨)  
 وأحاط بكل شىء علماً: ﴿لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ  
 عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ  
 شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق: ١٢) ولا يغيب عنه  
 مثقال ذرة: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي  
 السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ  
 وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (سبا: ٢) وهو  
 عالم بما مضى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ

**الْأُولَى** ﴿٥١﴾ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا  
يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴿طه: ٥١- ٥٢﴾ وعالم  
بما يستقبل، ولا سيما أمر الساعة:  
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِنُهَا  
قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقَّتِهَا  
إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا  
تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ  
عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنْ  
أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٧).  
وعالم بمالم يكن لو كان كيف  
سيكون، حيث أخبر بما سيؤول إليه  
حال المشركين لو ردوا للدنيا:  
﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ  
لَكَاذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٨) وهو سبحانه  
الأعلم بمن ضل وبمن اهتدى: ﴿إِنَّ  
رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ  
وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥)،  
وهو الأعلم بعواقب الأمور التي ربما  
بدت للناس شرًّا وفيها الخير الكثير:  
﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ  
وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ  
وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ  
وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢١٦).  
وليس الأمر مقصوراً على العلم

فحسب بل إن الله سبحانه قد كتب  
في اللوح المحفوظ مقادير كل شيء،  
فكل ما جرى وما يجري فهو مكتوب  
عند الله في هذا الكتاب العظيم  
المسمى باللوح المحفوظ، والذي ما فرط  
من شيء، وما ترك صغيرة ولا كبيرة  
إلا ذكرها وأحصاها، كما في قوله  
تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ  
شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٢٨) على القول بأن المراد  
بالكتاب هنا هو اللوح المحفوظ، وقال  
تعالى: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ  
وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ٧٥)  
وقال تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي  
إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ١٢) وقال تعالى: ﴿وَكُلُّ  
شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ﴾ (٥٢: ٥٢) وقال تعالى  
وكبير مُسْتَطَرٍّ ﴿(القمر: ٥٢: ٥٢) وقال تعالى  
عن موسى حين سأله فرعون عن  
القرون الأولى: ﴿قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي  
فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ (طه: ٥٢)  
وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ  
مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ  
الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٥) وقال تعالى:  
﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا  
أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٨).  
كما جمع سبحانه بين ذكر

مرتبتى العلم والكتابة فى عدة مواضع من كتابه منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحج: ٧٠) فبدأ سبحانه بالعلم وقال إن ذلك فى كتاب، أى عنده مكتوب فى اللوح المحفوظ، وقال سبحانه: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (يونس: ٦١) ومن الآيات التى جمعت بين المرتبتين أيضاً قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

وروى الإمام البخارى فى صحيحه من حديث عمران بن حصين رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "كان الله ولم يكن شئ غيره وكان عرشه على الماء، وكتب فى الذكر كل شئ، وخلق السموات والأرض" (٥٠)،

وروى الإمام مسلم فى صحيحه عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال وعرضه على الماء" (٥١).

وأما محاولات الشيعة الحديثة - ولا سيما كتائبهم المعاصرين - لنفى وصمة القول بالبداء عن مذهبهم وتبرئته من ذلك، فلاشك أنها محاولات مشكورة وتستوجب الترحيب، بشرط أن تخلو تماماً من شبهة التقية أو أن يكون منطلقها محصوراً فى غاية واحدة وهى الدفاع عن المذهب أمام خصومه ومنقده.

كما اعتقد أنه لكى تؤتى تلك المحاولات أكلها، فلا بد من أن تقترن بتبرؤ واضح وتكذيب صريح لما احتوته أمهات كتب المذهب - ومنها الكافى للكلينى - من روايات لا تقبل تأويلاً وتتسبب البداء بمعناه المستقبح إلى الله سبحانه وتعالى، رغم وجود روايات أخرى تتناقض مع ذلك، ومنها ما جاء فى كتاب التوحيد لابن بابويه عن منصور ابن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شئ لم يكن فى علم الله تعالى بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: أرايت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس فى علم الله؟ قال: بلى،



قبل أن يخلق الخلق" (٥٢). ولا شك بأن عقيدة البداء بمقتضى معناها اللغوى، وبموجب روايات الاثنى عشرية، وحسب تأويل بعض شيوخهم تقتضى أن يكون فى علم الله اليوم ما لم يكن فى الأمس.

ويبقى بعد ذلك كله التساؤل عن مدى جدوى التمسك بمصطلح تحيط به كل هذه الاشكالات، والشبه مع أن المخرج الأقرب للنجاة والأبعد عن

الاشتباه وسوء الفهم هو التخلص من المصطلح بالكلية وتنزيه الله جل شأنه عن الاتصاف به، ولا سيما أنه لم يرد لا فى القرآن ولا فى السنة ولا فى أقوال الصحابة، فضلاً عما هو معلوم من الأصل فى أمور العقيدة، وما يوصف الله به هو التوقيف والاقتصار على ما ورد فى النصوص.

أ.د. أحمد قوشتى عبد الرحيم

## الهوامش:

- (١) انظر : ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ٢١٢/١ ، والفريسي: المصباح المنير ٤٠/١ وابن منظور: لسان العرب ٦٥/١٤ ، والزبيدي: تاج العروس ١٥٤/٣٧ ، والمعجم الوسيط ٤٥/١ ، ود.ناصر الفقاري: أصول مذهب الشيعة ٩٣٨/٢.
- (٢) انظر : تفسير ابن كثير: ١٠٤/٧.
- (٣) انظر: ابن الأثير: النهاية ٢٧١/١ ، وانظر أيضاً الزبيدي: تاج العروس ١٥٤/٣٧.
- (٤) انظر: المتولي الشافعي: الفنية في أصول الدين ١٥٦/١.
- (٥) انظر : الجرجاني: التعريفات ص ٦٢.
- (٦) انظر : المناوي: الوقوف على مهمات التعاريف ص ١١٨.
- (٧) انظر : الشهرستاني الملل والنحل ١٤٦/١.
- (٨) انظر : المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية ص ٦٥ ، وأبو الفتح الكراچكي: كنز الفوائد ص ١٠٣ ، والسيد الطباطبائي: تفسير الميزان ١٦٩/١١.
- (٩) كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص ٣١٣ ، ٣١٤.
- (١٠) ابن حزم: الإحكام ٤٤٦/٤ ، وانظر أيضاً في الفرق بين البداء والنسخ: الشيرازي: التبصرة ٢٥٣/١ ، والآمدي: الإحكام ١٢٢/٢.
- (١١) الملطي: التبيين والرد ص ١٩.
- (١٢) سفر التكوين: (٦: ٥ - ٧).
- (١٣) سفر الخروج: (١١: ٢٢ - ١٤).
- (١٤) سفر صموئيل الأول: (١٠: ١٥ - ١١).
- (١٥) الإسفراييني: التبصير في الدين ص ٣٤.
- (١٦) الكليني: الكافي ١٤٦/١.
- (١٧) الكليني: الكافي ١٤٦/١ ، والمجلسي: بحار الأنوار ١٠٧/٤ ، والشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ٢٩٠/١.
- (١٨) الكليني: الكافي ١٤٨/١ ، والمجلسي: بحار الأنوار ١٠٨/٤ ، والشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ٢٩٠/١.
- (١٩) الكليني: الكافي ١٤٧/١ ، والشاهرودي: مستدرك سفينة البحار ٢٩٠/١.
- (٢٠) المجلسي: بحار الأنوار ٩٧/٤.
- (٢١) الكليني: الكافي ٥٤٦/٥.
- (٢٢) انظر د. موسى الموسوي: الشيعة والتصحيح ص ١٤٨.
- (٢٣) الكليني: الكافي ٥٧٨/٤.
- (٢٤) الأشعري: مقالات الإسلاميين ٤٩١/١.
- (٢٥) المصدر السابق ٣٩/١.
- (٢٦) المفيد: أوائل المقالات ص ٤٦ ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٣ م.

- (٢٧) انظر د. القفاري: أصول مذهب الشيعة ٩٣٧/٢.
- (٢٨) انظر ابن بابويه: الاعتقادات: ص ٨٩.
- (٢٩) انظر ابن بابويه: التوحيد: ص ٢٣١.
- (٣٠) انظر المجلسي: بحار الأنوار ٩٢/٤ - ١٢٩.
- (٣١) انظر د. القفاري: أصول مذهب الشيعة ٩٣٨/٢.
- (٣٢) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٥٣/٢ - ٥٧.
- (٣٣) انظر د. القفاري: أصول مذهب الشيعة ٩٤٣/٢.
- (٣٤) الطوسي: تلخيص المحصل ص ٢٥٠.
- (٣٥) المجلسي: بحار الأنوار: ١٢٣/٤.
- (٣٦) ابن بابويه في التوحيد ص ٢٢٥.
- (٣٧) انظر: د. القفاري: أصول مذهب الشيعة ٩٤٤/٢، ٩٤٥.
- (٣٨) انظر: محاولة الخوميني لذلك في كتابة كشف الأسرار ص ١٠١.
- (٣٩) كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها ص ٣١٢.
- (٤٠) المصدر السابق ص ٣١٢، ٣١٤.
- (٤١) انظر: جعفر السجاني: معاضرات في الإلهيات ص ٢٣١.
- (٤٢) انظر: د. موسى الموسوي: الشيعة والتصحيح ص ١٤٨.
- (٤٣) المجلسي: بحار الأنوار: ١١٩/٤.
- (٤٤) الصدوق: التوحيد ص ٢٣٦، والاعتقادات في دين الإمامية ص ٤١، وكمال الدين وتمام النعمة ص ٦٩، والمازندراني: شرح أصول الكافي ٨٩/٦، والمجلسي: بحار الأنوار ١٣/٢٧، والشاهرودي: مستدرک سفينة البحار ٢٩١/١، وقد حاول الخوميني تأويل تلك الحادثة بتعسف، فانظر كتابه كشف الأسرار ص ١٠٢.
- (٤٥) الكليني: الكافي ٣٢٧/١، والمفيد: الإرشاد ٣١٩/٢، والطوسي: الغيبة ص ٨٢ والمجلسي: بحار الأنوار ٢٤١/٥٠، وهاشم البحراني: مدينة المعاجز ص ٥٢٢.
- (٤٦) والمقصود بهذا الأمر ظهور المهدي، والتمكين للشيعة.
- (٤٧) الكليني: الكافي ٣٦٨/١، والعياشي ٢١٨/٢، والمجلسي: بحار الأنوار ١١٤/٤.
- (٤٨) الكليني: الكافي ٣٦٩/١، والطوسي: الغيبة ص ٣٤١، والمجلسي: بحار الأنوار ١٣٢/٤، والخوئي: معجم رجال الحديث ٢١٥/١٢.
- (٤٩) ابن حزم: الفصل ١٢٦/١.
- (٥٠) رواه البخاري: (٣١٩٢، ٧٤١٨).
- (٥١) رواه مسلم: (٢٦٤٧).
- (٥٢) ابن بابويه: التوحيد: ص ٣٣٤، وانظر الكليني: الكافي: ١٤٨/١.

## مراجع الاستزادة:

- الأشعري
- مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيق: هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة.
- ابن تيمية
- منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ).
- الخوميني
- كشف الأسرار، ترجمة عن الفارسية د. محمد البنداري، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٧م.
- الحكومة الإسلامية، بدون تاريخ.
- الصدوق
- الاعتقادات في دين الإمامية، تحقيق عصام عبد السيد، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- الكليني
- الكافي، تصحيح وتعليق على أكبر الففاري، دار الكتب الإسلامية طهران، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ش.
- المجلسي
- بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ - ١٩٨٣م.
- محمد كاشف الغطاء
- أصل الشيعة وأصولها، مؤسسة الإمام علي، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
- المفيد
- أوائل المقالات، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري. دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١هـ - ١٩٩٣م.
- تصحيح اعتقادات الإمامية دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- دناصر الفقاري
- أصول مذهب الشيعة الإمامية عرض ونقد، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

## البعث

لأنه بإنكار البعث قد رد صريح القرآن بالكبر والعناد، نعوذ بالله من ذلك.

الآيات-دالة-بألفاظها ومعانيها على أن البعث بالأجسام التي كانت ، من الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لِمَ لُجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (فصلت: ٢٠-٢١)، فدل ذلك وغيره كثير، على أن الأجسام التي باشرت فعل الطاعة هي التي تحظى بنعيم الجنة في الآخرة ، وأن الأجسام التي باشرت المعصية في الدنيا هي التي تصلى نار جهنم في الآخرة. وقال رسول الله ﷺ: " كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب منه خلق، وفيه يركب".<sup>(١)</sup>

هو إحياء الله الموتى وإعادة الأرواح إلى أجسامهم للحساب ، وذلك بعد نفخة الصور الثانية ، قال تعالى:

﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴾ (الزمر: ٦٨)، وقال تعالى:

﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ قَالُوا يَنْوِيلُنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ﴾ (يس: ٥١-٥٢).

والإيمان بالبعث أصل من أصول العقيدة الإسلامية، وهو معلوم من الدين بالضرورة لكثرة أدلته من القرآن الكريم ومن السنة النبوية المطهرة، قال صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر»، ومن أنكره فقد انخل من ربة الإسلام وحرمت عليه دار الجنان،

أ.د. محمد السيد الجليلند

الهوامش:

(١) صحيح مسلم ، كتاب الفتن وأشراف الساعة ، باب ما بين النفثتين حديث رقم ٧٦٠٤

## التأثير والتأثر

فى مجال البحث فى ظاهرة التأثير والتأثر؟

ينبغى على من يحاول إثبات تأثير المذهب: (أ) على المذهب. (ب) أن يثبت أن المذهب الأول قد انتقل إلى المذهب الثانى عن طريق وسائل واضحة، وأن صاحب المذهب الأخير قد عرف المذهب الأول معرفة يقينية، وعندئذ فقط يمكن التأكيد على أن التشابه بين المذهبين لم يقع مصادفة، وإنما يرجع إلى تأثير أحدهما فى الآخر. وتطبيقاً لهذا الشرط المنهجى المهم، أسوق الأمثلة الآتية:

### المثال الأول:

القول بتأثير دليل الحركة على وجود البارى لدى الفيلسوف اليونانى أرسطو فى المتفلسف الإسلامى أبى على مسكويه (ت ٤٢١هـ)، فقد أورد أرسطو هذا الدليل فى كتابه "الطبيعة" أو ما يسمى "السماع الطبيعى"<sup>(١)</sup>، الذى ترجمه إلى العربية فى القرن الثالث الهجرى اسحق بن حنين. وخصص مسكويه فى كتابه "الفوز الأصغر" فصلاً فى عرض هذا الدليل بعنوان: "فى أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره، وأن محرك جميع الأشياء غير متحرك". فهل يمكن القول: إن التطابق بين

ليس الفكر الإنسانى مجموعة من الجزر المستقلة، لا يتصل بعضها ببعض، وإنما يربط بينها - فى كثير من الأحيان - جسور ممتدة، تتقل فكرة ما من موطنها الأصلى إلى بيئة أخرى، بعد كسوتها برداء يتناسب مع طبيعة البيئة الجديدة، وتتفاوت ردود الأفعال فيما يتعلق بتلقى هذا الانتقال، فقد يحظى بقبول حسن، أو قد يرفض تماماً، أو يتم بشيء من التعديل، قد يكون طفيفاً عرضياً، أو كبيراً جوهرياً.

وعلى الرغم من أهمية دراسة التأثير والتأثر بين المذاهب والفرق المختلفة، إلا أن بعض الدارسين يقعون فى خطأ منهجى كبير، فمجرد التشابه بين فكرة ما فى مذهب معين وفكرة مماثلة فى مذهب آخر، يجعل الباحث يسارع فيقطع بأن هذه المماثلة ترجع إلى ظاهرة التأثير والتأثر، وأن اللاحق قد أخذها عن السابق.

ولكن قد يسأل سائل: ما الدليل على ما تقول؟ أليس العقل بطبعه أو "ميكانزم" العقل البشرى واحداً، وأن تشابه المقدمات ينتج عنه تشابه النتائج؟ وأن التشابه قد يحدث دون أن يعلم أحد الطرفين شيئاً عن الطرف الآخر؟ وهذا اعتراض جدير بالاهتمام، فما المطلوب

دليل أرسطو ودليل مسكويه يرجع إلى مجرد توارد خواطر؟ الإجابة قطعاً بالنفى، وذلك لقول مسكويه فى نهاية عرضه لهذا الدليل "... كما بين ذلك فى كتاب السماع الطبيعى"<sup>(٢)</sup>، وهكذا يعترف مسكويه صراحة بأنه - فى أحد أدلته على وجود الله - تأثر بأرسطو.

ولكن هل يشترط فى إثبات التأثير والتأثر أن يعترف المتأثر صراحة بذلك كما فى حالة هذا المثال؟ هذا ليس شرطاً ضرورياً، فقد يتجاهل المتأثر بالتأثير، حتى يبدو مبتكراً لمذهبه، بل قد ينفى تماماً فضل من أخذ عنه، كما فى المثالين الآتين:

#### المثال الثانى:

نعود إلى مسكويه مرة أخرى، ولكن بصدد موقفه من الدعاء، وتأثره بإحدى المدارس الفلسفية اليونانية المتأخرة، وهى المدرسة الرواقية، وفى هذا المثال لا نجد مسكويه يعترف بأنه قد وقع تحت تأثير المذهب الرواقى، إلا أن الباحث يمكنه إثبات هذا التأثير عن طريق ثلاث خطوات: الأولى عرض الآراء الرواقية فى هذه المسألة، والخطوة الثانية إثبات انتقال الأصول الرواقية إلى العالم الإسلامى بعامة وإلى مسكويه بخاصة، وأخيراً عرض موقف مسكويه الموافق لموقف الرواقية

على النحو التالى:

الخطوة الأولى: وفيها عرض نظرية الرواقيين فى القدر وحرية الأفعال الإنسانية، وتتلخص فى أن العالم - فى مذهبهم - تجرى أحداثه وكائناته وفقاً لقانون ثابت (اللوغوس) ويتدبر لا ينرك مجالاً للمصادفة البحتة، وأن ما يعبر عنه الرواقية بإصطلاح القدر Fate أو الطبيعة، إنما هى ضرورة صارمة تسيطر على كل شىء حتى إله الرواقيين، فإنه لم يفلت منها، وليست الإرادة الإلهية فى زعمهم حرة، بل يحكمها منطق لا يتغير، ومن أجل ذلك فإن نظام الطبيعة لا يمكن تغييره بالصلاة، وإلله ذاته غير قادر على أن يقحم نفسه من أجل إنقاذ إنسان من قدره<sup>(٣)</sup>.

ولئن قرر الرواقيون أن الإنسان لا يستطيع فكاً من هذه الجبرية الكونية، إلا أنهم مع ذلك نادوا بالحرية الإنسانية المطلقة، فالإنسان يملك إرادة حرة، حيث إن رغباتنا العقلية وآراءنا وأحكامنا إنما هى خاضعة لإرادتنا، وتحت سلطاننا.

وغنى عن البيان أن الموقف الرواقى من الدعاء يخالف تماماً موقف الإسلام منه، ولكنه يتفق مع موقف مسكويه، كما سيتبين بعد قليل. والخطوة الثانية: تتعلق بإثبات انتقال

الأصول الرواقية إلى العالم الإسلامى  
بعمامة وإلى مسكويه بخاصة، فقد  
انتقلت الفلسفة الرواقية إلى مفكرى  
الإسلام عن طريقين : أحدهما : مباشر  
والآخر : غير مباشر. فأما الطريق  
المباشر فالمراد به كتب المؤرخين  
والشراح اليونانيين للفلسفة الإغريقية  
من أمثال الإسكندر الأفروديسى،  
وفورفورىوس (ت ٣٠٥م) وفلوپطرخس (ت  
بعد ١٢٠م)، وقد عرف المؤرخون  
الإسلاميون أولئك الشراح وكتبهم  
وما تحتويه من أصول المدارس اليونانية  
القديمة بما فيها الرواقية.

وإلى جانب كتب المؤرخين والشراح  
اليونانيين التى تعد مصدراً مباشراً  
لانتقال الفلسفة الرواقية إلى العالم  
الإسلامى، فهناك أيضاً مصدر غير  
مباشر لهذا الانتقال، أعنى الكتب  
ذات النزعة الرواقية مثل لغرقابس،  
وقد أورده مسكويه فى كتابه  
"الحكمة الخالدة أوجا وبدان خرد"<sup>(٤)</sup>  
وغير ذلك من الكتب التى تتضمن  
أفكاراً رواقية شتى. وعرف المسلمون  
اسم الرواقية وبعض فلاسفتها، وذكر  
مسكويه كلمة "الرواقيين" مرتين فى  
كتابه "تهذيب الأخلاق".

والخطوة الثالثة : هى عرض فكرة  
مسكويه عن الدعاء والتى تخالف ما  
ورد فى الكتاب والسنة، فقد تتضمن  
مخطوط منتخب الحكمة فصلاً من

كلام مسكويه فى الدعاء قال فيه :  
" فأما الدعاء فإنى أقول : إنه يعرض  
للإجابة ، لا لأن الله عز وجل يفعل عند  
الدعاء ما لا يفعله قبله ، ولا لأنه  
يفعل ، أى يسمع بنحو من الانفعال ، أو  
يرق ، أو يلحقه شئ مما يلحقنا ، بل  
هو منزّه عن جميع هذه الأحوال ،  
ولكن السبب فى الإجابة أننا إذا  
دعونا فى خلوة وخلوص سريرة ، عطلنا  
حواسنا عن وجه الانفعالات ، فتوفرنا  
على الانفعال الذى يختص بقبول أثر  
البارى عز وجل ، فحينئذ يأتى ذلك  
الأمر الذى استعدنا له <sup>(٥)</sup> .

أى أن الدعاء عند مسكويه لا يغير  
ما يجرى فى العالم من أحداث وفقاً  
للقدر الإلهى ، وإنما الذى يحدث هو أن  
الحالة النفسية المتجردة لصاحب الدعاء  
تقبل طواعية ما يقدمه له قدره من  
أحداث ، وهذا ينطبق تماماً على الموقف  
الرواقى.  
المثال الثالث :

فعلى الرغم من الخصومة المعلنة بين  
بعض الفرق الكلامية إلا أن هذه  
الفرق المختلفة تتفق تماماً فى بعض  
أصولها ، فالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية  
والإباضية والزيدية والاثنا عشرية  
يستدلون جميعاً بدليل التمانع على  
إثبات الوجدانية لله تعالى استناداً إلى  
قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ



لَفَسَدَتَا ﴿ (الأنبياء: ٢٢) ، مع أن ابن رشد  
يخالفهم فى فهم هذه الآية الكريمة<sup>(١)</sup>.  
واتفاق الفرق المختلفة فى مثل هذه

القضايا يمكن أن يطلق عليه مصطلح  
"تبادل الأسلحة" بين الخصوم.

أ. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

## الهوامش:

- 
- (١) أرسطاطاليس : الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق دكتور عبدالرحمن بدوى، ٢ جـ. القاهرة،  
الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤ - ١٩٦٥ م.
- (٢) مسكويه: الفوز الأصغر، تقديم ودراسة دكتور عبدالفتاح أحمد فؤاد. الإسكندرية، دار الوفاء،  
٢٠٠٩ م.
- (3) Benn, Alfred W. History of Ancient Philosophy London, Watts 8-Go. 1912, p. 116
- (٤) مسكويه: الحكمة الخالدة أو جوبدان خرد ، تحقيق دكتور عبد الرحمن بدوى القاهرة ، مكتبة النهضة ،  
سنة ١٩٥٢ م .
- (٥) منتخب صوان الحكمة، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، رقم ٢٦٦٣، ونسخة أخرى مصورة  
بالدار أيضا برقم ٦٦٤٣ ح.
- (٦) ابن رشد : مناهج الأدلة، تحقيق دكتور محمود قاسم. القاهرة، مكتبة الأنجلو.

## التأويل

التأويل لدى علماء اللغة:

تدل كلمة "التأويل" في استعمالاتها في اصطلاح اللغويين حتى القرن الرابع الهجرى على معنى الرجوع والقوة. حيث جاء في تهذيب اللغة للأزهري<sup>(١)</sup> (أبومنصور محمد بن أحمد ت: ٣٧٠هـ) فيما رواه ابن الأعرابي عن ثعلب، أن الأول، هو الرجوع.

يقال: آل يؤول أولاً. وقد أورد ابن فارس المتوفى ٣٩٥هـ، المعانى التى استعملت فيها هذه المادة "الأول" بمعنى الرجوع، والعود. ومن هذا القبيل تأويل الكلام، أى عاقبته وما يؤول إليه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا

بِالْحَقِّ ﴾ (الأعراف: ٥٣) يقول: (ما يؤول إليه فى وقت بعثهم، ونشورهم)<sup>(٢)</sup>. ومعنى هذا: (أن كلمة التأويل كانت تستعمل على ألسنة اللغويين، من رواة، ومحدثين، حتى بداية القرن الخامس الهجرى، فى معنى: المرجع والمصير، والعود حيث لم يرد إلينا فى المعاجم التى وضعت فى هذه الفترة - وهى المصدر الوحيد لكل المعاجم التى وضعت بعد ذلك - ما يخالف ذلك)<sup>(٣)</sup>.

وفى القرن السابع الهجرى، أشار ابن منظور (ت: ٧١١هـ) إلى معانى مادة "أول" وما يشتق منها، نختار من بينها ما يلى<sup>(٤)</sup>:

١ - الأول: الرجوع. آل الشيء يؤول، أولاً، ومالاً: رجع. وأول إليه الشيء: رجع. وألت عن الشيء ارتدأت. وفى الحديث: مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلَا صَامَ وَلَا آلَ، أى: لا رجع إلى خير.

٢ - يقال (أول الكلام، وتأوله: دبّره، وقدره، وأوله: فسره). ففيه إذا معانى: التدبير، والتقدير، والتفسير.

٣ - يرى ابن الأثير، أن التأويل: (من آل الشيء يؤول إلى كذا، أى: رجع وصار إليه. والمراد بالتأويل: نقل اللفظ عن وضعه الأصلي، إلى ما يحتاج إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ).

ومن ذلك حديث عائشة - رضى الله عنها: كان النبى ﷺ يقول فى ركوعه وسجوده: «سبحانك اللهم وبحمدك» يتأول القرآن. تعنى: أنه مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ﴾ (النصر: ٢).

٤ - وعن الليث: (التأول، والتأويل تفسير الكلام الذى تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه). وقال أبو إسحاق فى قوله عز وجل: ﴿ هَلْ

يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ ﴿

(الأعراف: ٥٣) (معناه: هل ينظرون إلا ما يؤول إليه أمرهم من البعث). وقال: وهذا التأويل هو قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (ال عمران: ٧) أى لا يعلم متى يكون أمر البعث وما يؤول إليه إلا الله. والراسخون فى العلم يقولون: آمنا به، أى: آمنا بالبعث.

ومن هذا يتبين أن التأويل فى العصور الأولى، وحتى عصر تابعى التابعين، كان له معنيان لا ثالث لهما، هما:

أ - المرجع والمصير، والغاية، والعاقبة، كما ذكر فى معاجم القرن الرابع الهجرى.

ب - التفسير، والتدبر، والتقدير، وبيان معانى الكلام. كما ذكر ابن منظور، عن الليث والجوهري وغيرهما. وقد استعمل الرسول ﷺ والصحابة، والتابعون التأويل فى هذين المعنيين السابقين.

ويشير ابن منظور، إلى معنى ثالث للتأويل، وهو: نقل ظاهر اللفظ وصرفه عن معناه الأصلى إلى معنى آخر، لكن بشرط وجود دليل يرجح هذا المعنى، ولولا وجود هذا الدليل ما ترك ظاهر اللفظ - كما روى ذلك عن ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) وكذلك نقل التأويل بهذا المعنى الأخير، عن لفيف

من الفقهاء، والمتكلمين والأصوليين، منهم ابن الجوزى (ت: ٥٩٧هـ) وغيره. لكن يلاحظ أن رواية التأويل بهذا المعنى الثالث الأخير، (جاءت مجردة عن الأمثلة والشواهد، التى تبين استعمال التأويل فى هذا المعنى الذى أرادوه... ويترتب على هذا أن الكلمة لم تستعمل فى هذا المعنى مطلقاً بين رجال اللغة فى العصور المتقدمة) وإلا لأوردوا لها أمثلة أسوة بما فعلوه فى المعنيين السابقين<sup>(٩)</sup>.

وذكر ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) أن التأويل، مع تعدد الاصطلاحات، أصبح يطلق على ثلاثة معان. أحدهما: (هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح، إلى الاحتمال المرجوح، لدليل يقترب به. وهذا هو الذى عناه أكثر من تكلم من المتأخرين، فى تأويل نصوص الصفات، وترك تأويلها). وهذا هو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين فى الفقه، وأصوله. ويترتب على هذا، الحكم، بما إذا كان ذلك محموداً، أو مذموماً، وهل هو حق، أو باطل؟<sup>(١٠)</sup>

الثانى: التأويل، هو بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن.

وعلى هذا يفهم قول الثورى (٩٧ - ١٦١هـ): (إذا جاءك التفسير عن مجاهد، فحسبك به)، وعلى تفسيره

يعتمد الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) وأحمد (ت: ٢٤١هـ) والبخاري (١٩٤ - ٢٥٦هـ) وغيرهما.

فإذا ذكر أنه يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به: معرفة تفسيره<sup>(٧)</sup>.

الثالث: التأويل بمعنى: الحقيقة التي تؤول إليها الكلام. كما قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ (الأعراف: ٥٢).

والتأويل على هذا المعنى الثالث، هو: (عين ما هو موجود في الخارج. ومنه قول عائشة - رضى الله عنها - كان النبي ﷺ يقول في ركوعه، وسجوده: «سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي». يتأول القرآن يعنى قوله تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْهُ﴾ (النصر: ٢)<sup>(٨)</sup>.

ومن ذلك أيضاً: قول سفيان بن عيينة (١٠٧ - ١٩٨هـ) السنة هي: تأويل الأمر والنهى. فإن نفس الفعل المأمور به: هو تأويل الأمر به. ونفس الموجود المخبر عنه، هو تأويل الخبر<sup>(٩)</sup>، ومعنى ما ذكره ابن عيينة: أن الالتزام، بما شرعه الله تأويلاً للسنة.

ولذلك يروى عن أبي عبيد وغيره: الفقهاء أعلم بالتأويل من أهل اللغة؛ لأن الفقهاء يعلمون تفسير ما أمر به،

وما نهى عنه، لعلمهم بمقاصد الرسول ﷺ<sup>(١٠)</sup>.

ومن منطلق هذه المعانى الثلاثة للتأويل، يوضح ابن تيمية، فى القاعدة الخامسة، من مجمل اعتقاد السلف، ما يلى:

أولاً: أن الكلام إما خبر، وإما أمر، وإما نهى. وتأويل الأمر والنهى، يكون بالعمل بما أمر به، وترك ما نهى عنه على تفصيل فى هذا الباب.

ثانياً: أن (الإخبار عن الغائب، لا يفهم إن لم يُعبّر عنه بالأسماء المعلومة معانيها فى الشاهد، ويُعلم بها ما فى الغائب، بواسطة العلم، مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر الله به من الغيب، أعظم مما يعلم فى الشاهد، وفى الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذى اختص به: من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك، وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك، وأما نفس الحقيقة المخبر عنها، مثل التى لم تكن بعد، وإنما يكون يوم القيامة، فذلك من التأويل الذى لا يعلمه إلا الله<sup>(١١)</sup>).

ومن هذا النص المطول، نفهم الأمور الآتية، كما يشير إليها ابن تيمية:

أ - أن فهم الأمور الغيبية التى جاءت فى النصوص الشرعية، يتوقف على

فهم اللغة التي يخاطبنا بها الله سبحانه وتعالى، أو يخاطبنا بها رسوله ﷺ.

ب - أننا نستعين في فهم أمور الغيب وتصورها بما نعلمه ونشاهده في هذا العالم، ولكن ينبغي أن يكون واضحاً ومعلوماً لنا، أن هناك فرقاً واضحاً بين حقائق الغيب، وحقائق ما هو معلوم، ومشاهد لدينا.

وهذا يعنى: أن تشابه الأسماء، والألفاظ لا يعنى تماثل حقائق عالم الغيب وعالم الشهادة، فالحقائق متباينة تمام التباين، كما قال: إن حقائق الغيب فيها: (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر).  
ج - ويترتب على هذا: أننا نفهم معانى الغيب، من الثواب، والعقاب، والجنة، والنار وغير ذلك، أما حقائقها كما هى، وطبيعتها كما هى عليه، فلا يعلمها إلا الله، وهذا من التأويل الذى تفرد الله سبحانه وتعالى بعلمه، وهو المراد بالكيف.

ومن أجل هذا، فإنه لما سئل الإمام مالك (٩٣ - ١٧٩هـ) وغيره من السلف عن قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) قالوا: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)<sup>(١٢)</sup>  
وكذلك أجاب (ربيعه الراى)، شيخ مالك (ت: ١٣٦هـ): (الاستواء معلوم،

والكيف مجهول، ومن الله البيان، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا الإيمان)<sup>(١٣)</sup>

التأويل فى القرآن:

من يتتبع الآيات التى ورد فيها لفظ "التأويل" فى القرآن الكريم، ويستعرض آراء المفسرين إزاءها، يجد أنها لا تخرج عن الدلالات اللغوية، من: (المال، والمرجع، والمصير، أو الأثر الخارجى الذى يقع جزاء لقوم، وعاقبة لهم، أو مآلاً لأحاديث الناس، وتعبيراً لرؤياهم)<sup>(١٤)</sup> ومن ذلك:

١ - فى قوله تعالى: ﴿يَتَأَيَّلُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩)  
يذكر الطبرى أن قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ هنا وفى (الإسراء: ٣٥)،

أى: جزاء، وذلك أن الجزاء، هو الذى آل إليه أمر القوم، وصار إليه)<sup>(١٥)</sup>، وقال السدى وغيره: (وأحسن عاقبة ومآلاً) وقال مجاهد: (وأحسن جزاء)<sup>(١٦)</sup>.

٢ - وفى قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾

(الأعراف: ٥٣)، قيل فى معنى: ﴿ هَلْ

يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾ إلا ما يؤول إليه

أمر هؤلاء المشركين الذين يكذبون

بآيات الله، ويجحدون لقاءه، من

ورودهم على عذاب الله، وصليهم

جحيمه، وأشبه هذا مما أوعدهم الله

به. كما قال الطبرى. وروى عن قتادة

تأويله: أى ثوابه. وروى عنه: عاقبته.

وعن مجاهد: المراد به: جزاؤه. وعن

السدى: عواقبه، مثل: وقعة بدر،

والقيامة وما وعد فيها. وعن ابن عباس:

يوم القيامة. وقال ابن زيد: (يوم يأتى

حقيقته) وقرأ قوله تعالى: ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ

رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ ﴾ (يوسف: ١٠٠) قال: هذا

تحقيقها. وكذلك فسّر قوله تعالى:

﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (ال عمران: ٧)

ما يعلم حقيقته، ومتى يأتى إلا الله

تعالى<sup>(١٧)</sup>.

٣ - وفى قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا

لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾

(يونس: ٢٩) يقول الطبرى: (يقول تعالى

ذكرهم بما بهؤلاء المشركين بك يا

محمد، تكذيبك، ولكن بهم

التكذيب، بما لم يحيطوا بعلمه، مما

أنزل الله عليك فى هذا القرآن، من

وعيدهم على كفرهم بربهم. ولما يأتهم

تأويله. يقول: ولما يأتهم بعد بيان ما

يؤول إليه ذلك الوعيد، الذى توعدهم

الله فى هذا القرآن<sup>(١٨)</sup>)

بين التأويل والتفسير:

عرفنا أن التأويل قد يستعمل بمعنى

التفسير، وأن هذا هو الغالب على

اصطلاح المفسرين للقرآن. ومن ثم

وجدنا الطبرى (ت: ٣١٠هـ) يسمي

كتابته فى التفسير (جامع البيان عن

تأويل آى القرآن)، وعند حديثه عن

تفسير الآية يقول: القول فى تأويل قوله

تعالى، ثم يأخذ فى تفسيرها. ولكن

بعض العلماء يفرق بينهما، فعلى سبيل

المثال، يذكر السهروروى (ت: ٦٣٢هـ)

فى "عوارف المعارف" أن بينهما فرقاً،

وذلك فى معرض حديثه عن الروح،

فيشير إلى أن القول فى التفسير لا

يكون إلا نقلاً. (وأما التأويل، فتمتد

العقول إليه بالباع الطويل. وهو ذكر ما

تحتل الآية من المعنى، من غير القطع

بذلك، وإذا كان الأمر كذلك فللقول

فيه وجه ومحمل<sup>(١٩)</sup>، ومعنى هذا: أن

السهروروى يرى أن التفسير يلتزم فيه

بالنقول، أما التأويل، فللعقول فيه

مجال كبير، فى ضوء ما تحتمله الآية

من المعانى، دون القطع بما انتهت إليه

تلك العقول؛ لأنها أمور محتملات.

وبعضهم يذكر أن التفسير: (هو علم

نزول الآية، ونصّها، والأسباب التى

نزلت فيها، وبيان وضع ألفاظها

حقيقة، ومجازاً)<sup>(٢٠)</sup> أما التأويل: فهو

(إخبار عن حقيقة المراد من الآية)<sup>(٢١)</sup>.

ضوابط منهجية للتفسير:

وقد حاول العلماء، وضع ضوابط للتفسير ومنهجيته، حتى لا يؤدي إلى الشطط في فهم نصوص القرآن الكريم، نذكر منها ما يلي:

أولاً: إن أصح الطرق (أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسّر في موضع آخر. وما اختصر من مكان، فقد بسط في موضع آخر)<sup>(٣٢)</sup>

ثانياً: إن لم يوجد التفسير في القرآن، فليرجع إلى السنة، والسنة تنزل عليه ﷺ بالوحي، كما ينزل القرآن، لكنها لا تتلى كما يتلى القرآن. كما قال رسول الله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: (بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، قال: فضرب رسول الله ﷺ في صدره، وقال: الحمد لله، الذي وفق رسول رسول الله، لما يرضى رسول الله).

وهذا الحديث - كما ذكر ابن تيمية - مروي في الأسانيد، والسنن بإسناد جيد.

ثالثاً: إذا لم نجد التفسير لا في القرآن، ولا في السنة، نرجع إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أعلم، وأدرى بالقرآن الكريم، كما أنهم يتميزون بالفهم التام<sup>(٣٣)</sup> والعلم الصحيح، والعمل الصالح لاسيما علماءهم وكبرائهم،

كالأئمة الأربعة؛ الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين: مثل: عبد الله بن مسعود (ت: ٣٣هـ)<sup>(٣٤)</sup> الذي روى عنه أنه قال: (والذي لا إله غيره، ما نزلت آية من كتاب الله؛ إلا وأنا أعلم فيمن نزلت، وأين نزلت، ولو أعلم مكان أحد أعلم بكتاب الله مني، تناله المطايا لأتيته)<sup>(٣٥)</sup>.

ومنهم حبر الأمة، وترجمان القرآن (عبد الله بن عباس) (ت: ٦٨هـ) الذي دعا له النبي ﷺ بقوله: (اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل)<sup>(٣٦)</sup>، والذي قال ابن مسعود عنه: (نعم ترجمان القرآن ابن عباس)<sup>(٣٧)</sup>

رابعاً: وفي هذا المقام، نبغي الحذر، والتنبه إلى الإسرائيليات التي تروى عن الصحابة، فإنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: ما علم صحته، وهذا لا ضير في روايته. ومنها: ما علم كذبه، لمخالفته ما هو ثابت بين أيدينا، وهذا لا يلتفت إليه، ولا يروى، بل ينبه على كذبه، إذا وجدناه، مدسوساً، في كتب التفسير. والثالث: ما هو مسكوت عنه، فهو ليس من القسمين الأولين. والموقف منه: أننا لا نؤمن به، ولا نكذبه، ولكن تجوز حكايته، وأغلب هذا، مما لا فائدة منه، من الناحية الدينية، ولذا، فإن أهل الكتاب يختلفون فيه كثيراً، مثل: أسماء أصحاب أهل الكهف، ولون

كلبهم، والشجر الذى كانت منه عصا موسى عليه السلام، وغير ذلك<sup>(٢٨)</sup>.

خامساً: إذا لم يوجد التفسير فى القرآن، ولا فى السنة، ولا عند الصحابة، فيرجع إلى أقوال التابعين، الذين يعدون آية فى التفسير مثل (مجاهد بن جبر) فقد روى عنه أنه قال: (عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عَرْضَات، من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها)<sup>(٢٩)</sup>.

وكان سفيان الثوري<sup>(٣٠)</sup> (ت: ١٦١هـ) يقول عنه: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به<sup>(٣١)</sup>.

ومن هؤلاء الأعلام من التابعين سعيد ابن جبير: (٤٥ - ٩٥هـ)، والحسن البصري (ت: ١١٠هـ)، ومسروق بن الأجدع (ت: ٦٣هـ) وغيرهم<sup>(٣٢)</sup>.

ويشير ابن تيمية، إلى أن هؤلاء الأعلام، قد يقع فى تفسيرهم، تباين فى بعض العبارات، يظنها من لا علم لديه، أن هناك اختلافاً فى تفسيرهم، والواقع، أنهم فى الغالب، يشيرون إلى معنى واحد، بيد أن بعضهم قد (يعبر عن الشيء بلازمه، أو نظيره، ومنهم من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد فى كثير من الأماكن)<sup>(٣٣)</sup>.

وثمة جانب مهم آخر ينبغى أن نلتفت إليه وهو أن هؤلاء التابعين الأعلام، قد

يختلفون فى الفروع، ولا تكون أقوالهم حجة على من خالفهم، كما ذكر ذلك (شعبة بن الحجاج) (ت: ١٦٢هـ) والأمر كذلك فى التفسير.

ويوافق ابن تيمية، شعبة بن الحجاج، ويقول: (وهذا صحيح، أما إذا اجتمعوا على الشيء، فلا يرتاب فى كونه حجة. فإن اختلفوا، فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض، ولا على مَنْ بَعْدَهُمْ، ويرجع فى ذلك، إلى لغة القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة فى ذلك)<sup>(٣٤)</sup>.

سادساً: إن تفسير القرآن، دون الرجوع، إلى تلك المصادر، والينايع التى سبق ذكرها اعتماداً على مجرد الرأى، أو القناعة الشخصية، أو الهوى، دون علم، فهذا لا يجوز، بل هو محرم؛ لقوله ﷺ فى الحديث الذى رواه ابن عباس، وقال عنه الترمذى (حديث حسن صحيح): (من قال فى القرآن بغير علم فيتبوا مقعده من النار)<sup>(٣٥)</sup>.

ومن أجل هذا فقد كان جُلُ الصحابة والتابعين والسلف، يخرجون من القول فى القرآن، بغير علم. ولهذا: (فمن قال فى القرآن برأيه، فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمّر به. فلو أنه أصاب المعنى فى نفس الأمر لكان قد أخطأ، لأنه لم يأت الأمر من بابه)<sup>(٣٦)</sup> أى: إنه لا بد من العلم، باللسان العربى، وبالنزول



وأسبابه، وناسخ القرآن ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، ومُطلقه ومقيّده وعامه، ومخصصة وغير ذلك.

ومن ذلك ما روى، عن بعض الصحابة، كأبي بكر رضي الله عنه (ت: ١٣هـ) الذي كان يقول: (أى أرض تُقُلّنى، وأى سماء تُظِلّنى إذا قلت فى كتاب الله، ما لم أعلم؟) <sup>(٣٧)</sup> وكذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه (ت: ٢٣هـ)، وقد سئل ابن عباس - رضى الله عنهما - (ت: ٦٨هـ) عن يوم كان مقداره خمسين ألف سنة فقال: هما يومان، ذكرهما الله فى كتابه والله أعلم بهما. فكره، أن يقول فى كتاب الله ما لا يعلم <sup>(٣٨)</sup> والأمثلة على هذا كثيرة.

مراعاة قواعد اللسان العربى من ضوابط التأويل:

عرفنا أن التأويل، فى اصطلاح كثير من المتأخرين، أصبح يعنى (صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح) <sup>(٣٩)</sup> وأصبح هذا المفهوم للتأويل هو الغالب، لدى علماء الكلام، والأصول، والفقه، والتصوف والتفسير أيضاً (ولم ينتبه واحد من هؤلاء إلى التأويل بالمعنى الذى استعمله القرآن الكريم) <sup>(٤٠)</sup>. وكما عرف عند السلف فى القرون الثلاثة الأولى.

ومن أجل هذا رأينا لفيّفاً من علماء السلف، يضعون ضوابط للتأويل، من أبرزها ضرورة مراعاة قواعد اللسان

العربى، وضوابطه؛ حرصاً على سلامة المعنى، وموافقته لمفاهيم القرآن والسنة.

فالإمام الشافعى (ت: ٢٠٤هـ) قد بيّن، أن القرآن لا يفهم إلا على ضوابط اللسان العربى؛ فأنواع (التصرفات العربىة، قد بسطها أهلها، وهم أهل النحو، والتصريف، وأهل المعانى، والبيان، وأهل الاشتقاق، وشرح مفردات اللغة، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال، فجميعه نزل به القرآن، ولذلك أطلق عليه عبارة "العربى") <sup>(٤١)</sup>.

كما يذكر أن اللسان العربى، هو (أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً) وأنه لا يحيط بجميع علم هذا اللسان، إلا نبى. أما غير النبى، فلا يوجد من يحيط بعلم هذا اللسان كله، وإنما يوجد من يعلم بعضه دون بعض، فما لا يعلمه هذا، يكون موجوداً عند غيره، ممن هو فى مثل طبiquته من العلم بذلك اللسان، بحيث إذا جمع كل الذى عند الخاصة والعامة، يكون شاملاً، ومحيطاً، بكل أسرار هذا اللسان.

ولهذا، فإن علم اللسان العربى، لا يُطلب إلا عند أهله، ولا يطلب من غيرهم، لأنه لا يعلمه، إلا من نقله عن العرب، ولا يشتركوهم فيه، إلا من اتبعهم فى تعلمه منهم، فمن قبله،

وتعلمه، صار من أهل اللسان العربى<sup>(١٧)</sup>.  
ومن أبرز وأهم الضوابط فى هذا  
الصدد، أن الذى ينظر فى الكتاب  
والسنة، لابد أن يكون على علم باللغة  
العربية وألا يحسن ظنه بنفسه، قبل  
الشهادة له من أهل علم العربية، بأنه  
يستحق النظر، وألا يستقل بنفسه فى  
المسائل المشككة التى لم يحط بها  
علمه، دون أن يسأل عنها، مَنْ هُوَ من  
أهلها، فإن ثبت على هذه الوصاية،  
كان - إن شاء الله - موافقاً لما كان  
عليه رسول الله ﷺ وأصحابه  
الكرام<sup>(١٨)</sup>.

ويقرر الشافعى، أن من يبحث فى  
أمور الشريعة، ويتكلم فيها، أصولاً  
وفروعاً، عليه أمران:  
أحدهما: ألا يتكلم فى شيء من ذلك،  
حتى يكون عربياً، أو كالعربى فى  
معرفته بهذا اللسان، وبلوغه فيه مبلغ  
العرب، أو مبلغ الأئمة المتقدمين، وليس  
المراد أن يكون حافظاً كحفظهم،  
وجامعاً كجمعهم، وإنما المراد، أن  
يصير فهمه عربياً فى الجملة، وبذلك  
امتاز المتقدمون من علماء العربية على  
المتأخرين. وإلا فحسبه فى فهم معانى  
القرآن، التقليد<sup>(١٩)</sup>.

والأمر الثانى: الذى نبه عليه الشافعى:  
أنه ينبغى على الباحث فى الشريعة، إذا  
أشكل عليه لفظ أو معنى، فى  
القرآن، أو فى السنة، أن يسأل من له

علم بالعربية، عما خفى عليه، حتى  
وإن كان إماماً فيها، حيث إنه قد  
يكون عند غيره ما ليس عنده.

ومن أجل هذا، نبه العلماء، إلى  
خطورة القول فى القرآن، بغير منهج  
اللسان العربى، فهذا يؤدى إلى الوقوع  
فى الزلل، لأنه يقول فى الشريعة  
برأيه، لا باللسان العربى.

وهناك نماذج عديدة، للوقوع فى  
الزلل، اذكر منها، هذا المثال، وهو  
من ضمن أمثلة ستة ذكرها الشاطبى:  
فقد تأول بعضهم قوله تعالى:  
﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ

مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ﴾ (النساء: ٣) بأنه يجوز  
للرجل، نكاح تسع من الحلائل،  
مستدلاً بهذه الآية. على أساس، جمع  
هذه الأعداد (٢ + ٣ + ٤) دون أن يشعر  
بمعنى: فعال، ومفعّل، فى كلام  
العرب، وأن معنى الآية: فانكحوا إن  
شئتم: اثنين اثنين، أو ثلاثاً ثلاثاً، أو:  
أربعاً أربعاً على التفصيل لا على ما  
قالوا<sup>(٢٠)</sup>.

ومن هؤلاء الفقهاء، الإمام الشاطبى  
(ت: ٧٩٠هـ)، حيث يؤكد على إيضاح  
الحقائق الآتية:

أ - أن الله سبحانه، قد أنزل الكتاب  
عربياً خالصاً، (بمعنى: أنه جارٍ فى  
ألفاظه، ومعانيه، وأساليبه على لسان  
العرب). وقد دل على ذلك القرآن نفسه

(الزخرف: ٣)، (الزمر: ٢٨)، (الشعراء: ١٩٣- ١٩٥).

ب - كان النبي ﷺ الذي تنزل عليه القرآن، أفصح من نطق بهذه اللغة. كما أن الذين بُعث فيهم، هم عربٌ خُلص، ومن ثم فقد جرى الخطاب القرآني، على مقتضى عادة اللسان العري، لفظاً، ومعنى. بل إن الله سبحانه، قد نفى أن يكون به شيء على مقتضى اللسان الأعجمي. كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣)، (فصلت: ٤٤).

ج - مع كون النبي ﷺ مبعوثاً إلى الناس كافة، (فإن الله جعل جميع الأمم، وعامة الألسنة، في هذا الأمر، تبعاً للسان العرب). وهذا يكون باعتبار لغة العرب، من حيث الألفاظ، والمعاني، والأساليب.

د - من جملة خصائص اللغة العربية، في معانيها، وأساليبها: أولاً: اتساع اللسان العري.

ثانياً: قد يكون خطابها للشيء عاماً ظاهراً، يراد به الظاهر، ويمكن الاستغناء بأوله عن آخره.

ثالثاً: وقد يكون عاماً ظاهراً، يراد به العام، ويدخله الخاص، ويستدل على هذا ببعض الكلام.

رابعاً: وقد يكون خطابها عاماً ظاهراً، ويراد به الخاص.

خامساً: تخاطب بالشيء ظاهراً، ولكن يعرف بالسياق، أن المراد به غير الظاهر، ويدل على هذا، القرينة، الموجودة، في أول الكلام، أو وسطه، أو آخره<sup>(١)</sup>.

سادساً: أنه قد يكون الحديث عن الشيء في أول الكلام، لكن آخره يدل عليه، أو العكس.

سابعاً: أن الدلالة على الشيء، تعرف عن طريق المعنى، دون اللفظ، كما تعرف بالإشارة... وهذا في اللغة العربية (من أفصح كلامها، لانفرادها بعلمه دون غيرها، ممن يجهله)<sup>(٢)</sup>.

ثامناً: أنها تسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة. كما أن اللفظ الواحد يشتمل على معانٍ كثيرة.

ويذكر الشاطبي عديداً من الأمثلة للدلالة على تلك الخصائص، التي يتميز بها اللسان العري، والتي ينبغى على الناظر في القرآن الكريم أن يعيها تماماً. ومن بين تلك الأمثلة: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: ٦٢).

فالخلق يتناول كل شيء، فهذا من العام الذي لا خصوص فيه (فإن كل شيء من سماء وأرض، وذو روح وشجر، وغير ذلك، فالله خالقهم)<sup>(٣)</sup>.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ

ضُرِبَ مَثَلٌ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ﴾ (الحج: ٧٢)

فلفظ (الناس) عام، أريد به الذين اتخذوا من دون الله إلهاً (دون الأطفال، والمجانين، والمؤمنين)<sup>(١١)</sup>.

المحكم والمتشابه:

ومما يتصل بقضية التأويل؛ المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، والعلاقة بينهما في ضوء الضوابط السالفة، حيث لوحظ أن كثيراً من المفاهيم المغلوطة، قد اتخذت من الأحكام، والتشابه في القرآن منفذاً للطعن فيه، وفي أحكامه، وشرائعه. وموجز القول في هذا الجانب ما يلي:

١ - أن الله سبحانه وتعالى، وصف القرن كله، بأنه محكم، ووصفه بأنه متشابه. ووصفه في موضع آخر، بأن (منه ما هو محكم، ومنه ما هو متشابه).

أ - كما في قوله تعالى: ﴿كَتَبَ أَحْكَمَتْ ءَايَتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ﴾ (هود: ١).

ب - وفي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ تَزَلَّ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ﴾ (الزمر: ٢٣).

ج - وكما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧).

٢ - والإحكام المذكور في الآيات:

يشير إلى الفصل، والتمييز بين الحق والباطل، والصدق والكذب، والنافع والضار. وذلك من حيث العلم<sup>(١٢)</sup>.

أما من حيث العمل، فهو يكون بفعل النافع، وترك الضار. وبهذا يكون إحكام القرآن كله بمعنى: الإتيان، كما قال تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَاتُ

الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ (يونس: ١).

أي الحاكم، كما جعله مفتياً: ﴿قُلِ اللَّهُ يُفَتِّيكُمْ فِيهِنَّ﴾ (النساء: ١٢٧) وجعله هادياً ومبشراً في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْءَانَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ﴾ (الإسراء: ٩).

٣ - أن التشابه الذي يعم القرآن كله، ضد الاختلاف الذي نفاه الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾

(النساء: ٨٢). ومعنى هذا: أن التشابه المذكور وصفاً للقرآن كله يعني: التماثل، والتناسب (بحيث يصدق بعضه بعضاً، فإذا أمر بأمر، لم يأمر بنقيضه في موضع آخر. بل يأمر به، أو بنظيره، أو بملزوماته).

وإذا نهى عن شيء، لم يأمر به في موضع آخر، بل ينهى عنه، أو عن نظيره، أو عن ملزوماته، إذا لم يكن

هناك نسخ<sup>(١١)</sup>.

٤ - ومن صور التشابه فى القرآن، التى تدل على التماثل، والتناسب، والتناسق فيه: أن القرآن إذا أخبر بثبوت شىء، لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته، أو بثبوت ملزوماته. وإذا أخبر بنفى شىء، لم يثبت، بل ينفيه، أو ينفى لوازمه.

وواضح أن المنهج الذى يتسم به التشابه فى القرآن الكريم، هو مفاير لمفهوم الاختلاف، الذى نفاه الله عنه؛ لأن (القول المختلف ينقض بعضه بعضاً، فيثبت الشىء تارة، وينفيه أخرى. أو يأمر به، وينهى عنه فى وقت واحد، ويفرق بين المتماثلين فيمدح أحدهما، ويذم الآخر) وهكذا<sup>(١٢)</sup>.

٥ - ويكون التشابه، والتناسق أيضاً فى المعانى، وإن اختلفت الألفاظ. (فإذا كانت المعانى يوافق بعضها بعضاً، ويعضد بعضها بعضاً، ويناسب بعضها بعضاً، ويشهد بعضها لبعض، ويقتضى بعضها بعضاً، كان الكلام متشابهاً، بخلاف الكلام المتناقض، الذى يضاد بعضه بعضاً)<sup>(١٣)</sup>.

٦ - ويترتب على هذا، أن التشابه العام فى القرآن كله، لا يتناقض، ولا يتنافى مع الأحكام العام الذى وُصف به كله، أيضاً؛ وذلك لأن الكلام (المحكم المتقن، يصدق بعضه بعضاً، ولا يناقض بعضه بعضاً)<sup>(١٤)</sup>.

٧ - أما الجانب الثالث، وهو ما فيه من إحكام فى بعضه، وتشابه فى بعضه، كما دل على ذلك آية آل عمران السابقة، فهذا هو موطن انحراف فئة من الناس، فى تأويلهم للقرآن الكريم، بما يخالف قواعده المحكمة، ودلالته القاطعة الواضحة.

ويقع الانحراف فى التأويل، من عدم الالتفات إلى أن الأحكام الخاص المشار إليه فى آية (آل عمران) هو ضد التشابه الخاص. وذلك بأن يكون فى الكلام تشابه من بعض الوجوه، ومخالفة فى بعضها الآخر؛ بمعنى: أن لا يكون التشابه كاملاً، ولا يكون الاختلاف كاملاً.

والخطأ الذى يقع فيه بعض الناس، أنهم ينظرون إلى جانب التشابه، ويفلون جانب الاختلاف، أو لا يفتنون له، فيحكمون على الشئيين المتشابهين فى بعض الوجوه، بأنهما متماثلان، مع أن هناك وجوهاً للاختلاف بينهما.

ومع هذا، فهناك من العلماء والفقهاء الخُص من يقطن إلى مواطن التشابه، ومواطن الاختلاف، فلا يقع فى الخطأ، ولا فى الانحراف فى الفهم، حيث يمكنهم الفصل والتمييز بين المحكم والمتشابه، ويعلمون أن (الإحكام هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه، إنما يكون بقدر مشترك بين الشئيين،

مع وجود الفاصل بينهما<sup>(٥٥)</sup>.

٨ - وهذا أيضاً، هو سبب الوقوع فى التأويل الخاطئ، والقياس الفاسد، اعتماداً على عدم إدراك الفروق بين الاختلاف والتشابه فى بعض الآيات<sup>(٥٦)</sup>.

٩ - والقياس الفاسد لا ينضبط، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: "أكثر ما يخطئ الناس، من جهة التأويل، والقياس؛ فالتأويل فى الأدلة السمعية والقياس فى الأدلة العقلية"<sup>(٥٧)</sup>. ومن هذا المنطلق، يقع بعضهم فى القياس الخطأ الذى يكون فى المعانى المتشابهة. أما التأويل الخطأ؛ فإنما يكون فى الألفاظ المتشابهة.

التأويل لدى المتكلمين:

لجأ كثير من المتأخرين، من الفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة، والمحدثين، والصوفية، وأصحاب الفرق إلى وضع قوانين خاصة بهم للتأويل، فى ضوء مفهومه الذى استقر فى البيئة، والثقافة الإسلامية؛ الذى أشرنا إليه، وهو (صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح) وذلك فى ظل ظروف، سياسية، وعقدية، وفكرية حلت بالأمة الإسلامية، حتى إن كثيراً منهم أخذ يروج لمقولة: إن للقرآن ظاهراً وباطناً (ولكل تنزيل تأويلاً) الأمر الذى أدى إلى ظهور كثير من الأفكار، التى لا تتفق مع ما علم بالضرورة من مفاهيم الإسلام<sup>(٥٨)</sup>.

وبما أن هذه القضية، كثيرة الدروب، وكثيرة التشعيبات، فإننى أشير إلى أبرز نقاطها فيما يلى:  
أولاً: تردد بين طوائف الأشاعرة، أنهم اعتمدوا قانوناً للتأويل، على اختلاف فيما بينهم فى صياغة عباراته، ولكنهم يدورون حول فكرة محورية، هى ترجيح العقل فى مقابلة النص. وقد تحدث الباقلانى (ت: ٤٠٣هـ) عن هذا القانون، وعنه أخذ الجوينى إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ)، ثم الغزالى (ت: ٥٠٥هـ)، ثم أبو بكر ابن العربى (ت: ٥٤٢هـ)، ثم الرازى (ابن الخطيب) (ت: ٦٠٦هـ).

وعلى سبيل المثال، يذكر إمام الحرمين، شيخ الغزالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى ثلاثة أقسام: منها ما يدرك عقلاً، ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً. ومنها: ما يدرك سمعاً، لا عقلاً، ومنها: ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً.  
والقسم الأول: يشمل (كل قاعدة فى الدين تتقدم على العلم بكلام الله تعالى، ووجوب اتصافه بكونه صادقاً)<sup>(٥٩)</sup> والقسم الثانى: يتضمن (القضاء بوقوع ما يجوز فى العقل وقوعه... ويتصل بهذا القسم أحكام التكليف وقضاياها..) وأما الثالث: (فهو الذى تدل عليه شواهد العقول، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله تعالى متقدماً عليه)<sup>(٦٠)</sup> ثم يوضح الجوينى، بعد

هذه المقدمة، أنه يتعين (على كل مُعْتَن بالدين، واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلقت به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها، ولا في تأويلها... فلا وجه إلا القطع به).

أما إذا لم تثبت الأدلة السمعية (بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دَلَّ الدليلُ السمعيُّ على ثبوته، وإن لم يكن قاطعاً، وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً لقضية العقل فهو مردود قطعاً، بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع، ولا خفاء به)<sup>(١١)</sup>.

وأما الغزالي، فقد تناول قضية التأويل في كثير من كتبه، أهمها رسالته في "قانون التأويل" و"فيصل التفرقة" و"إجام العوام عن علم الكلام" وكل من هذه الكتب الثلاثة يتناول جانباً مهماً من مذهبه حيال هذه القضية، ومن ثم فهي كلها تعد معبرة عن معالم موقفه إزاءها<sup>(١٢)</sup>. ويعد العقل (في مذهب الغزالي، هو محور تفكيره في التأويل، وأساس مذهبه، وبنى على موقفه من العقل، مذهبه في

الصفات)<sup>(١٣)</sup>. كما يرى الغزالي أن التأويل ضرورة لا مندوحة عنها، ومن ثم فقد (وضع منهجه في التأويل، وجعله خمس مراتب، تتفق جميعها مع الأصل الذي اعتمده في قانون التأويل من ضرورة تقديم العقل على النقل)<sup>(١٤)</sup>.

أما ابن الخطيب (الرازي) فقد تناول قضية التأويل في عديد من كتبه، منها: (أساس التقديس في علم الكلام) ومنها: (المطالب العالية) ومنها: (محصل أفكار المتقدمين، والمتأخرين) ومنها: (معالم أصول الدين) ومنها: (نهاية العقول) ومجمل موقفه، إزاء تعارض العقل مع النقل، أنه لا يخلو الأمر عنده من أحد الأمور الآتية:

١ - إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، وهذا محال؛ لأنه جمع بين النقيضين.

٢ - إما أن يبطل مَعاً، وهو محال كذلك.

٣ - وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الدلائل العقلية، وذلك باطل؛ لأن معرفة صحة الظواهر النقلية تكون بالدلائل العقلية، كإثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وغير ذلك (ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل مثهما، غير مقبول القول) وهذا يعني: ألا

يكون مقبول القول فى هذه الأصول. فلا تكون ثابتة، وهذا يفضى إلى خروج الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، ومن ثم يثبت أن (القدح فى العقل، لتصحيح النقل، يفضى إلى القدح فى العقل، والنقل معاً)<sup>(٦٥)</sup> وإذا كان الأمر كذلك، فلم (يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة، بأن هذه الدلائل النقلية؛ إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد بها غير ظواهرها).

وعلى هذا فإذا جوزنا التأويل، فلا بد من ذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم نجزه فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات<sup>(٦٦)</sup>. ومعنى هذا كله، أنه لابد من التأويل، أو التفويض.

ومما يلاحظ على المتكلمين قاطبة، أنهم لا يتفقون على كلمة سواء، فيما سلكوه فى باب التأويل، ولا سيما فى قضية الصفات الإلهية، وما يظنونهم إزاءها، من أنها تثير مشكلات ميتافيزيقية عدة، وكل منهم يقطع بأن التأويل الذى لجأ إليه، هو الرأى القاطع إزاء تلك القضية، وأن ظاهر النص باطل، (ومن يتأول السمع والبصر، يدعى أن عقله قطع بإحالة ذلك على الله. ومن ينكر الكلام

والرؤية يدعى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله، فلا بد من تأويل آياتها) وهكذا. والأمر كذلك بالنسبة للفلاسفة، فابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) حمل نصوص المعاد فى القرآن والسنة على المعاد الروحانى<sup>(٦٧)</sup>.

ولا شك أن هذا الموقف من التأويل، يثير بعض التساؤلات: منها:

أ - إذا كان علماء الكلام مختلفين هذا الاختلاف، حول القضايا التى عالجوها عن طريق التأويل (فإلى عقل مَنْ ياترى ينبغى أن نحتكم عند وقوع التناقض والتعارض بينهم، إذا كان كل منهم يدعى أنه عقل قاطع فى برهانه؟)<sup>(٦٨)</sup>.

ب - وأيضاً: (ما الأصل الذى يرجع إليه فى ذلك إذا كان حكم العقل، لا يكذب قط، وكلهم ذوو عقول؟)<sup>(٦٩)</sup>.

التأويل لدى الفلاسفة:

وقد سار الفلاسفة إزاء التأويل سير المتكلمين، فوضعوا لهم قوانين للتأويل، منهم ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) كما ذكر فى كتابه (رسالة أضحوية فى أمر المعاد) وكذلك فعل ابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) فى كتابه (مناهج الأدلة فى عقائد الملة) وكتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، وغيرهما من الفلاسفة. وهؤلاء الفلاسفة، يعتقدون أن الظواهر الشرعية، وما ورد فيها من ألوان



الخطاب، لا يراد بها ظاهرها فى واقع الأمر، وإنما هى على سبيل التخييل والتمثيل، من أجل خطاب الجمهور حسبما يمكنهم فهم الخطاب الشرعى.

وعلى سبيل المثال يشير ابن سينا، فى "رسالة أضحية" إلى جوانب هذه القضية، نذكر منها ما يلى:

أ - أن أمر الشرع، ينبغى أن يعلم فيه قانون واحد، وهو أن الشرع، والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء، يراد بها خطاب الجمهور كافة<sup>(٣٠)</sup>.

ب - أن الحقائق التى ينبغى الرجوع إليها، فى إثبات صحة التوحيد، يمتنع عرضها على الجمهور، أو مخاطبتهم.

ج - أن عرض هذه الحقائق فى صورتها الجلية، يؤدى إلى عناد المخاطبين بل قد يسارعون إلى الاعتقاد بأن الإيمان الذى يدعون إليه، لا وجود له.

د - آيات التوحيد فى القرآن كله، وردت على سبيل التشبيه، أى إنها من المتشابهات، وبعضها جاء على سبيل التنزيه المطلق العام، الذى لا تفسير له. ولا تخصيص فيه، وليس فيها نص صريح بالتوحيد الخالص.

هـ - أن سائر الأمور الاعتقادية كذلك.

و - وكذلك سائر ما يتعلق بالأمور

الأخروية، إنما هى روحانية غير مجسمة، بعيدة عن إدراك الأذهان، وأن ما ورد فيها، إنما هو لتقريبها إلى الأذهان<sup>(٣١)</sup>.

ولا يتوقف التأويل على المتكلمين، والفلاسفة وحدهم، فكما سبقت الإشارة إليه، نراه، قد استقر فى دوائر الصوفية، والشيعة، وغيرها من الفرق وكل منهم يتخذ طريقاً إلى نشر آرائه، ومعتقداته والدفاع عنها. بعض المنطلقات الأساسية لموقف السلف من التأويل:

١ - يذهب بعض الباحثين، إلى أن تحديد مفهوم السلف، ينبغى أن يكون من خلال دائرتين؛ إحداهما زمنية، وهى: (ألا نتخطى القرون الثلاثة الأولى للهجرة. والثانية: فكرية عقدية، وهى: ضرورة (موافقة رأى للكتاب والسنة نصاً وروحاً. فمن خالف رأيه الكتاب والسنة، فليس بسلفى وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين)<sup>(٣٢)</sup>.

٢ - المنطلقات التى انطلق منها، أصحاب التأويل، وكذلك أهل التفويض، تتركز فيما يلى:

أولاً: وقوع التعارض والتناقض بين النصوص الصحيحة، وما يدل عليه العقل الصريح.

ثانياً: إن هذه النصوص، مبناه على السمع، والسمع وما يذكره من أدلة،

لا يفيد اليقين، ولا يؤدي إليه.

ثالثًا: إن النصوص السمعية لا تُؤدّي إلى الإقناع، وأدلتها لا يقبلها العقل الباحث عن اليقين.

٣ - لهذا كانت منطلقات السلف بالمفهوم الذى سبق تحديده بإيجاز شديد - تدور كلها حول مناقشة تلك المنطلقات، بإفاضته، ومنهجية عقلية، ويكفى أن نذكر فى هذا المقام، بعضًا من أهم ركائزها، وليرجع إلى الاستقصاء المقنع من يحب.

ومن بين تلك الركائز ما يلى:

أ - إنه لا يتصور بحال، إمكانية وقوع التناقض، أو التعارض بين النص الصحيح، وبين العقل الصريح. وإذا حدث مثل هذا، فالأمر يرجع إما إلى عدم ثبوت كون النص صحيحًا، وإما إلى عدم صحة مقدمات الدليل العقلى، وعدم فهم النص فهمًا دقيقًا، لأى سبب من الأسباب، التى تتعلق، إما بدلالة اللسان العربى، وإما لعوامل نفسية، وعقدية، وفكرية، وثقافية، أخرى، لا صلة لها بدلالة التعارض المزعومة.

ب - التأويل الذى ينتهى أصحابه إلى القول، بأن الأنبياء، أوهموا العامة، وخيلوا لهم ما لا حقيقة له، فى نفس الأمر، مرفوض؛ لأنه يؤدى إلى إلزامات كثيرة، لعل من أبرزها:

- أن ظاهر النصوص، باطل، ولا يوثق بها.

- أن الأنبياء لم يبينوا الحق، ولم يوضحوه، فى الوقت الذى فيه يأمرهم الناس باتباعهم، ويخبرونهم بأنهم إنما بعثوا لهدايتهم، وليس الأمر كذلك<sup>(٣)</sup>.

- أن الأنبياء أرادوا من المخاطبين، أن يفهموا الأمور على غير حقيقتها فى الخارج، وكأنهم بهذا أرادوا منهم اعتقاد الباطل، وأمرهم باتباعه.

- أن الأنبياء، لا يعلمون معانى تلك النصوص التى أنزلت عليهم؛ لأنها مشككة، متشابهة لا يعلمها إلا الله. (فيكون ما وصف الله به نفسه فى القرآن، أو كثير مما وصف به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه) ولا يعقلونه<sup>(٤)</sup>.

ج - التأويل الذى يؤدى إلى، القول، أو الاعتقاد بنقيض ما قال به الرسول ﷺ مرفوض جملة وتفصيلاً؛ لأن هدف مثل هذا ليس معرفة مراد المتكلم، فيكون من قبيل التحريف.

د - تأويلات المتكلمين، تؤدى إلى القول بأن الله، أراد من المخاطبين اعتقاد الحق، على ما هو عليه، ولكنه لم يبين ذلك لهم فى نصوص الكتاب والسنة، وهم بتأويلاتهم يكشفون تلك الحقائق، التى تدل النصوص على خلافها<sup>(٥)</sup>.

هـ - التأويلات التى لا تؤدى إلى اليقين، بأن نصوص الكتاب والسنة، هادية، ومبينة، وتلك التى تتعارض مع ما أمر الله به من عقلها، وتدبرها،

وانها مبيّنة للناس ما نزل إليهم، وكاشفة لهم عن صفات الله سبحانه، وأسمائه، وما شرع لهم من الأمر، والنهي وغير ذلك، كل تلك التأويلات مرفوضة، وخاطئة.

و - أمثال تلك التأويلات التي تفتح الباب أمام ذوى الأهواء والبدع، بأن لهم الحق في أن يقولوا في النصوص برأيهم وعقولهم، على أساس كون تلك النصوص متشابهة، ومشكلة، ولا يعلم أحد معناها (وما لا يعلم معناه لا يجوز أن يستدل به) هذه التأويلات لا يعتد بها؛ لمعارضتها لكون النصوص هادية، بل إنها توحي بأن النصوص عاجزة عن ذلك<sup>(٣١)</sup>.

ز - أن التأويل بهذا التصور، يؤدي إلى

الخلط بين أمرين؛ هما: فهم النصوص، وشرح معانيها، وتفسير، وبيان ما تدل عليه، أيًا كانت تلك النصوص، سواء أكانت متعلقة بذات الله، أم بأسمائه وصفاته، أم متعلقة بما دل عليه من مخلوقاته، في الحياة الدنيا والآخرة. وهذا النوع من التفسير، والتأويل كان السلف قاطبة ومن نهج نهجهم يعلمونه حق العلم.

معرفة كيفية حقائق ما أخبر الله به من الغيوب ومن مخلوقاته غير المكشوفة لنا، فهذا لا يعلم حقيقته إلا الله وحده. ومن ثم فقد كانوا يفوضون الأمر فيه إلى الله<sup>(٣٢)</sup>. وهناك كثير من الإلزامات، فليرجع إليها من يحب.

**أ.د محمد عبد الله عفيفي**

- (١) تهذيب اللغة. تحقيق: إبراهيم الإيباري. ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦ مادة أول ج/١٥ .
- (٢) ابن فارس: مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة ١٣٦٦هـ مادة: أول ج/ ١ .
- (٣) د. محمد الجليلند: الإمام ابن تيمية، وموقفه من قضية التأويل. القاهرة. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٣-١٩٧٣م ص ٣٠. وانظر أيضًا: ص ٢٨-٢٩.
- (٤) ابن منظور: لسان العرب. ط. دار المعارف، مادة "أول".
- (٥) د. محمد الجليلند: الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل (مرجع سابق) ص ٣٤، وقد استعرض د. الجليلند معاني التأويل كما ذكرته معاجم اللغة.
- (٦) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام، أحمد بن تيمية. جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم، وولده. الرياض . ط. أولى . مصورة ١٣٩٨هـ، ٥٥/٣.
- (٧) المصدر السابق ص ٥٥. ومجاهد، هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر، تابعي، شيخ القراء والمفسرين ت: ١٠٣ أو ١٠٤هـ. (درء تعارض العقل والنقل تحقيق: د. محمد رشاد سالم ٢٠٠٨/١).
- (٨) نفسه ص ٥٦.
- (٩) السابق ص ٥٦.
- (١٠) السابق ص ٥٦-٥٧.
- (١١) المصدر السابق ص ٥٧-٥٨.
- (١٢) المصدر السابق ص ٥٨.
- (١٣) نفسه ص ٥٨.
- (١٤) د. الجليلند: الإمام ابن تيمية ، وموقفه من قضية التأويل. مرجع سابق ص ٤٠.
- (١٥) تفسير الطبري. تحقيق: محمود شاكر. ط. دار المعارف ١٩٥٧م ص ٢٠٥.
- (١٦) تفسير ابن كثير. ط. الشعب مج/ ٢ ص ٣٠٤.
- (١٧) تفسير الطبري. ت: محمود شاكر، ط. دار المعارف ١٢/٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠.
- (١٨) تفسير الطبري. ط. دار المعارف ١٩٦٠م ت. محمود شاكر ١٥/ ٩٣.
- (١٩) عوارف المعارف بهامش إحياء علوم الدين للغزالي. ط. الحلبي. بدون تاريخ ٤/ ٢٠٥.
- (٢٠) د. الجليلند: الإمام ابن تيمية، وموقفه من التأويل ص ٤١ (عن ابن العماد، مخطوط بدار الكتب المصرية).
- (٢١) السابق ص ٤٢.
- (٢٢) مجموع فتاوى، شيخ الإسلام ابن تيمية (مقدمة التفسير) ١٣/ ٣٦٣، وأيضًا: ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير. تحقيق: د. عدنان زرور. بيروت. مؤسسة الرسالة ط. ثانية ص ٩٣.
- (٢٣) مقدمة في أصول التفسير ص ٩٤، وانظر تخريج الحديث السابق. الذي ذكر بعض علماء الحديث، أن فيه مقالاً، وأن حكم ابن تيمية عليه، بأن إسناده جيد، يحتاج إلى مزيد بحث. (المصدر السابق ص ٩٥) وانظر مجموع الفتاوى ١٣/ ٣٦٤.

(٢٤) هو عبد الله بن مسعود (أبو عبد الرحمن) من أكابر الصحابة، وأقربهم للرسول ﷺ ومن السابقين إلى الإسلام، وهو أول من جهر بقراءة القرآن في مكة، وهو خادم الرسول ﷺ الأمين، وصاحب سره (ابن الجوزي: صفة الصفوة. تحقيق: محمود فاخوري. بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع. ط. الثالثة. ١٤٠٥/ ١٩٨٥م ١/١٠٤).

(٢٥) مقدمة في أصول التفسير ص ٩٦، أخرجه البخاري (باب مناقب عبد الله بن مسعود).

(٢٦) ابن عباس - ولد قبل الهجرة بثلاث سنين وتوفي بالطائف سنة (٦٨هـ) وكان من فقهاء الصحابة، وأكابر علمائهم. والحديث عند أحمد بهذا اللفظ، وعند الطبراني من وجهين آخرين. وهو في صحيح البخاري بدون لفظ (وعلمه التأويل) وأخرجه البزار، والطبراني بلفظ: (انهم علمه تأويل القرآن) (مقدمة في أصول التفسير ص ٩٦).

(٢٧) مقدمة في أصول التفسير ص ٩٧، مجموع الفتاوى ٣٦٥/١٣.

(٢٨) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ١٣ / ٣٦٦-٣٦٧، مقدمة في أصول التفسير ص ٩٨-١٠٠، وانظر تفصيل الموقف من الإسرائيليات في التفسير والحديث. د. محمد حسين الذهبي؛ الإسرائيليات في التفسير والحديث. مصر. مكتبة وهبة. ط. الثالثة ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، في حديثه عن (بيان ما يجب أن يلتزم به من يفسر كتاب الله تعالى بالنسبة للروايات الإسرائيلية، وما يجب أن يقوم به العلماء من تنقية كتب التفسير) ص ١٦٦-١٧٢.

(٢٩) مقدمة في أصول التفسير ص ١٠٢.

(٣٠) سفيان بن سعيد الثوري، من بني ثور، محدث، وإمام في علوم الدين ولد سنة ٩٧هـ وتوفي سنة ١٦١هـ — (درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية. تحقيق: د. محمد رشاد سالم ٦٨/١، الأعلام ١٥٨/٣).

(٣١) مقدمة في أصول التفسير ص ١٠٣، وأيضاً فتاوى شيخ الإسلام ٣٦٩/١٣.

(٣٢) انظر فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٦٩/١٣، ومقدمة في أصول التفسير ص ١٠٤. حيث ذكر ابن تيمية من أعلام التابعين من المفسرين الذين يعتد بهم .

(٣٣) مقدمة في أصول التفسير ص ١٠٤.

(٣٤) المرجع السابق ص ١٠٥.

(٣٥) مقدمة في أصول التفسير ص ١٠٥، وانظر تعليق رقم (٢) بالهامشية، حول الحديث وتخريجه ص ١٠٥.

(٣٦) السابق ص ١٠٧، ١٠٨.

(٣٧) السابق ص ١٠٨.

(٣٨) نفسه ص ١١٠.

(٣٩) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١هـ / ١٩٨٩م ٥ / ٢٣٥.

(٤٠) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٧.

(٤١) الشاطبي: الاعتصام. بيروت، دار الكتب العلمية. ط. ثانية ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ٢ / ٤٧٢-٤٧٣.

(٤٢) السابق ص ٤٧٤.

- (٤٣) السابق ص ٤٧٤-٤٧٥.
- (٤٤) المصدر السابق ص ٤٧٣.
- (٤٥) المصدر نفسه ص ٤٧٥-٤٧٦.
- (٤٦) الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى: الاعتصام. بيروت. دار الكتب العلمية. ط. ثانية ١٤١١هـ / ١٩٩١م. ٢ / ٤٧٠-٤٧١.
- (٤٧) المصدر السابق ص ٤٧١.
- (٤٨) السابق ص ٤٧١.
- (٤٩) السابق ص ٤٧٢، وهناك المزيد من الأمثلة يرجع إليها من أحب.
- (٥٠) ابن تيمية: مجمل اعتقاد السلف ص ٦٠.
- (٥١) مجمل اعتقاد السلف فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (مرجع سابق) ٦٠/٣-٦١.
- (٥٢) المصدر السابق ص ٦١.
- (٥٣) ص ٦١.
- (٥٤) السابق ص ٦٢.
- (٥٥) السابق ص ٦٢، ٦٤.
- (٥٦) نفسه ص ٦٢.
- (٥٧) نفسه ص ٦٣.
- (٥٨) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (مرجع سابق) ص ٤٨-٥٠.
- (٥٩) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية ط. أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ٣٠١ (باب: القول في السمعيات).
- (٦٠) السابق ص ٣٠١-٣٠٢.
- (٦١) السابق ص ٣٠٢.
- (٦٢) الجليند: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، ص ٢٥١.
- (٦٣) السابق ص ٢٥٣.
- (٦٤) السابق ص ٢٥٤، وانظر ص ٢٥٥-٢٦٦ وما يثيره موقف الغزالي من قضية التأويل من تساؤلات.
- (٦٥) الرازي: أساس التدريس في علم الكلام. القاهرة ط. الدجى ١٣٥٤هـ، ص ١٧٢-١٧٣.
- (٦٦) السابق ص ١٧٣.
- (٦٧) الجليند: الإمام ابن تيمية (مرجع سابق) ص ٢٥٦-٢٥٧.
- (٦٨) السابق ص ٢٥٧.
- (٦٩) السابق ص ٢٥٧.
- (٧٠) رسالة أضحية في أمر المعاد. ت: د. سليمان دنيا. مصر. دار الفكر العربى ١٩٤٩م، ص ٤٤.
- (٧١) السابق ص ٤٥-٥١.

- (٧٢) الجليند: الإمام ابن تيمية (مرجع سابق) ص ٥٢، وانظر ص ٥١.
- (٧٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم (مرجع سابق) مج ١ ص ٢٠١-٢٠٢.
- (٧٤) السابق ص ٢٠٤.
- (٧٥) السابق ص ٢٠٣.
- (٧٦) السابق ص ٢٠٥.
- (٧٧) السابق ٣٧٩/٥، ٣٨١، ٣٨٢، وأيضاً ٣٢٨/٧.

## مراجع للاستزادة:

- ١ - الأزهرى (أبو منصور محمد بن أحمد) تهذيب اللغة تحقيق، محمد عبد المنعم خفاجى، ومحمود فرج العقدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ٢ - ابن فارس (أبو الحسين أحمد): مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، بيروت، دار الجبل، ط. أولى ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- ٣ - ابن منظور: لسان العرب، مصر، ط. دار المعارف.
- ٤ - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية الرياض ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٥ - ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم، وولده، الرياض مصورة، ط. أولى ١٣٩٨هـ/مج ٣ (مجلد اعتقاد السلف).
- ٦ - ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج ١٣ (مقدمة التفسير)، ومقدمة فى أصول التفسير. تحقيق: د. عدنان زرزور، بيروت، مؤسسة الرسالة ط. ثانية.
- ٧ - ابن الجوزى: صفة الصفوة. تحقيق: محمود فاخورى. خرّج أحاديثه: د. محمد رواس قلعة جى، بيروت، دار المعرفة للنشر والتوزيع، ط. الثالثة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م بعض الأجزاء.
- ٨ - ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر الميعاد. تحقيق: د. سليمان دنيا، مصر، دار الفكر العربى ١٣٦٨هـ/١٩٤٩م.
- ٩ - الجليند: محمد (دكتور): الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل. القاهرة. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

- ١٠ - الجويني؛ إمام الحرمين: الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية ط. أولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
- ١١ - الرازي: أساس التقديس في علم الكلام. القاهرة. ط. الحلبي ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م.
- ١٢ - الزركلي؛ خير الدين: الأعلام. ط. ثالثة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- ١٣ - السهروردي: عوارف المعارف. بهامش إحياء علوم الدين للغزالي. بدون تاريخ.
- ١٤ - الطبري: محمد ابن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد شاكر. ١٩٦٠م، مصر، دار المعارف - مجلدات مختلفة.



## التجسيم

واحد من الجوهرين جسم: لأنه قام به التأليف .

وعند المعتزلة: هو الطويل العريض العميق، فهو ما يقبل القسمة في جهات ثلاث، واختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم، فقال بعضهم: ستة أجزاء، بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة، وقال بعضهم: ثمانية أجزاء، بأن يوضع جزآن فيحصل الطول، وجزآن آخران على جنبيه فيحصل العرض، وأربعة أخرى فوق تلك الأربعة فيحصل العمق<sup>(٢)</sup>.

ولبعض المتكلمين أقوال غير معتبرة في تفسير لفظ الجسم وبيان معناه، وسيأتى عرضها وبيان انتقاضها . وفي اصطلاح الفلاسفة يطلق على معنيين:

أحدهما: الجسم التعليمي، وهو كم قابل للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة، وسُمي بالتعليمي؛ لأنه يُبحث عنه في العلوم التعليمية - أي - الرياضية الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل، منسوبة إلى التعليم؛ فإنهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم؛ لأنها أسهل إدراكاً، ودلائلها يقينية.

والثاني: الجسم الطبيعي، وهو جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة

الجسم في اللغة: جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق، والجسيم: البدين، وما ارتفع من الأرض وعلاه الماء، يقال: جَسَمَ الشيء: عَظُمَ، فهو جَسِيم وجَمَعَه جِسام، والأجْسَم: الأضخم، والجسم: الجسد، تجسم مطاوع جَسَمَه<sup>(١)</sup>. وفي القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧)

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ (المنافقون: ٤) تنبيهاً على أنه ليس وراء الأشباح معنى معتد به<sup>(٢)</sup>. وفي الاصطلاح: اختلف الناس في تحديد معناه على مقالات:

فهو في اصطلاح جمهور المتكلمين الأشاعرة: التحيز القابل للقسمة في جهة واحدة أو أكثر، وأقل ما يتركب منه: جوهران فردان أي مجموعهما، لا كل واحد منهما.

وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣هـ) وإمام الحرمين الجويني (ت: ٤٧٨هـ): إلى أن الجسم هو المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسمين؛ إذ كل واحد مؤتلف مع الثاني، وكل

مقاطعة على زوايا قائمة، وسُمي بالطبيعي؛ لأنه يبحث عنه في العلم الطبيعي، نسبة إلى الطبيعة .

والفرق بينهما: أن الجسم الطبيعي جوهر معروض مركب، أما التعليمي فهو عَرَض، و الطبيعي متمكن ممانع مقاوم، قائم بالفعل في وقته ذلك، كهذا الحائط، وهذا الجبل، وذلك الإنسان،

و التعليمي متوهم يقام في الوهم، ويتصور تصورًا فقط .<sup>(١)</sup>

والجسم الطبيعي عندهم مركب من مادة وصورة، يقول ابن سينا ٤٢٨هـ: الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محل، وصورة هي حالة فيه، ونسبة المادة إلى الصورة نسبة النحاس إلى التمثال.<sup>(٢)</sup>

وقد قسموا الجسم الطبيعي تارة إلى مركب كالحيوان وبسيط كالماء، وقسموا المركب إلى تام وغير تام، والبسيط إلى فلكي وعنصري، وتارة إلى مؤلف كالحيوان وكالسرير المركب من قطع خشبية متشابهة في الماهية إلى مفرد لا يتركب منها<sup>(٣)</sup>. ومن الواضح أنه لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بالجسمية وخواصها على المعنى اللغوي للجسم ولا على الاصطلاحات المعتبرة فيه عند

المتكلمين والفلاسفة؛ وذلك لتضمن معقوليته معنى التجزئ والانقسام والتركيب والتحديد، وهي صفات الحوادث، وأمارات النقص والاحتياج والافتقار، والباري تعالى يتزهد عن الاتصاف بشيء من صفات الحوادث، ويتعالى ويتزهد عن النقص والافتقار والاحتياج إلى غيره .

التجسيم في اصطلاح المتكلمين:

التجسيم في اصطلاح بعض المتكلمين: الادعاء أو الزعم بأن الله تعالى جسم حقيقة كالأجسام، وأنه متصف بأحكام الأجسام وصفات الجسمية، أو تشبيه ذات الله تعالى بذوات المخلوقين كإثبات اليد والقدم والأصبع والوجه لله تعالى على ما يتعارف في صفات الأجسام. وعلى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام. بخلاف التشبيه فإنهم يطلقونه في تشبيه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين كإثبات الجهة والمجىء والنزول على ما يتعارف في صفات الحوادث<sup>(٤)</sup>

إلا أنهما متداخلان ومتلازمان، فالتشبيه أصل التجسيم وغالبًا ما يؤول إليه؛ فإن المجيئ والنزول بحركة أو زوال إنما هو من صفات الأجسام، والتجسيم إنما هو تشبيه لذات الله

تعالى بذوات المحدثات، ويشتركان في الزعم بأن الله تعالى جسم كالأجسام. والمجسمة: من قالوا: إن الله تعالى جسم حقيقة أو شبهوا ذات البارى تعالى بذوات المخلوقين، وهم ليسوا فرقة واحدة أو طائفة تختص به، وإنما هو اتجاه خارج عن معتقد تلبست به طوائف غالية خارجة عن الإسلام، ووقعت فيه طوائف وأفراد من الفرق الإسلامية، حيث غالوا في إثبات الصفات حتى انتهى قولهم إلى التشبيه أو التجسيم، مع نفيهم الجسمية الحقيقية عن البارى تعالى، والتصريح بأن الله تعالى ليس كالأجسام حقيقة.

أصل القول بالتجسيم ومصادره:

قال الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة<sup>(٨)</sup>.

ويجمع أصحاب المقالات على أن أول ظهور التشبيه والتجسيم في المسلمين كان في أصناف من الروافض الغلاة، والغلاة من الشيعة: هم الذين غالوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخلقية، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق<sup>(٩)</sup>، مثل السبئية والبيانبة والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية، وهؤلاء قرنوا ما ذهبوا إليه من تجسيم

البارى تعالى أو تشبيهه بخلقه بكفريات كثيرة ومخاريق وسخافات أخرجتهم من الإسلام، فنبذتهم جماعة المسلمين، وكفرهم العلماء، وعاقبهم الولاة بقتل زعمائهم حرقاً أو صلباً، وقتل أتباعهم وتشريدهم بما يليق بمخازيهم.

ثم ظهر التشبيه والتجسيم في أفراد وطوائف أفرطوا في الإثبات حتى انتهوا إلى التشبيه والتجسيم، مثل مقاتل بن سليمان ت ١٥٠ هـ وحشوية أهل الحديث والكرامية وأكثر هؤلاء قرنوا ما صدر عنهم من تشبيه البارى تعالى أو تجسيمه بنفسى التشبيه والتجسيم.

ويكاد يُجمع العلماء على أن القول بالتشبيه والتجسيم تسرب إلى الفرق الغالية من مصادر أجنبية، وأنه مقتبس من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع - حسب تعبير الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ)<sup>(١٠)</sup> - وإن لم يكونوا أول من اعتقد ذلك من البشر فقد سبقتهم إلى ذلك ديانات قديمة وتيارات ومذاهب وجاهليات قديمة كثيرة، إلا أنهم أشهر وأظهر من تلبس بالتجسيم والتشبيه، مع إقامة جاليات منهم في ديار الإسلام، ومخالطتهم المسلمين. ويرى بعض كتاب المقالات أن

التشبيه والتجسيم في المسلمين نشأ من مذاهب متعددة؛ فيرى الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) أن شبهات المشبهة والمجسمة نشأت من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية ومذاهب اليهود والنصارى<sup>(١)</sup>.

تجسيم اليهود والنصارى:

نذكر نماذج مما وقع في مصادر اليهود والنصارى الدينية القانونية من نصوص تقطع بالتجسيم الحقيقي في حق الله تعالى، ولا تقبل إخراجها عن ظاهرها وتأويلها بحملها على معنى يليق بالبارى تعالى، من ذلك:

ما جاء في سفر التكوين ١/١٨ - ٥: "وظهر له الرب عند بلوطات ممراً وهو جالس في باب الخيمة وقت حرّ النهار. فرفع عينيه ونظر وإذا ثلاثة رجال واقفون لديه، فلما نظر ركض لاستقبالهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض. وقال: يا سيد إن كنت قد وجدت نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك. ليؤخذ قليل ماء واغسلوا أرجلكم واتكئوا تحت الشجرة. فأخذ كسرة خبز فتسندون قلوبكم ثم تجتازون، لأنكم قد مررتم على عبدكم، فقالوا هكذا نفعل كما تكلمت".

وفي السفر نفسه ٢٢ / ٢٤ - ٢٨

"فبقى يعقوب وحده، وصارعه إنسان حتى طلوع الفجر ولما رأى أنه لا يقدر عليه ضرب حُقَّ فخذه، فانخلع حق فخذه يعقوب في مصارعة معه. وقال أطلقني لأنه قد طلع الفجر، فقال لا أطلقك إن لم تباركني. فقال له ما اسمك؟ فقال يعقوب. فقال لا يدعى اسمك فيما بعد يعقوب بل إسرائيل، لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت".

وفي السفر نفسه ١٣ / ٢١ - ٢٢: "وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحب ليهديهم في الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم، لكي يمشوا نهاراً وليلاً. ولم يبرح عمود السحاب نهاراً وعمود النار ليلاً من أمام الشعب".

وفي الإصحاح ٢٠ / ٢١ "فوقف الشعب من بعيد وأما موسى فاقترب إلى الضباب حيث كان الله".

وفي الإصحاح ٢٩ / ٤٥ - ٤٦

وأسكن في وسط بنى إسرائيل وأكون لهم إلهاً. فيعلمون أنى أنا الرب إلههم الذى أخرجهم من أرض مصر لأسكن في وسطهم. أنا الرب إلههم".

وفي المزمور العاشر / ١٢ - ١٣

"قم يارب، يا الله ارفع يدك، لا تنس المساكين. لماذا أهان الشرير الله"

وفي المزمور ١١٦ / ١ - ٢

"أحببت لأن الرب يسمع صوت  
تضرعاتي . لأنه أُمال أذنه إلىّ " .

وفى العهد الجديد : جاء فى إنجيل  
يوحنا ١٤/١ " والكلمة صار جسداً  
وحلّ بيننا " .

وفى الرسالة بولس إلى أهل  
كولوسى ١٤/١ " الذى لنا فيه الفداء  
بدمه غفران الخطايا . الذى هو صورة  
الله غير المنظور بكر كل خليفة " .

ونظائر ما ذكر مما يكثرفى  
مصادر اليهود والنصارى الدينية  
المعتمدة عندهم ،

أصناف المجسمة ومقالاتهم :

أولاً : غلاة الشيعة :

غلاة الشيعة الذين غلوا فى الإمام  
على ﷺ وفى أئمتهم ، وقالوا فيهم قولاً  
عظيماً يجمعهم تشبيهه البارى تعالى  
بخلقه ، وتشبيه أئمتهم بالبارى تعالى ،  
كما يجمعهم التجسيم الحقيقى للبارى  
تعالى ولوازمه ، نذكر بعض هؤلاء ،  
ونذكر تجسيمهم مقترناً بما صدر  
عنهم من افتراءات كثيرة ومخاريق  
ساذجة أخرجتهم عن الإسلام .

(أ) البيانية :

اتباع بيان بن سمعان التميمى ١١٩هـ  
يقولون : إن الله ﷻ إنسان من نور ، وإنه  
على صورة الإنسان فى أعضائه عضواً  
فعضواً وجزءاً فجزءاً ، وإنه - تعالى عن

قولهم - يهلك كله إلا وجهه .

وقد قرن بيان وأتباعه تجسيم البارى  
تعالى بعقائد فاسدة باطلة ، منها : قوله  
بإلهية الإمام على ﷺ ، وزعمه أنه حلّ  
فى الإمام على جزء إلهى واتحد  
بجسده ، وأنه ربما يظهر فى بعض  
الأزمان ، وقال فى تفسير قوله تعالى :

﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ  
مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ (البقرة: ٢١٠) أراد به علياً ،  
فهو الذى يأتى فى الظلل ، والرعد  
صوته ، والبرق تبسمه .

وحكى عنه أنه ادعى النبوة ، وزعم  
أنه جاء بنسخ بعض شريعة محمد ﷺ ،  
وأنه هو المذكور فى القرآن الكريم  
فى قوله تعالى : ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ  
وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (ال عمران ١٢٨) .  
وقال : أنا البيان ، وأنا الهدى والموعظة ،  
وقد كتب إلى محمد بن على بن  
الحسين الباقر (ت: ١١٤هـ) يدعوه إلى  
نفسه ، وفى كتابه : أسلم تسلم ،  
ويرتقى من سلم ، فإنك لا تدري حيث  
يجعل الله النبوة ، فأمر الباقر أن  
يأكل الرسول قرطاسه الذى جاء به  
فأكله فمات فى الحال .

وقد زعم بيان أنه انتقل إليه الجزء  
الإلهى بنوع من التناسخ ولذلك استحق  
أن يكون خليفة وإماماً ، وقد حكى

أن من أصحابه من زعم أنه كان إلهاً، وأنه ذكر لهم أن روح الإله تناسخت في الأنبياء والأئمة حتى صارت إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (ت: ٩٨هـ) ثم انتقلت إليه منه - يعنى نفسه.

وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان ودانوا به وبمذهبه، فصلبه خالد بن عبد الله القسري (ت: ١٢٦هـ) على ذلك، وقيل أحرقه بالنار<sup>(١٢)</sup>.

وقد كفرت هذه الطائفة وخرجت عن الإسلام، قال البغدادى (ت: ٤٢٩هـ): وهذه الفرقة خارجة عن جميع فرق الإسلام لدعواها إلهية زعيمها بيان، كما خرج عابدين الأصنام عن فرق الإسلام، ومن زعم منهم أن بياناً كان نبياً فهو كمن زعم أن مسيلمة كان نبياً، وكلا الفريقين خارجان عن فرق الإسلام<sup>(١٣)</sup>.

(ب) المغيرية:

أتباع المغيرة بن سعيد العجلي (ت: ١١٩هـ)، مولى خالد بن عبد الله القسري، زعم أن الله تعالى صورة وجسم ذو أعضاء، وأن له من الأعضاء والخلق مثل ما للرجل، وأعضاؤه على صور الحروف الأبجدية، وقد قرن المغيرة بدعته في التجسيم بكفريات كثيرة، وأظهر مخاريق وتمويهات

متعددة، ومن ذلك :

أنه ادعى النبوة لنفسه، واستحل المحارم، وغلا في حق الإمام عليّ عليه السلام وفي حق أبي جعفر محمد بن عليّ عليه السلام (ت: ١١٧هـ) غلوًا لا يعتقده عاقل، وزعم أنه يحيى الموتى بالاسم الأعظم، وتكلم في بدء الخلق فزعم أن الله تعالى لما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم فطار ذلك الاسم ووقع تاجاً على رأسه، وأنه - تعالى عن قوله - كتب بأصبعه على كفه أعمال عباده، ثم نظر فيها فغضب من معاصيهم ففرق، فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح والآخر عذب، المالح مظلّم، والعذب نُير، ثم اطلع في البحر النير فأبصر ظله، فانتزع عيني ظله فخلق منهما الشمس والقمر وأقنى باقى ظله.

قتله خالد بن عبد الله القسري (١٢٦هـ) حرقاً بالنار<sup>(١٤)</sup>.

وهذه الطائفة خارجة عن الإسلام، وأقوالها كفر وضلال، قال البغدادى (ت: ٤٢٩هـ): كيف يُعدُّ في فرق الإسلام قوم شبهوا معبودهم بحروف الهجاء، وادعوا نبوة زعيمهم<sup>(١٥)</sup>.

(ج). المنصورية:

اتباع أبي منصور العجلي، الذي شبه نفسه بربه، وزعم أنه عرج به إلى

السماء، فمسح معبوده رأسه بيده، وقال له يابنى بلغ عنى، ثم أنزله إلى الأرض.

وقد قرن تجسيمه للبارى تعالى بكفريات كثيرة وسخافات عديدة، منها: كفره بالجنة والنار، وتأويله الجنة برجل يجب موالاته وهو إمام الوقت، والنار برجل يجب معاداته وهو خصم الإمام، ومنها: استحلال المحرمات من الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر، وتأويلها بأنها أسماء رجال حَرَّمَ الله ولايتهم.

وأسقط الفرائض، وأولها بأنها أسماء رجال أوجب الله موالاتهم. واستحل هو وأتباعه خنق مخالفهم وأخذ أموالهم واستحلال النساء والمحارم.

وقد زعم أبو منصور أن عيسى عليه السلام أول من خلق الله من خلقه، ثم على عليه السلام، وزعم أن رسل الله لا تنقطع أبداً، وأن الرسالات لا تنقطع.

وكان يمين أصحابه إذا حلفوا أن يقولوا ألا والكلمة.

وزعم أنه الكسف الساقط من السماء، المذكور فى قوله تعالى :

﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا

سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ (الطور: ٤٤) وأن آل محمد

هم السماء، والشيعة هم الأرض،

فأخذه يوسف بن عمر الثقفى (ت: ١٢٧هـ) والى العراق فى أيام هشام ابن عبد الملك (ت: ١٢٥هـ) وقتله صلياً<sup>(١٦)</sup>.

يقول عنهم البغدادى (ت: ٤٢٩هـ): وهذه الفرقة أيضاً غير معدودة فى فرق الإسلام، لكفرها بالقيامة والجنة والنار<sup>(١٧)</sup>.

ثانياً: الهشامية:

أتباع هشام بن الحكم الرافض (ت: ١٩٠هـ) وهشام بن سالم الجوالقى (ت: ١٥٠هـ).

(أ) هشام بن الحكم (ت: ١٩٠هـ) : كان من متكلمى الشيعة وجرت بينه وبين أبى الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ) مناظرات فى علم الكلام، منها فى التشبيه، عده الإمام الأشعرى (ت: ٣٢٤هـ) من رجال الرافضة ومؤلفى كتبهم<sup>(١٨)</sup>.

شبه هشام بن الحكم وأتباعه معبودهم بالإنسان، وزعموا أنه تعالى جسم له نهاية وحدٌ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه طويل عريض عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفى بعضه على بعض، ولم يعينوا طولاً، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق، وأنه تعالى عن قولهم - ذو لون وطعم ورائحة،

ومجسة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسته، وهو نفسه لون، ولم يعينوا لوناً ولا طعماً هو غيره، وزعموا أن الله هو اللون، وهو الطعم .

وقد زعم هشام (ت: ١٩٠هـ) أن معبوده كسبيكة الفضة الصافية، وكاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، وزعم أن معبوده له قدر من الأقدار، وأنه متناهٍ بالذات، غير متناهٍ بالقدرة، وأنه في مكان مخصص وجهة مخصوصة، وأنه يتحرك، وحركته فعله، وليست حركته من مكان إلى مكان، وأنه تعالى كان لا في مكان، ثم حدث المكان بحركته فكان فيه، وزعم أن المكان هو العرش.

وذكر أبو الهذيل العلاف (ت: ٢٣٥هـ) في بعض كتبه أنه قال: إن ربه جسم ذاهب جاء، يتحرك تارة ويسكن أخرى، ويقعد مرة ويقوم أخرى، وأنه طويل عريض عميق، لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي، قال: فقلت له: فأیما أعظم؟ إلهك أو هذا الجبل، وأومأت إلى أبي قبیس، قال: فقال هذا الجبل يوفى عليه - أي - هو أعظم منه .  
وحكى الجاحظ (ت: ٢٥٦هـ) عنه

في بعض كتبه أنه كان يزعم أن الله تعالى إنما يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض، ولولا مماسه شعاعه لما وراء الأجسام الساترة لما رأى ما وراءها ولا علمها

وزعم أن بعضه يشوب وهو شعاعه، وأن الشوب محال على بعضه. وذكر عنه أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرة أنه كالبلورة، وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرة أنه غير صورة، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك، وقال هو جسم لا كالأجسام<sup>(١٩)</sup>.

وقد جعله الإمام الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) من فرق الروافض أصحاب الإمامة، وعدّه من أوائل الروافض القائلين بالتشبيه<sup>(٢٠)</sup>.

وقال الملقطى (٣٧٧هـ) عن الهشامية: وهم أيضاً ملحدون؛ لأن هشاماً (ت: ١٩٩هـ) كان ملحدًا دهرياً، ثم انتقل إلى الثنوية والمانيّة، ثم غلبه الإسلام فدخل في الإسلام كارهاً، فكان قوله في الإسلام بالتشبيه والرفض... وما قصد هشام بقوله في الإمامة التشيع، ولا محبة أهل البيت، ولكن طلب بذلك هداً أركان الإسلام والتوحيد والنبوة، فأراد هدمه، وانتحل



فى التوحيد التشبيه، فهدم ركن التوحيد، وساوى بين الخالق والمخلوق<sup>(٢١)</sup>.

وذكر الشهرستانى: (ت: ٥٤٨هـ) أنه غلافى حق على ﷺ حتى قال إنه إله واجب الطاعة، وعدّ جماعته ضمن غلاة الشيعة<sup>(٢٢)</sup>.

وذكر عنه عبد القاهر البغدادى (ت: ٤٢٩هـ) وعن أتباعه أنهم ضموا إلى حيرتهم فى الإمامة ضلالتهم فى التجسيم وبدعتهم فى التشبيه، وذكر أن هشاماً مع ضلالتة فى التوحيد ضل فى صفات الله أيضاً، فأحال القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء، وأنه كان على مذهب الإمامية فى الإمامة وأكفره سائر الإمامية بإجازته المعصية على الأنبياء، إلا أنه ذكره وفرقته ضمن فرق المشبهة الذين عدّهم المتكلمون فى فرق الأمة لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن وإقرارهم بوجوب أركان شريعة الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم، وإقرارهم بتحريم المحرمات عليهم، وإن ضلوا وكفروا فى بعض الأصول العقلية<sup>(٢٣)</sup>.

(ب) هشام بن سالم الجوالقى (ت: ١٥٠هـ).

قال البغدادى: هذا الجوالقى مع

رفضه على مذهب الإمامية مفرط فى التشبيه والتجسيم؛ لأنه زعم أن معبوده على صورة الإنسان، ولكنه ليس بلحم ولا دم، بل هو نور ساطع بياضاً، وزعم أنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، وله يد ورجل وعين وأذن وأنف وفم، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسه متغايرة، وأن نصفه الأعلى مجوف، ونصفه الأسفل مصمت، وحكى أبو عيسى الوراق (ت: ٢٤٧هـ) أنه زعم أن لمعبوده وفرة سوداء<sup>(٢٤)</sup>.

ثالثاً: الحشوية:

حكى الأشعرى (ت: ٣٢٤هـ) عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر وكهمس (ت: ١٤٩هـ) وأحمد الهجيمى أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة<sup>(٢٥)</sup>.

وحكى عن داود الجواربى ومقاتل ابن سليمان (ت: ١٥٠هـ) أن الله تعالى جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره. وحكى عن داود الجواربى أنه كان يقول أجوف من فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك<sup>(٢٦)</sup>.

قال الشهرستانى (ت: ٥٤٨هـ):

وحكى الكعبى (٣١٩هـ) عن بعضهم أنه كان يجوز الرؤية فى دار الدنيا وأنه يزوره ويزورهم، وحكى عن داود الجواربى أنه قال :اعفونى عن الفرج واللحية و اسألونى عما وراء ذلك<sup>(٢٧)</sup>.

وذكر الشهرستانى (ت: ٥٤٨هـ) عنهم أن ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب، والمجئى والإتيان والفوقية وغير ذلك أجروها على ظاهرها الذى يفهم عند الإطلاق على الأجسام، وعلى ما يتعارف من صفات الأجسام<sup>(٢٨)</sup>.

وخلف من بعدهم طائفة من أهل الحديث حملوا صفات البارى على مقتضى الحس، تمسكاً بظواهر النصوص التى يوهم ظاهر اللفظ فيها - من بين معانيه الجائزة لغة - معنى لا يليق بالبارى تعالى، واستناداً إليها، دون أن يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر المتعارف عليها من صفات الأجسام إلى المعانى الواجبة لله تعالى، مع إنكارهم التشبيه والتجسيم.

وقد ذكر أبو الفرج بن الجوزى (ت: ٥٩٧هـ) فى دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه : نماذج من هؤلاء، وقال: ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم

على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات، وعينين، وفماً ولهوات وأضراساً، وأضواءً لوجهه هى السبحات، ويدين وأصابع وكفاً وخنصرًا وإبهامًا، وصدراً وفخذًا وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا : يجوز أن يمس ويُمس، ويدنى العبد من ذاته، وقال بعضهم: ويتنفس.

ثم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل.

وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات ، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى .... ثم لما أثبتوا أنها صفات زائدة قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة .... بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة - والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين - و الشئ يحمل على حقيقته إذا أمكن، ثم يتخرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح فى التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام<sup>(٢٩)</sup>.

رابعاً: الكرامية:

على لسان الباحثين يقترن التجسيم بالكرامية، فإذا ذكر أحدهما يتذكر الآخر.

والكرامية أصحاب عبد الله  
محمد بن كرام (ت: ٢٥٥هـ) وأتباعه.  
وقد وُلِدَ ابن كرام بسجستان، ثم  
انتقل حين شَبَّ عُوْدَه إلى خراسان حيث  
نشأ وتعلم بها - وقد كانت خراسان  
في عصره موطن الحشوية والمشبهة<sup>(٣٠)</sup>،  
عدّه بعض أصحاب المقالات من طوائف  
المرجئة، وعدّه بعضهم من الصفاتية،  
ويُقال إنه كان زاهداً ومن عبّاد  
المرجئة، لكنه جمع أرزل ما في  
المذاهب.

قال عنه الشهرستاني في الملل  
والنحل: ونبغ رجل متنس بالزهد من  
سجستان يُقال له أبو عبد الله محمد  
ابن كرام قليل العلم، قد قَمَشَ من  
كل مذهب ضغناً وأثبتته في كتابه،  
وروجه على اغتنام غرجة، وغور وسواد  
بلاد خراسان، فانتظم ناموسه، وصار  
ذلك مذهباً، وقد نصره محمود بن  
سبكتكين السلطان، وصب البلاء  
على أصحاب الحديث والشيعة من  
جهتهم .... وهم مجسمة، غير محمد بن  
الهيصم، فإنه مقارب،<sup>(٣١)</sup>  
مذهبهم في التجسيم:

تعددت مقالات الكرامية في  
التجسيم والتشبيه حتى كادت تخرج  
عن الحصر، مما اضطر أصحاب  
المقالات وعلماء الكلام إلى الاختصار

على ذكر أقوال رئيسهم ومؤسس  
فرقتهم، وعلى المشهور من مقالاتهم،  
واهذار ما عداها لكثرتها وسفاهة  
أصحابها، يقول عبد القاهر البغدادي  
(ت: ٤٢٩هـ): وضلالات أتباعه اليوم  
متنوعة أنواعاً لا نعدّها أرباعاً ولا  
أسباعاً، لكنها تزيد على الآلاف  
آلافاً، ونذكر منها المشهور الذي هو  
بالقبح مذكور<sup>(٣٢)</sup>.

ويقول الشهرستاني: ولكل واحدة  
منهم رأى، إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن  
علماء معتبرين، بل عن سفهاء أغتام  
جاهلين لم نقردها مذهباً، وأوردنا  
مذهب صاحبه والمقالة أشرنا إلى ما  
يتفرع منه<sup>(٣٣)</sup>.

وقد اتفقوا على أن الله تعالى مستقر  
على العرش مماس له من الصفحة  
العليا، وأنه بجهة فوق بذاته، وأنه مما  
تجوز عليه الحركة والانتقال والنزول،  
إلا أنهم لم يؤثر عنهم القول بالأعضاء  
وقد نص زعيمهم على ذلك، وأطلق  
عليه تعالى اسم الجوهر، ونُقِلَ عنه أنه  
قال في كتابه المسمى عذاب القبر إنه  
أحدى الذات أحدى الجوهر، وإنه  
مماس للعرش من الصفحة العليا،  
وزعم أنه جسم له حدّ ونهاية من تحته  
والجهة التي منها يلاقى عرشه.  
واختلف أصحابه في معنى الاستواء

على العرش المذكور في قوله تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)

فمنهم من قال: إنه على بعض العرش، ومنهم من زعم أن كل العرش مكان له وأنه لو خلق بإزاء العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له، لأنه أكبر منها كلها، ومنهم من قال: إنه لا يزيد على عرشه في جهة المماسّة، ولا يفضل منه شيء على العرش<sup>(٣٤)</sup>. قال البغدادي: وكان من الكرامية بنيسابور رجل يُعرف بإبراهيم بن مهاجر ينصر هذا القول وينظر عليه<sup>(٣٥)</sup>.

وأطلق أكثرهم لفظ الجسم عليه تعالى، والمقاريبون منهم قالوا: نعى بكونه جسماً أنه قائم بذاته، وبنوا على هذا أن من حُكم القائمين بأنفسهما أن يكونا متجاورين أو متباينين، فقضى بعضهم بالتجاور مع العرش، وحكم بعضهم بالتباين، ثم لهم اختلافات في النهاية، فمنهم من زعم كونه تعالى متناهيًا من الجهات الست، ومنهم من أثبت له تعالى النهاية من جهة تحت دون غيرها، ومنهم من نفى عنه تعالى النهاية مطلقاً، وقال هو عظيم<sup>(٣٦)</sup>.

واتفقوا على جواز حلول الحوادث بذاته تعالى، وأن معبودهم محل

للحوادث، وزعموا أن أقواله تعالى وإراداته، وإدراكه للمرئيات وإدراكه للمسموعات، وملاقاته للصفحة العليا من العرش أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه.

وزعموا أنه لا يحدث في العالم جسم ولا عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات معبودهم منها: إرادته لحدوث ذلك الحادث، ومنها قوله لذلك الحادث "كن" على الوجه الذي علم حدوثه عليه، وذلك القول في نفسه حروف كثيرة كل منها عرض حادث فيه، ومنها رؤية تحدث فيه يرى بها ذلك الحادث، ولو لم تحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث، ومنها استماعه لذلك الحادث إن كان مسموعاً.

وزعموا أنه لا يعدم من العالم شيء من الأعراض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة في معبودهم، فصارت الحوادث الحادثة في ذات معبودهم أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها - وذلك محال وشنيع -، واختلفت الكرامية في جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة في ذات الإله بزعمهم، فأجاز بعضهم عدمها، وأحاله أكثرهم، وأجمع الفريقان على أن ذات الإله لا يخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه، وإن كان قد

خلا منها في الأزل<sup>(٣٧)</sup>.

وزعم بعضهم أن أسماء الله تعالى كلها أعراض فيه قال البغدادي ت: ٤٢٩ هـ: "وكان في عصرنا شيخ للكرامية يعرف بإبراهيم بن مهاجر اخترع ضلالة لم يسبق إليها فزعم أن أسماء الله ﷻ كلها أعراض فيه، وكذلك اسم كل مسمى عرض فيه، فزعم أن "الله" تعالى عرض حال في جسم قديم، و"الرحمن" عرض آخر، و"الرحيم" عرض ثالث و"الخالق" عرض رابع، وكذلك كل اسم لله تعالى عرض غير الآخر....

وقال البغدادي ت ٤٢٩ هـ: ناظرت ابن مهاجر هذا في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم بن سيجمور صاحب جيش السامانية في سنة سبعين وثلثمائة في هذه المسألة، .... فالزمته أن يكون معبوده عرضاً ؛ لأن المعبود عنده اسم، وأسماء الله تعالى عنده أعراض حالة في جسم قديم، فقال: المعبود عرض في جسم القديم، وأنا أعبد الجسم دون العرض، فقلت له: أنت إذن لا تعبد الله ﷻ؛ لأن الله تعالى عندك عرض، وقد زعمت أنك تعبد الجسم دون العرض<sup>(٣٨)</sup>.

وقد وصف ابن كرام (ت: ٢٥٥ هـ) معبوده بالثقل، فقد نقل عنه البغدادي

ت: ٤٢٩ هـ: أنه قال في كتابه عذاب القبر في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ (الانفطار: ١)

- إنها انفطرت من ثقل الرحمن عليها<sup>(٣٩)</sup>.

والعجيب أنه يترجم لأبواب كتبه بالكيفوفية والحيثوية لله تعالى، فقد نقل البغدادي ٤٢٩ هـ أنه ذكر في كتابه "عذاب القبر" باباً له ترجمة عجيبة، فقال "باب في كيفوفية الله ﷻ وكذا عبر عن مكان معبوده في بعض كتبه بالحيثوية.

وعلق على ذلك بقوله: ولا يدري العاقل من ماذا يتعجب، أمن جسارته على إطلاق لفظ الكيفية في صفات الله تعالى، أم من قبح عبارته عن الكيفية بالكيفوفية.

وقوله: وهذه العبارات السخيفة لائقة بمذهب السخيف،<sup>(٤٠)</sup>.

جهود العلماء في التصدي للتجسيم: كان صحابة رسول الله ﷺ في زمن النبي ﷺ على عقيدة واحدة، لأنهم عاشوا زمن الوحي وشرف صحبة الرسول ﷺ، وقد أزال عنهم الوحي وصحبة الرسول ﷺ الشكوك والأوهام، وظل الأمر هكذا إلى زمن انقراض الصحابة رضي الله عنهم - ، ثم انفجرت الفتن وظهر بين الناس

الجدال والهوى وتشويش عقائد المسلمين، وكان قد صحب ذلك اتساع رقعة الدولة الإسلامية وامتداد سلطاتها إلى كثير من البلدان والأجناس، إثر الفتوحات الإسلامية الكثيرة التى نتج عنها دخول أجناس متنوعة فى الإسلام كالفرس والروم واليهود والنصارى، وكان من هؤلاء من تظاهر بالإسلام وأراد الكيد له، فعمد إلى إفساد عقيدة المسلمين الصافية بخلطها بما يفسدها، وقد استمال هؤلاء غلاة الشيعة، وسلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم من طريق الهدى .

وكان عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى و موابذة المجوس أظهروا الإسلام فى عهد الراشدين، ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهدب بالعلم من الأعراب وبسطاء مواليتهم، فاحتملوها ورووها لآخرين بسلامة باطن، أو جهلاً بما يجب فى حق الله تعالى وما يجوز وما يستحيل، وتبعهم من شذ من المبتدعة الذين اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا فى التشبيه والتجسيم.

وبقيت الجماعة الإسلامية على الحق، وبرز منهم جماعة لم يتعرضوا لتأويل النصوص التى يوهم ظاهرها ما

لا يليق بالله تعالى، احتياطاً واحتراراً من تعيين معنى لم يقم دليل شرعى على تعيينه، ولا تهدفوا للتشبيه مثل الإمام مالك رحمه الله (ت: ١٧٩هـ) حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابى (ت: ٢٤٠هـ) وأبى العباس القلانى (ت: ٢٤٣هـ) والحارث المحاسبى (ت: ٢٤٣هـ)، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنّف بعضهم ودرّس، ثم ظهر الإمام الأشعرى (ت: ٣٢٤هـ)، فانحاز إلى هذه الطائفة وأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة<sup>(١)</sup>.

وقد بذل أهل السنة والجماعة جهوداً عظيمة فى التصدى للمجسمة، وإبطال التجسيم فى حق البارى تعالى، ونعرض نماذج لمجهودهم فى :

- ١ - تنزيه البارى تعالى عن التشبيه التجسيم وخواصه .
- ٢ - إبطال الحد والنهاية فى حق البارى تعالى .
- ٣ - إحالة الأبعاد على البارى تعالى .
- ٤ - إحالة كونه تعالى مماساً لشيء من العالم .
- ٥ - إحالة كونه تعالى جوهرًا .
- ٦ - إحالة كونه تعالى جسمًا .

٧ - بيان تهافت القول بجسم لا كالأجسام.

٨ - بيان انتقاض القول بأن الجسم هو القائم بنفسه أو الموجود أو الشيء .

٩ - بيان تهافت تعديلات الكرّامية.

١٠ - مأخذهم على بعض المتأخرين من أهل الحديث .

١١ - نفى دلالة الكتاب والسنة على التشبيه والتجسيم .

(١) تنزيه الباري تعالى عن التشبيه والتجسيم وخواصه:

مما ورد على لسان أهل السنة والجماعة من نفى التشبيه والتجسيم عن الباري تعالى :

قول الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في رسالته لأهل الثغر : وأجمعوا على أنه ﷺ غير مشبه لشيء من العالم، وقد نبه الله ﷺ على ذلك بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، ويقول ﷺ: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

(الإخلاص: ٤)، وإنما كان ذلك لأنه تعالى لو كان شبيهاً لشيء من خلقه لاقتضى من الحدث والحاجة إلى محدث له ما اقتضاه ذلك الذى أشبهه، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه، وقد قامت الدلالة على حدث جميع الخلق، واستحالة قدمه.

وقوله: وأجمعوا على أن صفته ﷺ لا تشبه صفات المحدثين، كما أن نفسه لا تشبه أنفُس المخلوقين<sup>(١٢)</sup>.

وقول الإمام الطحاوى (ت: ٢٢١هـ) فى عقيدته: ومن لم يتوق النفس والتشبيه زل ولم يصب التنزيه، فإن ربنا جل وعلا موصوف بصفات الوجدانية، منعوت بنعوت الفردانية، ليس فى معناه أحد من البرية، وتعالى عن الحدود والغايات والأركان والأعضاء والأدوات، لا تحويه الجهات الست كسائر المبتدعات<sup>(١٣)</sup>.

وقول الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ) فى الفصل الأول من قواعد العقائد على لسان أهل السنة : وأنه ليس بجسم مصور، ولا جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل الأجسام، لا فى التقدير ولا فى قبول الانقسام، وأنه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر، ولا بعرض ولا تحله الأعراض، بل لا يماثل موجوداً ولا يماثله موجود، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)، ولا هو مثل شيء، وأنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتفه الأرضون ولا السموات<sup>(١٤)</sup>.

وقد استدلوا على تنزيه الباري تعالى

عن التشبيه والتجسيم وخواصه  
بالدلائل النقلية والعقلية الكثيرة  
والقاطعة، ومن دلائلهم النقلية ما ورد  
فى القرآن الكريم من وصف الله  
تعالى بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من  
غير تأويل فى أى كثيرة هى صريحة  
فى بابها، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿قُلْ  
هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ  
وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾  
(الإخلاص: ١ - ٤).

ويقول الفخر الرازى (ت ٦٠٦ هـ) فى  
أساس التقديس فى هذه السورة :  
اشتهر فى التفسير أن النبى ﷺ سئل عن  
ماهية ربه، وعن نعته وصفته، فانتظر  
الجواب من الله تعالى، فأنزل الله تعالى  
هذه السورة، إذا عرفت ذلك فنقول :  
هذه السورة يجب أن تكون من  
المحكمات لا من المتشابهات ؛ لأنه  
تعالى جعلها جواباً عن سؤال المتشابه،  
بل وأنزلها عند الحاجة، وذلك يقتضى  
كونها من المحكمات لا من  
المتشابهات، وإذا ثبت هذا وجب الجزم  
بأن كل مذهب يخالف هذه السورة  
يكون باطلاً .

ويقول: إن قوله تعالى "أحد" يدل  
على نفى الجسمية ونفى الحيز والجهة،  
أما دلالة على أنه تعالى ليس بجسم :

فذلك لأن الجسم أقله أن يكون  
مركباً من جوهرين، وذلك يناهى  
الوحدة، وقوله : "أحد" مبالغة فى  
الواحدية، فكان قوله "أحد" منافياً  
للجسمية<sup>(١٥)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ  
وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) فقد  
نفى الآية التشبيه غاية النفى، يقول  
القشيري (ت: ٤٦٥ هـ): وقيل إن التشبيه  
يكون بأحد شيئين إما بالكاف وإما  
بالمثل، فجمع بين حرفى التشبيه، ونفى  
بهما عن نفسه التشبيه، فكأنه قال  
ليس مثله شيء وليس كهو شيء، وقد  
قيل هذا غاية نفى التشبيه<sup>(١٦)</sup>.

ودلت على أنه تعالى متعال عن أن  
يشبه شيئاً من الحادثات، أو يمازجه  
شيء من الكائنات. بل هو بذاته متفرد  
عن جميع المخلوقات، وأنه ليس بجوهر  
ولا عَرَض ولا جسم، وأنه لا تحله  
الكائنات ولا تمازجه الحادثات، ولا له  
مكان يحويه، ولا زمان هو فيه<sup>(١٧)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾

(مريم: ٦٥) فقد روى عن ابن عباس -  
رضى الله عنهما - (ت ٦٨ هـ) وغيره :

مثلاً أو شبيهاً<sup>(١٨)</sup>. وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا

إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران: ٢)

يقول الفخر الرازى: والقيوم من يكون



قائماً بنفسه، مقوماً لغيره، فكونه قائماً بنفسه عبارة عن كونه غنياً عن كل ما سواه، وكونه مقوماً لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه إليه، فلو كان جسماً لكان هو مفتقراً إلى غيره وهو جزؤه، ولكان غيره غنياً عنه وهو جزؤه، فحينئذ لا يكون قيوماً<sup>(٤٩)</sup>. أما دلائلهم العقلية القاطعة فسيأتى عرضها مفصلة .

(٢) إبطال الحد والنهاية فى حق البارى تعالى:

المثبتون للحد والنهاية فى حق البارى تعالى هم: الهشامان وبعض مشبهة الروافض والكرامية .

وقد أبطل البغدادي الحد والنهاية عن البارى تعالى بأنه لو كان البارى تعالى مقدراً بحد ونهاية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير، فيكون كالجاء الذى لا يتجزأ، أو يختص ببعض المقادير فتعارض فيه المقادير، فلا يكون بعضها أولى من بعض إلا بمخصص خصه ببعضها، وإذا بطل هذان الوجهان صح أنه بلا حد ولا نهاية.

وقال: وقول من أثبت له حداً من جهة السفلى وحدها كقول الثوية بتناهى النور من الجهة التى يلاقى الظلام منها، وكفى بهذا خزيًا<sup>(٥٠)</sup>.

(٣) إحالة الأبعاد عن البارى تعالى: الخلاف فى هذا مع البيانىة والمغيرية وداود الجواربى وسالم الجوالقى، (ت: ١٥٠هـ).

فالبيانىة: أتباع بيان بن سيمان التميمى (ت: ١٩٠هـ)، وهم زعموا أن معبودهم رجل من نوره وأن أعضاءه كأعضاء الرجل وزعموا أن أعضاءه كلها تقنى إلا وجهه والمغيرية. أتباع المعيرة بن سعيد العجلي (ت: ١١٩هـ)، من غلاة الشيعة، زعم أن للبارى تعالى أعضاء على عدد حروف الهجاء، وعلى صورها حرفاً حرفاً، وزعم أن الله تعالى كتب بأصبعه على كفه أعمال عباده من طاعة ومعصية ونظر فيها فغضب من معاصيهم، فغرق، فاجتمع من عرقه بحران ... وداود الجواربى الذى أضاف إلى معبوده جميع أعضاء الإنسان، إلا الفرج واللحية، فقد قال: اعفونى عن الفرج واللحية، واسألونى عما وراء ذلك.

وسالم الجوالقى (ت: ١٥٠هـ) كما سبق القول عند عرض آرائهم

وقد استدلل البغدادي (ت: ٤٢٩هـ) على استحالة الأبعاد على الله تعالى، وأنه تعالى واحد فى ذاته ليس بذى أجزاء بأنه: قد صح أن البارى تعالى

حيّ قادر عالم مريد، فلو كان ذا أجزاء وأبعاد لم يخل من أن يكون في كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة، أو تكون هذه الصفات في بعض أجزائه، فإن كان في كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حيًا قادرًا عالمًا مريدًا بانفراده، ولو كان كذلك لصح وقوع الخلاف بين أعضائه حتى يريد بعضه شيئًا، وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه، وإن كانت تلك الصفات في بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية من أعضائه، فيكون بعضه حيًا قادرًا عالمًا مريدًا وبعضه ميتًا وعاجزًا وجاهلاً ساهيًا، ولم يكن الحيّ منها بالحياة أولى من غيره إلا بمخصص خصه بها، وهذا يقتضى افتقار الصانع إلى صانع سواه، وهذا محال، فما يؤدي إليه مثله .

وخص البيانية لقولهم إن معبودهم يفتنى كله إلا وجهه بسؤالهم : ما الذى يؤمنهم من فناء وجهه إن جاز الفناء على بعضه<sup>(٥١)</sup>.

(٤) إحالة كونه تعالى مماسًا لشيء من العالم

الخلاف فى هذا مع الهشامية، فقد زعموا أن الله تعالى فى مكان مخصوص متمكن فيه، وابن كرام

ومن تبعه فى زعمهم أن البارى تعالى مماسّ للصفحة العليا من العرش وبعض المشبهة كمضر وكهمس (ت ١٤٩هـ)، وأحمد الهجيمى، حيث قالوا إن المخلصين من المسلمين يعانقون الرب تعالى فى الدنيا والآخرة<sup>(٥٢)</sup>.

والدليل على استحالة المماسّة فى حق البارى تعالى: قيام الدلالة على أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا ذى حدٍّ ونهاية، فالمماسّة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التى لها حدود، وقد قامت الدلائل على أنه تعالى غير محدود بحدٍّ ونهاية، فلذلك لا تصح المماسّة عليه<sup>(٥٣)</sup>.

وأيضًا: ما جاز عليه مماسّة الأجسام ومباينتها كان حادثًا مثلها، إذ سبيل الدليل على حدوث الجواهر قبولها للمماسّة والمباينة، فإن طردوا دليل حدوث الجواهر لزم القضاء بحدوث ما أثبتوه متحيزًا فى مكان متمكن فيه مماسّ له. وإن نقضوا الدليل فيما ألزموه انسداد الطريق إلى إثبات حدوث الجواهر<sup>(٥٤)</sup>.

وقد حاول بعض الكرامية التخفيف من لفظ المماسّة وأبدلوها بلفظ الملاقاة، ولا ينفعهم ذلك: فإنهم قالوا: ملاقٍ للعرش على وجه لا يصح أن يكون بينهما واسطة، وهذا معنى

المماسّة التي امتنعوا من لفظها<sup>(٥٥)</sup>.

(٥) إحالة كونه تعالى جوهرًا:

الجوهر عند المتكلمين هو المتحيز بالذات، وعند الفلاسفة هو الذى له ماهية إذا وجدت فى الأعيان كان وجودها لا فى موضوع، وذلك لا يكون إلا فيما وجوده يزيد على ماهيته، والبارى تعالى عندهم لا يزيد وجوده على ماهيته، فلا يسمى جوهرًا عندهم<sup>(٥٦)</sup>، كما لا يُسمى جوهرًا عند المتكلمين.

وقد نفى أهل السنة والجماعة كونه تعالى جوهرًا، واستدلوا على ذلك بأنه: لو كان البارى تعالى جوهرًا لكان متحيزًا، والمتحيز لا يخلو عن الحركة فى حيزه أو السكون فيه، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث يكون حادثًا.

وإن قيل غير متحيز لزم أن تكون الجواهر كلها غير متحيزة، ضرورة المساواة فى المعنى، وهو محال، كيف وأنه لا معنى للجوهر عند المتكلمين إلا أنه غير المتحيز بذاته، فما لا يكون متحيزًا لا يكون جوهرًا.

وأيضًا: لو كان البارى تعالى جوهرًا: فإما أن ينقسم أو لا ينقسم، فإن انقسم يكون جسمًا مركبًا، والجسمية المركبة تنافى الوجوب

الذاتى للبارى تعالى، وإن لم ينقسم يكون جزءًا لا يتجزأ، وهو الجوهر الفرد أصغر الأشياء وأحققها - تعالى الله عن ذلك علواً كبيرًا<sup>(٥٧)</sup>.

(٦) إحالة كونه تعالى جسمًا:

نفى أهل السنة والجماعة كونه تعالى جسمًا، واستدلوا على بطلان ذلك بدلائل عقلية كثيرة، منها:

أنه تعالى لو كان جسمًا لكان متحيزًا، واللازم باطل، فلو كان متحيزًا لكان جوهرًا، وقد قام الدليل على استحالة كونه تعالى جوهرًا، وإذا استحال كونه تعالى جوهرًا بطل كونه تعالى جسمًا؛ لأن الجسم مركب من الجواهر ومفتقر إليها ونفى الجواهر التى لا بد منها للجسم نفى للجسمية.

وأيضًا: لو كان البارى تعالى جسمًا لكان مركبًا من أجزاء، فالجسم هو المركب، ولزم أن يكون مفتقرًا إلى كل واحد من أجزائه، ضرورة استحالة وجود المركب دون أجزائه، والمحتاج إلى غيره لا يكون غنيًا، فيكون ممكنًا.

وأيضًا: لو كان البارى تعالى جسمًا لكان منقسمًا، وحينئذ إما أن يقوم بجميع الأجزاء علم واحد وقدره واحدة، وهذا محال؛ لا متناع حلول

الصفة الواحدة في المحال المتعددة،  
وإما أن يقوم بكل واحد من تلك  
الأجزاء علم على حدة وقدرة على حدة،  
فيكون كل واحد من تلك الأجزاء  
موصوفاً بجميع صفات الإلهية، والقول  
بذلك قول بآلة كثيرة، وهو محال.

وأيضاً: لو كان الباري تعالى جسماً  
لكان مقدراً بمقدار مخصوص،  
فيجوز أن يكون أصغر منه أو أكبر،  
ولا يترجح أحد الجائزين على الآخر إلا  
بمخصص ومرجح، فيحتاج الباري  
تعالى إلى مخصص يتصرف فيه،  
فيقدره بمقدار مخصوص، فيكون  
مصنوعاً لا صانعاً، ومخلوقاً لا  
خالقاً<sup>(٥٨)</sup>.

(٧) بيان تهافت القول بجسم لا  
كالأجسام:

ذهب الهشامية وبعض الكرامية إلى  
القول بأن الباري تعالى جسم لا  
كالأجسام، كما سبق .

ولا يصح القول بجسم لا كالأجسام  
من حيثيات عديدة، منها أن من قال  
بالجسم قال بالكيفية، وهي مستحيلة  
في حق الباري تعالى، قال أبو المعين  
النسفي ت ٥٠٨ هـ في بحر الكلام:  
إذا قلت بالجسم فقد قلت بالكيفية،  
لما ذكرنا من حد الجسم، ولا يمكن  
إثباته في ذاته تعالى .

وقال في التمهيد لقواعد التوحيد :  
فمن أطلق اسم الجسم بمعنى التركيب  
فقد أمال الاسم عن موجه لغة إلى غير  
موجهه، وهو معنى الإلحاد<sup>(٥٩)</sup>.

أيضاً : من يقول إنه جسم ثم يقول لا  
كالأجسام ينقض كلامه، قال ابن  
الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ) من يقول : جسم لا  
كالأجسام؛ فإن الجسم ما كان  
مؤلفاً، فإذا قال لا كالأجسام ينقض  
ما قال<sup>(٦٠)</sup>.

وأيضاً : يتنافى مع حق اللغة، فإذا  
ادعى قائل ذلك أنه موافق لوضع اللسان  
فيبحث عنه، فإن ادعى واضعه له أنه  
اسمه على الحقيقة فهو كاذب على  
اللسان؛ فإن وضع لفظ الجسم في  
اللسان ينبئ عن التركيب والتأليف،  
وإن ادعى أنه استعارة نظرنا إلى المعنى  
الذي شارك المستعار منه، فإنه لا يصلح  
للاستعارة، ويقال له أخطأت على  
اللغة<sup>(٦١)</sup>.

وأيضاً: الشرع يمنع من إطلاق لفظ  
الجسم على الله تعالى، لأنه لم يرد به  
نص من كتاب أو سنة أو إجماع،  
وينبئ عما يستحيل في وصفه تعالى،  
قال الإمام الأشعري (ت: ٣٢٤ هـ) في  
اللمع: لا يجوز أن نسمى الله تعالى  
باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به  
رسوله، ولا أجمع المسلمون عليه ولا

على معناه<sup>(٦٢)</sup>.

ذلك .

وقال لهم الإمام الجويني (ت: ٤٧٨هـ):  
لَمْ تحكمتم بتسمية ريكَم باسم ينبئ  
عما يستحيل في صفته، من غير أن يرد  
به شرع أو يستقر فيه سمع ؟ وما  
الفصل بينكم وبين من يسميه جسداً،  
ثم يحمل الجسد على الوجود؟<sup>(٦٣)</sup>.

فإن قاسوا الجسم على النفس، قلنا:  
الجسم عبارة عن ذات مركبة قابلة  
للعرض، والنفس عبارة عن الذات، فلا  
يلزم من إطلاق لفظ النفس على الباري  
تعالى إطلاق لفظ الجسم، والأصل  
اتباع الشرع<sup>(٦٤)</sup>.

بيان تهافت تعديلات الكرامية:

أدخل بعض الكرامية تعديلات على  
بعض أقوال زعيمهم، لكن لم ينفعهم  
ذلك؛ قال البغدادي (ت: ٤٢٩هـ) وقد  
ذكر ابن كرام (ت: ٢٥٥هـ) في  
كتابه أن الله تعالى مماس لعرشه،  
وأن العرش مكان له، وأبدل أصحابه  
لفظ المماس بلفظ الملاقاة منه للعرش،  
وقالوا لا يصح وجود جسم بينه وبين  
العرش إلا بأن يحيط بالعرش إلى  
أسفل، وهذا معنى المماس التي امتنعوا  
من لفظها<sup>(٦٥)</sup>.

وادعى ابن الهيصم نفى التكييف  
والتشبيه؛ ولذلك اعتبره بعض العلماء  
مقارباً لأهل السنة، لكنه لم ينفعه

قال الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) في  
الملل والنحل: وزعم ابن الهيصم أن الذي  
أطلقه المشبهة على الله عز وجل من  
الهيئة والصورة والجوف والاستدارة  
والوفرة، والمصافحة والمعانقة ونحو  
ذلك، لا يشبه سائر ما أطلقه  
الكرامية من أن الله خلق آدم بيده،  
وأنه استوى على عرشه، وأنه يجي يوم  
القيامة لمحاسبة الخلق، وذلك أنا لا  
نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد،  
من جارحتين وعضوين تفسيراً لليدين،  
ولا مطابقة للمكان واستقلال العرش  
بالرحمن تفسيراً للاستواء، ولا تردداً  
في الأماكن التي تحيط به تفسيراً  
للمجيء، وإنما ذهبنا في ذلك إلى  
إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير  
تكييف وتشبيه، وما لم يرد به القرآن  
والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر  
المشبهة والمجسمة.

وقال: وقد اجتهد ابن الهيصم في  
إرامام مقالة أبي عبد الله (ت: ٢٥٥هـ)  
في كل مسألة حتى ردها من المحال  
الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين  
العقلاء، مثل التجسيم؛ فإنه قال: أراد  
بالجسم القائم بالذات، ومثل الفوقية؛  
فإنه حملها على العلو، وأثبت البيئونة  
غير المتناهية - وذلك مثل الخلاء

الذى أثبتته بعض الفلاسفة - ومثل الاستواء، فإنه نفى المجاورة والمحاسة والتمكن بالذات، غير مسألة محل الحوادث، فإنها لم تقبل المرمية، فالتزمها كما ذكرنا، وهى من أشنع المحالات عقلاً<sup>(٦٦)</sup>.

والإمام الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) فى نهاية الأقدام اعتبر ترميمات ابن الهيصم تزويرات للتلبيس على العقلاء، فقد قال عن تعديل الجسمية بالقيام بالنفس: وذلك تلبيس على العقلاء، وإلا فمذهب أستاذهم مع اعتقاد كونه محلاً للحوادث قائلاً بالأصوات، مستوياً على العرش استقراراً مختصاً بجهة فوق مكاناً واستعلاءً فليس ينجيه من هذه المخازى تزويرات ابن هيصم، فليس يريد بالجسمية القائم بالنفس، ولا بالجهة الفوقية علاء، ولا بالاستواء استيلاء، وإنما هو إصلاح مذهب لا يقبل الإبرام والإحكام، وكيف استوى الظل والعود أعوج! وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة أهوج!<sup>(٦٧)</sup>.

مأخذهم على بعض المتأخرين من أهل الحديث:

استنكر العلماء على بعض المتأخرين من أهل الحديث ما صاروا

إليه من تشبيه البارى تعالى بخلقه، أو تجسيمه تعالى بحملهم ظواهر نصوص الكتاب والسنة على مقتضى الحس مع أنهم أصحاب نقل وآخذوهم بأخطاء ومناقضات ومغالطات كثيرة، ومن ذلك: أنهم تمسكوا بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا يستحيل، ولم يفرقوا فيما تمسكوا به من ظواهر نصوص الكتاب والسنة بين ما يحتمل ظاهر اللفظ المضاف إلى الله تعالى فيها معنى لا يليق بالبارى تعالى وبين ما لا يحتمل إذا أخذ فى سياقه أو سببه، أو أخذ بقرائنه، وذلك فى القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَحْسَرُنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦)؛ فإن قرينة التفريط فى الآية الكريمة تمنع من فهم الجارحة.

قال إمام الحرمين الجوينى (ت: ٤٧٨هـ): ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غرغبي؛ إذ لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر التفريط، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله تعالى.... وليس ما ذكرنا من مضارب التأويل، بل على القطع نعلم بطلان

حمل الجنب الذى أضيف إليه التفريط على الجارحة<sup>(٦٨)</sup>.

وقال محمد بن يوسف السنوسى (ت: ٨٩٥هـ): ومن عرف اللغة العربية، ومارس استعمالات العرب فهم أن الجنب والجنب يستعملان كثيراً بمعنى جهة الحقوق، إذ كثيراً ما يقول الإنسان فرطت فى جنب فلان أو جانبه، ومراده التفريط فى جهة حقه، وليس مراوه قطعاً البدن ولا أجزائه، وعليه أن يُخَرَّج قوله تعالى: ﴿وَعَلَى مَا قَرَّطْتُمْ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر ٥٦) - أى - فى جهة حقوقه وأوامره ونواهيه<sup>(٦٩)</sup>. وقد استند بعضهم إلى هذه الآية وقال نؤمن بأن لله جنباً<sup>(٧٠)</sup>.

وعلق عليه ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ) فقال: وأعجباً من عدم العقول ! إذا لم يتهياً التفريط فى جنب مخلوق كيف يتهياً فى صفة الخالق<sup>(٧١)</sup>.

وفى صحيح السنة مثل قول الرسول ﷺ «... إن الله خلق آدم على صورته»<sup>(٧٢)</sup>. فإن للحديث سبباً أغفله الحشوية فقد جاء فى رواية مسلم المذكورة للحديث "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته".

وعلى ذلك فلا إشكال فى الحديث؛ فإنه لا يوهم تشبيهاً ولا تجسيماً، قال

الأمدي (ت: ٦٣١هـ) فى أبكار الأفكار: ومن عرف سبب ورود الحديث هان عليه التقصى عنه<sup>(٧٣)</sup> وقد قال بعضهم فى هذا الحديث: لله صورة لا كالصور، فخلق آدم عليها<sup>(٧٤)</sup>.

قال ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ): وهذا تخليط وتهافت؛ لأن معنى كلامه: أن صورة آدم كصورة الحق<sup>(٧٥)</sup>.

وآخذوهم بأنهم لم يفرقوا فيما تمسكوا به من خواطر الأحاديث بين خبر مشهور كحديث النزول وبين حديث لا يصح، بل أثبتوا بهذا صفة، وبهذا صفة فقد استندوا إلى حديث "رأيت ربي فى أحسن صورة"، وهو لا يصح؛ قال ابن الجوزى: قد ذكرنا أنه لا يصح، وقال أبو بكر البيهقي: فقد روى من أوجه كلها ضعيفة، وأحسن طرقه تدل على أن ذلك كان فى النوم<sup>(٧٦)</sup>.

وإلى ما روى أن رسول الله ﷺ رأى ربه ﷻ فى المنام فى أحسن صورة شاباً موفراً، رجلاً فى خضره، عليه نعلان من ذهب، على وجهه فراش من ذهب، ما روى أنه ﷺ قال: رأيت ربي أجعد أمرد، عليه حلة خضراء.

قال ابن الجوزى (ت ٥٩٧هـ): ومثل هذه الأحاديث لا ثبوت لها، ولا يحسن أن يحتج بمثلها فى الوضوء، وقد أثبت

بها بعضهم لله تعالى صفات<sup>(٧٧)</sup>.

وآخذوهم بأنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع إلى النبي ﷺ وحديث موقوف على صحابي أو تابعي، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا؛ فقد اعتمد بعضهم ما روى عن مجاهد (ت: ١٠٤هـ) أنه قال: إذا كان يوم القيامة يذكر داود عليه السلام ذنبه فيقول الله كن أمامي، فيقول يارب: ذنبي، فيقول: كن خلفي، فيقول: يارب ذنبي، فيقول: خذ بقدمي.

وكذلك اعتمد ما روى عن عبد الله ابن عمرو بن العاص (ت: ٦٥هـ) موقوفاً أنه قال: خلق الله الملائكة من نور الذراعين والصدر، وأثبت ذراعين وصدرًا لله ﷻ<sup>(٧٨)</sup>.

وهذه الأقوال ليست من حديث رسول الله ﷺ، ولم تصح ولو صحت فإنما يذكرونها عن أهل الكتاب. وآخذوهم بأن بعضهم يقرن ظاهراً بظاهر، كمن قرن ذكر الساق بذكر القدم فوقع في التشبيه المحض<sup>(٧٩)</sup>.

وبعضهم ألف كتاباً جمع فيه هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو باباً؛ فقال باب في إثبات اليد، باب في إثبات الرأس، باب إثبات الرجل إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات<sup>(٨٠)</sup>.

قال الإمام الغزالي (٥٠٥ هـ): فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ في أوقات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم السامعين معاني صحيحة، فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر، وإيهام التشبيه<sup>(٨١)</sup>.

والعجيب أنهم يتخرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، وكلامهم صريح في التشبيه، وقولهم: لا كما يعقل، ولا كالصور، وتحمل على ظاهرها وليست جوارح، وقولهم بمشيئه وانتهائه إلى مجلسه لا عن انتقال يعتبره العلماء إرضاء للعوام والجهال، ومكابرة للعقول<sup>(٨٢)</sup>.

نفى دلالة الكتاب والسنة على التشبيه أو التجسيم: أولاً: نصوص الكتاب والسنة التي استندوا إلى ظواهرها:

بعض المجسمة اقتبس تجسيمه وتشبيهه من اليهود والنصارى، وقرن ما يعتقده بكفريات كثيرة ومخاريق عديدة، وهم غلاة الشيعة الأوائل، وبعضهم أفرط في الإثبات واستند إلى ظواهر الكتاب والسنة التي يوهم ظاهر اللفظ فيها - من بين معانيه



اللغوية المحتملة - معنى لا يليق بالبارى تعالى، وأجروها على ما يتعارف فى صفات الأجسام، فوقعوا فى التجسيم الحقيقى مع محاولتهم نفيه وترديد هم عبارات : لا كالأجسام، لا كما يعقل، بغير جارحة، ونحو هذا ومن هذه النصوص التى تمسكوا بها :

(أ) القرآن الكريم: قوله تعالى :

﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾

(الرحمن: ٢٧) وقوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ

هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (القصص: ٨٨) وقوله

تعالى: ﴿ لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدَىٰ ﴾ (ص: ٧٥)

وقوله تعالى: ﴿ وَلَتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾

(طه: ٢٩) وقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ

عَنْ سَاقٍ ﴾ (القلم: ٤٢) وقوله تعالى:

﴿ يَحْسَرُنَّ عَلَىٰ مَا فَرَّطَتْ فِي جَنبِ اللَّهِ ﴾

(الزمر: ٥٦).

(ب) السنة النبوية:

قول رسول الله ﷺ: إذا قاتل

أحدكم أخاه فليجنب الوجه، فإن

الله خلق آدم على صورته<sup>(٨٢)</sup>.

وقول رسول الله ﷺ: ( يلقى فى النار

وتقول هل من مزيد، حتى يضع قدمه

فتقول قط قط<sup>(٨٤)</sup>.

وقول رسول الله ﷺ: ( إن قلوب بنى

آدم كلها بين أصبعين من أصابع

الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء<sup>(٨٥)</sup>.

ثانياً: نفى دلالة النصوص المذكورة ونظائرها على التشبيه أو التجسيم:

النصوص المذكورة ونظائرها التى وقع فيها اللفظ المضاف إلى الله تعالى محتملاً - مَن بَيْنَ معاملته اللغوية الجائزة لغة - لا يقطع شئ منها بمعنى لا يليق بالبارى تعالى، كما وقع فى المصادر الدينية لليهود والنصارى، ولا يتصور ذلك.

يقول تقى الدين المقترح (ت: ٦١٢هـ) فى شرح الإرشاد: إن كل لفظ يرد فى الذات والصفات فلا يتصور أن يرد منه نص متواتر بحيث لا يقبل التأويل على ما لا يستحيل فى العقول، فغايته أن يرد من المتواتر الظاهر فى المحال، فيجب اعتقاد أن المحمل الظاهر غير مراد، لقيام الدليل على استحالة ... وإن قدر ورود خبر واحد وهو نص فى المحال قطعنا بكذب راويه<sup>(٨٦)</sup>.

بل إنها لا توهم تشبيهاً ولا تجسيماً؛ فإن غاية ما فيها أن بعض محامل اللفظ البعيدة الجائزة لغة توهم نقصاً إن قطع اللفظ عن سياقه وأضيف إلى البارى تعالى أو لم تُرَاعَ فيه القرائن الصارفة عن المعنى المستحيل، وأسباب الورود، وما ورد فى صحيح السنة إنما

هو كلمات متفرقة صدرت من رسول الله ﷺ فى أوقات متفرقة متباعدة اعتماداً على قرائن مختلفة تُفهم السامعين معانى صحيحة.

فمن الجهل بالعربية : أخذ الجسمية وأعضائها فى حقه تعالى من قوله :

﴿ يَحْشَرُونِ عَلَىٰ مَا فَرَطُوا فِي جَنْبِ اللَّهِ ﴾

(الزمر: ٥٦) ، ومن عرف لغة العرب ومارس استعمالات العرب فهم أن الجنب والجانب يستعملان كثيراً فى جهة الحقوق ؛ - كما سبق القول - إذ كثيراً ما يقول الإنسان فرطت فى جنب فلان أو جانبه ، ومراده التفريط فى جهة حقه ، وليس مراده قطعاً البدن ولا أجزائه .

بالإضافة إلى أن لفظ الجنب المضاف لله تعالى فى الآية المذكورة مقترن بقرينة واضحة تمنع من تصور الجارحة

وهى التفريط ، فإنه بملاحظة هذه القرينة لا يتجه فى انتظام الكلام ومن الجهل بالعربية أن يؤخذ من النصوص المذكورة ونظائرها كونه تعالى فى جهة أو انتقال البارى تعالى بالمجئى أو النزول ، أو الجارحة المخصوصة ، أو نحو ذلك . فليست هذه المعانى ظاهر تلك النصوص ، وليست هذه النصوص نصاً فيها ولا يتعين حملها عليها ، ولا وجه للتمسك بها وتثبيت دلالات الحدوث ، فمن المحتمل فى لغة العرب أن يقال جاء أمر ربك العدل ، وقضاؤه الفصل ، ومن شائع الكلام التعبير عن الأمر بذى الأمر فى إرادة التعظيم ؛ إذ يقال إذا جاء الأمير بطل من سواه وليس الغرض انتقاله<sup>(٨٧)</sup> .

أ.د. فتحى أحمد عبد الرازق

## الهوامش:

- (١) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادي، مادة "جسم" .
- (٢) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، مادة "جسم" .
- (٣) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني ١٧ تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٠م، المواقف للإيجي ١٨٢، ١٨٥، مكتبة المتنبي، القاهرة، نشر الطوالع، ساجقلى زاده ١٦٧، مكتبة العلوم العصرية ومطبعتها، القاهرة، ط١، ١٩٢٤ م، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٣٦٨/١ - ٣٦٩ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، وزارة الثقافة المصرية ١٩٦٣م.
- (٤) مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ٨٣، الكليات الأزهرية، ط٢، ١٩٨١م، المواقف ١٨٣ - ١٨٥، نشر الطوالع ١٧٧ - ١٧٩، المقولات العشر محمد الحسن البليدي ٢٩ تحقيق د. ممدوح حقي، دار النجاح، بيروت ١٩٧٤م.
- (٥) النجاة لابن سينا ١٣٥-١٣٦ نقحه وقدم له الدكتور ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.
- (٦) كشاف اصطلاحات الفنون ٣٦٨/١
- (٧) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٠٥-١٠٦ تحقيق د. عبد العزيز الوكيل مؤسسة الحلبي، القاهرة ١٩٦٨م، أبحار الأفكار للأمدى ١٢/٢ تحقيق د. أحمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ٢٠٠٢م، المقدمة لابن خلدون ٤٢٨، دار الشعب، القاهرة .
- (٨) الملل والنحل ١/ ١٧٣.
- (٩) المصدر السابق الصحيفة نفسها.
- (١٠) المصدر السابق ١٠٦.
- (١١) المصدر السابق ١/ ١٧٣ .
- (١٢) مقالات الإسلاميين للأشعري ٥-٦ تصحيح هلموت/ ويتز، ط٣/ ١٩٨٠م، الفرق بين الفرق للبغدادي ٢٢٥، ٢٣٦-٢٣٧ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث، القاهرة الملل والنحل ١/ ١٥٢ - ١٥٣
- (١٣) الفرق بين الفرق ٢٣٨
- (١٤) مقالات الإسلاميين ٦-٨، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٣٨، ٢٤٠، الملل والنحل ١/ ١٧٦-١٧٧
- (١٥) الفرق بين الفرق ٣٤٢ .
- (١٦) مقالات الإسلاميين ٩-١٠، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٤٣-٢٤٥، الملل والنحل ١/ ١٧٨-١٧٩.
- (١٧) الفرق بين الفرق ص ٢٤٥.
- (١٨) مقالات الإسلاميين ص ٦٣.
- (١٩) المصدر السابق ٣١-٣٣، الفرق بين الفرق ٦٥-٦٧، ٢٢٧، الملل والنحل ١/ ١٨٤ .
- (٢٠) مقالات الإسلاميين ٣١، ٣٥ .
- (٢١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للمطلي ٢٤-٢٥ تقديم وتعليق محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٩١ م
- (٢٢) الملل والنحل ١/ ١٨٤-١٨٥
- (٢٣) الفرق بين الفرق ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٢٢٧
- (٢٤) المصدر السابق ٦٩
- (٢٥) الملل والنحل ١/ ١٠٥
- (٢٦) مقالات الإسلاميين ١٥٢ - ١٥٣، ٢٠٩
- (٢٧) الملل والنحل ١/ ١٠٥
- (٢٨) المصدر السابق ١/ ١٠٥-١٠٦

- (٢٩) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لأبى الفرج بن الحوزى ٩٧-١٠١ حققه وقدم له حسن السقاف، دار الإمام النووى، عمان، الأردن، ط ٣/ ١٩٩٢ م.
- (٣٠) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، د. على سامى النشار ١/ ٢٩٧-٢٩٨/ دار المعارف، القاهرة، ط ٧/ ١٩٧٧ م
- (٣١) الملل والنحل ١/ ٣١، ١٠٨
- (٣٢) الفرق بين الفرق ٢١٦
- (٣٣) الملل والنحل ١: ١٠٨/
- (٣٤) الفرق بين الفرق ٢١٦، والملل والنحل ١/ ١٠٨-١٠٩، أساس التقديس للفخر الرازى ١٦/ مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٥ م، أبار الأفكار ٥/ ٩٤
- (٣٥) للفرق بين الفرق ٢١٦
- (٣٦) الملل والنحل ١/ ١٠٩، أبار الأفكار ٥/ ٩٤ .
- (٣٧) الفرق بين الفرق ٢١٧-٢١٨
- (٣٨) المصدر السابق ٢٢٤-٢٢٥
- (٣٩) المصدر السابق ٢١٨
- (٤٠) المصدر السابق ٢١٩-٢٢٠، ٢٢٣
- (٤١) الملل والنحل ١/ ٩٣ .
- (٤٢) اصول أهل السنة والجماعة المسماء برسالة أهل الثغر للإمام الأشعري ٦٥-٦٦، ٦٨ تحقيق د. محمد السيد الحليند، مطبعة التقدم، القاهرة ١٩٨٧ م.
- (٤٣) العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوى ٦/ مكتبة الإيمان، القاهرة، ١٩٨٣ م.
- (٤٥) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ١/ ١٠٨ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت .
- (٤٦) أساس التقديس ١٦-١٧
- (٤٧) شرح أسماء الله الحسنى للإمام القشيري ٤١ مع تحقیقات أحمد عبد المنعم الحلوانى، مطبعة الأمانة ط ١/ ١٩٦٩ م .
- (٤٨) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى للقرطبي ١٨٦ تحقيق الشحات الطحان، مكتبة فياض بالمنصورة .
- (٤٩) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تفسير الآية ٦٥ سورة مريم .
- (٥٠) أساس التقديس ٢٤ .
- (٥١) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
- (٥٢) المصدر السابق ٧٥
- (٥٣) المصدر السابق ٧٦-٧٧، أبار الأفكار ٢/ ٣٤-٣٥
- (٥٤) أصول الدين ٧٧
- (٥٥) الإرشاد ٤٠
- (٥٦) أصول الدين ٧٧، الفرق بين الفرق ٢١٦
- (٥٧) أبار الأفكار ٢/ ٧
- (٥٨) الاقتصاد فى الاعتقاد للإمام الغزالي ٤١/ مكتبة الجندي، القاهرة ١٩٧٢ م، أبار الأفكار ٥/ ٩.
- (٥٩) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤٢-٤٣، أساس التقديس ١٩ الأربعين فى أصول للفخر الدين الرازى ١/ ١٥٠، الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦ م، أبار الأفكار ٢/ ١٣، ١٥-١٦ شرح المواقف للجرجاني - الموقف الخامس - ٣٤، ٤٢ تحقيق د. أحمد المهدي، مكتبة الأزهر، القاهرة
- (٦٠) بحر الكلام لأبى المعين النسفى ١٩/ القاهرة ١٩٢٢ م ، التمهيد لقواعد التوحيد له ١٤٢ تحقيق جيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ١٩٨٦ م .
- (٦١) دفع شبه التشبيه ١٤٧ .
- (٦٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ٤١-٤٢ .

- (٦٣) اللمع للإمام الأشعري ٢٤ تصحيح وتعليق د. حموده عرانة الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٩٧٥ م .
- (٦٤) الإرشاد ٤٣-٤٤ .
- (٦٥) المصدر السابق ٤٤، بحر الكلام ١٨-١٩ .
- (٦٦) الفرق بين الفرق ٢١٦
- (٦٧) الملل والنحل ١/١١٢
- (٦٨) نهاية الأقدام ١٢٢ .
- (٦٩) الإرشاد ١٥٨-١٥٩ .
- (٧٠) شرح المقدمات فى العقائد للإمام السنوسى ١٢٦/٢-١٢٧ تحقيق ودراسة فحى أحمد عبد الرازق رسالة ماجستير فى كلية أصول الدين
- (٧١) دفع شبه التشبيه بأكف التنزية ١٤٠
- (٧٢) المصدر السابق الصحيفة نفسها
- (٧٣) رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة وابن حاتم فى كتاب البر والصلة، الحديث رقم ٢٦١٢/٢ مكرر .
- (٧٤) أباكار الأفكار ١/٤٦٦
- (٧٥) دفع التشبيه ١٤٧ .
- (٧٦) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
- (٧٧) المصدر السابق ١٤٩ .
- (٧٨) المصدر السابق ١٥٥ .
- (٧٩) المصدر السابق ١٧٧، ١٨٤ .
- (٨٠) المصدر السابق ١٢٠
- (٨١) إجماع العوام عن علم الكلام للإمام الغزالي ١٧/ نشره الكتبى، القاهرة ١٩٣٢، دفع شبه التشبيه بأكف التنزية ١٧٢-١٧٣ .
- (٨٢) إجماع العوام ١٧ .
- (٨٣) دفع شبه التشبيه ١٠٠، ١٠١، ١٤٧، ١٧٨، ٢٤٣ .
- (٨٤) سبق تخريجه .
- (٨٥) رواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن أنس رضي الله عنه فى كتاب التفسير الحديث رقم ٤٨٤٨ .
- (٨٦) رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص فى كتاب القدر، الحديث رقم ٢٦٥٤ .
- (٨٧) شرح الارشاد لتقى الدين المقترح ١٢/ ١٠٨-١٠٩ تحقيق ودراسة د. فتحى أحمد عبد الرازق رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهرة .

## التشبيه

وقد اجتمع المشبهة على تشبيه الله تعالى بالمخلوقات وتمثيله بالحادثات، وطرقهم في التشبيه متفاوتة، وأقوالهم فيه مختلفة، وهم أصناف شتى: صنف شبهوا ذات الباري تعالى بذات غيره، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره، وصنف شبهوا المخلوق بالخالق، وصنف شبهوا أفعاله تعالى بأفعال خلقه وكل صنف يفترق إلى أصناف شتى<sup>(١)</sup>.

وأول ظهور التشبيه صدر عن أصناف من الروافض الغلاة<sup>(٢)</sup>.

ويكاد يجمع العلماء على أن التشبيه نشأ في دائرتين: الشيعة الغلاة وحشوية أهل الحديث.

فمن غلاة الشيعة: السبئية والبيانبة والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية والحلولية، وكذلك الهشامية من الشيعة ومن مشبهة الحشوية مضر وكهمس وأحمد الهجيمي ومقاتل بن سليمان وداود الجوارحي وغيرهم.

ومن المشبهة في الصفات المعتزلة والكرامية.

أصناف المشبهة وأقوالهم :

أولاً : الغلاة من الشيعة : صارت الطوائف الغالية من الشيعة إلى نوعي تشبيه : أحدهما تشبيه الخالق بالخلق. والثاني تشبيه المخلوق بالخالق، ومن أبرز فرقهم المشهورة بالفلو والتشبيه

التشبيه في اللغة : التمثيل، الشَّبه والشَّبه والشَّبيه : المثل يقال شَابَهَهُ وَأَشْبَهَهُ وَأَشْبَهَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ : ماثله وتشابها واشتبها : أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا، وشَبَّهَهُ إِيَّاهُ وبه تشبيها : مثله<sup>(١)</sup>

وفي القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَّهَ عَلِيًّا﴾ (البقرة: ٧٠) ﴿وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانُ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ﴾ (الأنعام: ٩٩)

وفي اصطلاح المتكلمين : تشبيه صفات الله تعالى بصفات المخلوقين كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك لله تعالى بخلاف التجسيم، فإنهم يطلقونه في تشبيه ذات الله تعالى بذوات المخلوقين، كإثبات اليد والقدم والوجه لله تعالى<sup>(٢)</sup>.

والتشبيه قد يؤول إلى التجسيم، والتجسيم يستند على التشبيه والمتكلمون يطلقون التشبيه ويصفونه به أيضا تشبيه الخالق سبحانه بالمخلوق في ذاته تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله<sup>(٣)</sup>.

وعليه : فالمشبهة هم من شبهوا الباري تعالى بخلق في ذاته أو صفاته أو أفعاله وهم ليسوا فرقة واحدة وإنما التشبيه اتجاه عام تلبست به فرق غالية وطوائف وأفراد من الفرق الإسلامية،

والخروج من الدين.

البيانية : أتباع بيان ابن سمعان التميمي - قتله صليبا خالد القسري - كانوا يقولون إن الله عز وجل على صورة الإنسان، وأنه رجل من نور، وأنه يهلك كله إلا وجهه، ومنهم من زعم أن زعيمهم بيان كان نبيا، وأنه نسخ بعض شريعة نبينا ﷺ ومنهم من زعم أنه كان إلها.

هذه الفرقة خارجة عن الإسلام لدعواها إلهية زعيمها، ومن زعم منهم أنه كان نبيا كمن زعم أن مسيلمة الكذاب كان نبيا فهو خارج عن الإسلام<sup>(١)</sup>

المغيرة: أتباع المغيرة بن سعيد العجلي - أحرقه خالد القسري بالنار سنة ١١٩هـ - : أفرطوا في التشبيه، وزعموا أن معبودهم رجل من نور على رأسه تاج، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل وله جوف وقلب، وأن أعضاءه تعالى على صورة حروف الهجاء، قالوا : الألف مثال قدمه لاعوجاجها، والعين على صورة عينه، وقد ادعى المغيرة النبوة وعلمه باسم الله الأعظم، وزعم أنه يحيى به الموتى ويهزم الجيوش<sup>(٢)</sup>.

وهذه الفرقة خارجة عن الإسلام، قال عبد القاهر البغدادي ت ٤٢٩هـ : كيف يعد في فرق الإسلام قوم شبهوا معبودهم بحروف الهجاء، وادعوا نبوة زعيمهم لو كان هؤلاء من الأمة لصح

قول من يزعم أن القائلين بنبوة مسيلمة وطلحة كانوا من الأمة<sup>(٣)</sup>.

الجناحية : أتباع عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب كانوا قد تبرءوا من المغيرة بن سعيد العجلي بعد قتل محمد عبد الله بن الحسن، وخرجوا إلى الكوفة يطلبون إماما فلقاهم عبد الله بن معاوية، فدعاهم إلى نفسه فبايعوه، وقد حكو لأتباعهم عنه أنه زعم أنه رب، وأن روح الإله كانت في آدم عليه السلام، ثم شيث، ثم دارت في الأنبياء والأئمة إلى أن انتهت إلى علي، ثم دارت في أولاده الثلاثة ثم صارت إليه.

وقد كفرت هذه الطائفة بالجنة والنار واستحلت الخمر والميتة والزنى وسائر المحرمات، وأسقطت العبادات<sup>(٤)</sup>.

المنصورية: أتباع أبي منصور العجلي صلبه يوسف بن عمر الثقفي - شبه نفسه بربه وزعم أنه عرج به إلى السماء فمسح معبوده رأسه بيده، ثم قال له : أي بني اذهب فبلغ عني، ثم نزل به إلى الأرض.

وقد كفرت هذه الفرقة بالقيامة والجنة والنار، وتأولوا الجنة على نعيم الدنيا، والنار على محن الناس في الدنيا - كاليهود، فإنهم حملوا الجزاء على النعيم الدنيوي - من كثرة المال والولد والصحة وطول العمر، والعذاب

الدينوي من الفقر والمريض وقصر العمر<sup>(١٠)</sup>.

قال البغدادي : وهذه الفرقة أيضا غير معدودة في فرق الإسلام، لكفرها بالقيامة والجنة والنار<sup>(١١)</sup>.

الخطابية : أتباع أبي الخطاب ابن أبي زينب الأسدي ت ١٤٢ هـ، قالوا بالهية الأئمة، وعلمهم بالغيب أنفسهم، فقالوا بالهية أبي الخطاب الأسدي، والهية معمر - الإمام بعد ابن الخطاب، وزعموا أن جعفر بن محمد إله إلا أن الخطاب أعظم منه وأعظم من عليّ، وقال بعضهم ولد الحسين أبناء الله وأحبّاه، ثم قالوا ذلك في أنفسهم<sup>(١٢)</sup>. السبئية : أصحاب عبد الله سبأ - الضال المضل - زعموا أن عليّا إله، وشبهوا بذات الاله، فشبهوا المخلوق بالخالق<sup>(١٣)</sup>.

روى الملتقى أنهم قالوا لعليّ رضي الله عنه أنت أنت، قال : ومن أنا؟ قالوا : الخالق البارئ، فاستتابهم فلم يرجعوا، فأوقد لهم نارا ضخمة وأحرقهم فيها، وقال مرتجزا :

لما رأيت الأمر أمر منكرا

أجبت ناري ودعوت قنبرا<sup>(١٤)</sup>. ولما أحرق عليّ قوما قالوا له : الآن علمنا أنك إله، لأن النار لا يعذب بها إلا الله<sup>(١٥)</sup>.

وصلة هؤلاء باليهود معروفة، وقصدتهم إلى إفساد دين الله واضح.

الحلولية - من غلاة الشيعة - قالوا بحلول الله تعالى في أشخاص الأئمة، وعبدوا الأئمة لأجل ذلك<sup>(١٦)</sup>.

هذه الطوائف المذكورة أحزاب الكفر وفرق الجهل، فمع غلوهم وتشبيههم الباري تعالى بالمحدثات نطقوا بكفريات كثيرة، فخرجوا عن الإسلام، قال الملتقى عنهم : واعلم أن هذه الفرق من الإمامية الذين ذكرناهم ونذكرهم أيضا كفار غالية، قد خرجوا من التوحيد والإسلام<sup>(١٧)</sup>.

وقال البغدادي عنهم : كلهم خارجون عن دين الإسلام وإن انتسبوا في الظاهر إليه<sup>(١٨)</sup>. وقد انقضت هذه الطوائف، واندثرت معهم سخافاتهم وحماقاتهم، ولما كانوا من عامة الناس، من غير المثقفين لم يخلفوا تراثا مكتوبا ينظر فيه، ولم تؤثر لهم حجج عقلية ولا براهين قطعية على مبتدعاتهم وكفرياتهم، ولم يصدق أحد بمخاريقهم، وقد تصدت لهم الجماعة الإسلامية ورفضتهم وأخرجتهم من الإسلام، وتصدى لهم الحكام والولاة المسلمون فقضوا عليهم وقتلوا رؤوسهم صلبا أو حرقا مما يليق بمخازيهم، فلا عبرة بهم ولا بأقوالهم.

الشيامة : أتباع هشام ابن الحكم ت ١٩٩ هـ وهشام بن سالم الجواليقي، هشام بن الحكم شبه معبوده بالإنسان



وزعم أنه سبعة أشبار بشبر نفسه، وأنه جسم ذو حدّ ونهاية، وأنه طويل عريض عميق، وأن طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، وأنه ذو لون وطعم ورائحة، وأنه يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد؛ وزعم أن الله سبحانه علم ما تحت الأرض بالشعاع الصادر منه المتصل بما يراه في عمق الأرض، ولولا ملابسته لما هناك بشعاعه ما درى شيئاً<sup>(١٩)</sup>.

أما هشام بن سالم الجواليقي فقد أفرط في التجسيم والتشبيه كذلك وزعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مُصنّت، وزعم أنه ذو حواس خمس كحواس الإنسان، وقال: له يد ورجل وعين وأذن وأنف وفم، وفرة سوداء وقلب تتبع منه الحكمة<sup>(٢٠)</sup>. ونرى أنه لا عبرة بهذه الفرقة في قولها بالتشبيه والتجسيم، وإن كان بعض العلماء يعتبرها فرقة إسلامية فقد نقل البغوي<sup>(٢١)</sup> عن المتكلمين أنهم عدّوا هذه الفرقة في فرق الأمة، لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن، وإقرارهم بوجوب أركان الشريعة من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم، وإقرارهم بتحريم المحرمات عليهم. وقال: وإن ضلوا وكفروا في بعض الأصول العقلية<sup>(٢٢)</sup> لكن البعض يرى خلاف ما يراه البغدادى فقد ذهب الملطى إلى أن

الهشامية ملحدون، وأن هشام بن الحكم كان ملحدًا دهرياً، ثم انتقل إلى الثنوية والمانوية، ثم غلبه الإسلام فدخل فيه كارهًا، فكان قوله في الإسلام بالتشبيه والرفض<sup>(٢٣)</sup> إلا أنه يمكن اعتباره مصدرًا من مصادر الروافض في الإمامة، فقد عدّه الإمام الأشعري ٢٢٤هـ في جملة رجال الروافض ومؤلفي كتبهم، وقال عنهم وقد انتحلهم أبو عيسى الوراق وابن الرواندي وألف كتبًا في الإمامة<sup>(٢٤)</sup>.

#### ثانيًا: مشبهة الحشوية:

صرح جماعة من أصحاب الحديث الحشوية بالتشبيه مثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من الحشوية. قال الشهرستاني ت ٥٤٨هـ في الملل والنحل.

وأما مشبهة الحشوية؛ فحكى الأشعري عن محمد بن عيسى أنه حكى عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي: أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة. وأن المسلمين المخلصين يعاينونه<sup>(٢٥)</sup>. في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض.

وحكى الكعبى عن بعضهم أنه كان يُجَوِّز الرؤية في دار الدنيا وأنهم يزورونه ويزورهم، وحكى عن داود الجواربي قال: أعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك،

وقال: إن معبوده جسم ولحم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس، ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء، وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء. وحكى عنه أنه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء، وله شعر قطط.

وأما ما ورد في التنزيل من الاسستواء، والوجه واليدين، والجنب، والمجىء، والأتان، والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها، أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام، وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها أجروها على ما يتعارض في صفات الأجسام.

وزادوا في الأخبار أكاذيب وضموها ونسبوها إلى النبى - عليه الصلاة والسلام - وأكثرها مقتبسة من اليهود فإن التشبيه فيهم طباع<sup>(٣٥)</sup>.

مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) اختلفت الأنظار في مقاتل بن سليمان، فذكر أنه كان مفسراً سنياً، وقيل: إنه مفسر زيدى، واعتبره الشافعى (ت ٢٠٤هـ) أكبر مفسر، وأن الناس عيال في التفسير عليه<sup>(٣٦)</sup>. ونقل عنه الملتى جملة من تفسيره، وقال: أخذناها عن الثقات عن مقاتل بن

سليمان<sup>(٣٧)</sup>، واعتبره الإمام الأشعري من المرجئة<sup>(٣٨)</sup>. وعدّه الشهرستاني من السلف المتقدمين، وفي موضع آخر ذكره في تنمة رجال المرجئة، وقال: وهؤلاء كلهم أئمة الحديث، وعدّه في رجال الزيدية في موضع آخر<sup>(٣٩)</sup>.

وقد أجمعت الكتب على أنه مشبهاً ومجسماً وأنه أخذ عن اليهود والنصارى ما يوافق له لتدعيم تفسيره للقرآن الكريم، وأنه كان ضعيفاً في الحديث، وأنه قبل الحشو وضمنه مذهبه وملاً تفسيره حشواً<sup>(٤٠)</sup>.

وقد نقل عن الإمام أبى حنيفة (ت ١٥٠هـ) لعنه وقوله: أفرط جهم في نفى التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في الإثبات حتى جعله مثل خلقه إن هذا معطل وذاك مشبه، وإن لهما رأيين خبيثين<sup>(٤١)</sup>.

أقواله في التشبيه والتجسيم:

ذكر الإمام الأشعري أنه قال إن الله جسم، وأنه جثة على صورة الإنسان، لحم ودم وشعر وعظم، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، مُصنّت، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه<sup>(٤٢)</sup>.

وقد بقيت أجزاء من تفسير مقاتل، نقل الملتى بعضها ولا شك أنه أفاد منه في عرض آراء جهم في كتابه التبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

ونشر خشيش بن أصرم ت ٢٥٢هـ

مذهبه، وقد استند إليه الملطى فى كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع وقد كان لمقاتل بن سليمان كتاب وله ثقله نقلوا مذهبه، وكان من متقدمى السلف ومن أئمة الحديث والتفسير مع إقراره بوجوب أحكام القرآن، ووجوب أركان الشريعة من الصلاة والزكاة والصيام والحج، وإقراره بتحريم المحرمات، ولذلك كان لوقوعه فى التشبيه والتجسيم خطر عظيم على الدين، وكذلك المحدثون الحشوية لانتسابهم إلى حديث رسول الله ﷺ وقد تسريت أقواله إلى الأجيال اللاحقة من خلال ما تبقى من تراثه .

### ثالثاً : المعتزلة والكرامية :

المعتزلة: اشتهر المعتزلة بشدة الحرص على تنزيه البارى تعالى عن مماثلة أو مشابهة المخلوقين فقد أوجبوا تأويل النصوص التى يوهم ظاهر اللفظ فيها معنى لا يليق بالله تعالى، ورفضوا أخبار الآحاد فلا خلاف ما دل عليه الدليل من أنه تعالى لا يشبه الأشياء<sup>(٣٢)</sup>، وقد أوغلوا فى ذلك حتى وقعوا فى نفي صفات المعانى، وقالوا كلامه تعالى أصوات وحروف، وقالوا بإرادة حادثة وقد اعتبرهم بعض العلماء من مشبهة الصفات؛ حيث شبهوا صفاته تعالى بصفات المخلوقين، وذلك لزعمهم أن كلام الله تعالى أصوات

وحروف من جنس الأصوات والحروف المنسوبة للعباد، ولتشبيههم إرادة الله تعالى بإرادة خلقه وهذا قول البصرية منهم الذين زعموا أن الله تعالى يريد بإرادة حادثة، وزعموا أن إرادته من جنس إرادتنا، ثم ناقضوا هذه الدعوى بأن قالوا: يجوز حدوث إرادة الله عز وجل لا فى محل، ولا يصح حدوث إرادتنا إلا فى محل، وهذا ينقض قولهم أن إرادته تعالى من جنس إرادتنا<sup>(٣٤)</sup>.

وبعض العلماء جعلوهم مشبهة الأفعال؛ لأنهم قاسوا أفعال الله تعالى على أفعال عباده، وجعلوا ما يحسن من العباد يحسن منه تعالى، وما يقبح من العباد يقبح منه، وقالوا: يجب عليه تعالى أن يفعل كذا، ولا يجوز، ولا يجوز له أن يفعل كذا بمقتضى ذلك القياس الفاسد... فأما العدل فستروا تحته نفي القدر، وقالوا: إن الله لا يخلق الشر ولا يقضى به؛ إذا لو خلقه ثم يعذبهم عليه يكون ذلك جوراً والله تعالى عادل لا يجور، ويلزم على هذا الأصل الفاسد أن الله تعالى يقع فى ملكه ما لا يريده، فيريد الشيء ولا يكون، ولازمه وصفه تعالى بالعجز عن الفعل كالمخلوقين<sup>(٣٥)</sup>.

الكرامية: زادت على معتزلة البصرة فى تشبيه إرادة الله تعالى بإرادات المخلوقين، وزعموا أن إرادته تعالى من

جنس إرادتنا ، وأنها حادثة فيه كما تحدث إرادتنا فينا ، وزعموا أن الله تعالى محل للحوادث .

وشاركت الكرامية المعتزلة في دعواها حدوث قول الله عز وجل ، مع تفريقها بين القول والكلام في دعواها أن قول الله سبحانه من جنس أصوات العباد وحروفهم ، وأن كلامه تعالى : قدرته على إحداث القول ، وزادت على المعتزلة قولها بحدوث قول الله عز وجل في ذاته بناءً على أصلهم جواز كون الإله محلاً للحوادث<sup>(٣٦)</sup> . ولهذا عدّهم العلماء من مشبهة الصفات ، بالإضافة إلى أن كل ما صدر عنهم من أقوال بتجسيم الباري تعالى ، فإنه يؤول إلى التشبيه.

#### التشبيه بدعة شنعاء:

التشبيه بدعة شنعاء منكرة غريبة عن بيئة المسلمين ، حدثت في طوائف غالية وأفراد شذوا عن جماعة المسلمين ، لم تكن مثارة ولا موضع سؤال في عصر صحابة رسول الله ﷺ ينقل د. مصطفى عبد الرازق : ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرو قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه

الكرامة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ، نعم ؛ ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة ، وساقوا الكلام سوقاً واحداً ، وهكذا أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت<sup>(٣٧)</sup> .

وظلّوا كذلك في عهد الخلفاء الراشدين ، ولم يكن أحد يجرؤ في خلافة عمر رضي الله عنه على الخوض في مثل هذه الأمور ، وقصة عمر رضي الله عنه مع صبيغ العراقي مشهورة ، فقد روى الدارمي ( ت ٢٥٥ هـ ) في سننه عن نافع " أن صبيغ العراقي جعل يسأل عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتى قدم مصر ، فبعث عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب .. فأرسل عمر رطائب من جريد فضربه بها حتى ترك ظهره

وبرة، ثم تركه حتى برأ ثم عاد له، ثم تركه حتى برأ<sup>(٣٨)</sup>. فدعا به ليعود له ... ومنذ عهد عثمان رضى الله عنه انفجرت الفتن كقطع الليل المظلمة.

أصل التشبيه :

اشتهر بين مفكرى المسلمين أن أصل التشبيه صدر عن اليهود وأنه لا يعدم عند النصارى، ويرى بعض الباحثين أن التشبيه كفكرة واتجاه لا ينحصر وجوده فى اليهودية والشعب اليهودى ولا فى الأديان والشعوب الشرقية، بل هو تيار فكرى عام يوجد فى كل الأديان والشعوب وخاصة البدائية وأن للشعوب البدائية ميلاً فطرياً لتشبيه الخالق بالكائن المخلوق ودياناتها أكثر من الديانات الراقية تعتبر إلهها بما ظاهره يفيد المشابهة بين الإله والخلق<sup>(١)</sup>.

ونرى أن التشبيه إلحاد فى أسماء الله تعالى وصفاته، والأديان الإلهية بريئة منه، بل تنهى عنه وتحرمه، وذلك واضح فى القرآن الكريم؛ فقد قال تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِمْ سَيُجْزَوْنَ مَا

كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨) والقول بأن التشبيه شعور فطرى تميل إليه الشعوب البدائية أو غيرها غير صحيح، ونقيضه هو الصحيح، فالفطرة الإنسانية تشعر بتوحيد خالقها، ولا يميل الإنسان إلى

التشبيه إلا بعد انحرافه عن فطرته الإنسانية، فقد جاء القرآن الكريم دالاً على ذلك، فقد استثار القرآن الكريم الفطر الأصلية الصافية فى الإنسان لردها إلى صفاتها فى مواضع متعددة، من ذلك :

قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِكُمْ بَرْيَحٌ طَبِيعَةٌ وَقِرْحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أُجِيتْنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أَجْنَهُهُمْ إِذَا هُمْ يَبْتَغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (يونس ٢٢- ٢٣).

وحديث رسول الله ﷺ فى ذلك مشهور، فقد قال ﷺ "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"<sup>(٤٠)</sup>.

والقول بأن الديانات الفطرية أكثر من الديانات الراقية تعبيراً بالتشبيه فى حال إذا كانت موحدة أو معددة لا دليل عليه، والذي يدل أن الشرائع والأديان تنزل من عند الله بالتوحيد، ثم يلحد الناس فيه وينحرفوا عنه إلى غيره.

والرؤية التطورية للأديان موضع نظر، ليس هنا مجاله ولاننكر أن

والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا، ويأكل ويحيا إلى الأبد. (التكوين ٢٢/٣).

ومما جاء فى سفر التكوين وكان جبل سيناء كله يدخن من أجل أن الرب نزل عليه بالنار وصعد دخانه كدخان الأتون، وارتجفت كل الجبل جداً فكان صوت البوق يزداد اشتداداً جداً، وموسى يتكلم والله يجيبه بصوت. ونزل الرب على جبل سيناء إلى رأس الجبل (الخروج ١٨/١٩ - ٢٠). ثم صعد موسى وهارون وناداب وأبيهو وسبعون من شيوخ إسرائيل. ورأوا إله إسرائيل، وتحت رجليه شية صنعه من العقيق الأزرق الشفاف وكذات السماء فى النقاوة. ولكنه لم يمد يده إلى أشراف بنى إسرائيل، فرأوا الله وأكلوا وشربوا (الخروج ٩/٢٤ - ١١).

فتضرع موسى أمام الرب إلهه وقال: لماذا يارب يحمى غضبك على شعبك الذى أخرجته من أرض مصر بقوة عظيمة ويد شديدة.

ولماذا يتكلم المصريون قائلين أخرجهم بخبث ليقتلهم فى الجبال، ويفنيهم عن وجه الأرض، أرجع عن حمو غضبك، واندم على الشر بشعبك اذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك، الذين حلفت لهم بنفسك... فقدم الرب على الشر الذى قال إنه يفعل به شعبه ... (الخروج ١١/٢٢ - ١٤).

اليهود سبقوا فى القول بالتشبيه، فقد سبقتهم بيئات قديمة من البراهمة والبوذية والزرادشتية، وكذلك قدماء المصريين<sup>(١)</sup> لكن الذى ظهر عند المسلمين التصاق التشبيه باليهود: فإن التشبيه فيهم طباع - على حسب تعبير الشهرستاني<sup>(٢)</sup>، وقد التحق بهم النصارى.

وقد ظهر لهم هذا، وفهموه من اليهود من خلال معيشة اليهود بينهم، ولوقوعه فى مصادرهم الدينية المعتمدة عندهم صرفاً صريحاً لا يحتمل التأويل. فذكر أمثله لذلك:

فمما جاء فى سفر التكوين:

وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا (التكوين ٢٦/١).

فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه (التكوين ٢٧/١).

بل الله عالم أنه يوم تأكلان منه تتفتح أعينكما وتكونان كالله عارفين الخير والشر (التكوين ٥/٣).

وسمعا صوت الرب الإله ماشياً فى الجنة عند هبوب ريح النهار فاختم آدم وامرأته من وجه الرب الإله فى وسط شجر الجنة فنادى الرب الإله آدم وقال له: أين أنت؟ فقال: سمعت صوتك فى الجنة فخشيت لأنى عريان فاختمت (التكوين ٨/٣ - ١٠).

وقال الرب الإله هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً الخير والشر،

ويكلم الرب موسى وجهًا لوجه،  
كما يكلم الرجل الرجل صاحبه  
(الخروج ١١/٢٢) - ومما جاء في المزامير:

أحببت لأن الرب يسمع صوتي،  
تضرعاتي، لأنه أمال أذنه إليّ - (المزمور  
١١٦/١-٢).

يارب : لماذا تقف بعيدا، لماذا  
تختفى حتى في أزمنة الضيق . (المزمور  
العاشر ١)

قم يا رب، يا الله ارفع يدك، لا  
تنس المساكين لماذا أهان الشرير الله  
(المزمور العاشر ١٢-١٣).

ومما جاء في مصادر النصارى الدينية:  
في إنجيل يوحنا :

في البدء كان الكلمة، والكلمة  
كان عند الله، وكان الكلمة الله  
(يوحنا ١/١).

والكلمة صار جسداً وحل بيننا -  
يوحنا ١٤/١ على لسان المسيح أنا والأب  
واحد (يوحنا ١٠/٣٠).

لكي تعرفوا وتؤمنوا أن الأب فيّ  
وأنا فيه (يوحنا ١٠/٣٨).

وفي رسالة بولس إلى أهل  
كولوسى : الذى لنا فيه الفداء بدمه  
غفران الخطايا .

الذى هو صورة الله غير المنظور،  
بكر كل خليقة (١٤/١ - ١٥).

وفي أعمال الرسل : وإذا ارتفع  
بيمين الله، وأخذ موعد الروح القدس  
من الأب سكب هذا الذى أنتم الآن  
تبصرونه وتسمونه لأن داود لم يصعد

إلى السموات، وهو نفسه يقول قال  
الرب لربى اجلس عن يمينى (٢٢/٢ - ٢٤).  
مصدر التشبيه في الطوائف الإسلامية:  
يرد بعض المتكلمين وكتاب  
الفرق الإسلامية التشبيه في الطوائف  
الإسلامية إلى مصدر أجنبى هو  
اليهود، ويرون أن اليهود هم الأصل في  
كل أقوال المشبهة التي ظهرت في  
الإسلام، وأن كل من قال قولاً في  
دولة الإسلام بشيء من التشبيه فقد  
نسج على منوالهم وأخذ مقالة من  
مقالهم، الروافض وغيرهم<sup>(١٣)</sup>.

ذكر الشهرستانى في الملل والنحل  
خلال كلامه عن مقال مشبهة  
الحشوية : وزادوا في الأخبار أكاذيب  
وضعوها ونسبوها إلى النبى ﷺ،  
وأكثرها مقتبسة من اليهود فإن  
التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا:  
اشتكت عيناه فنادته الملائكة،  
وبكى على طوفان نوح عليه السلام حتى  
رمدت عيناه، وإن العرش ليئط من  
تحتة كأطيظ الرجل الجديد، وإنه  
ليفضل من كل جانب أربع أصابع<sup>(١٤)</sup>.

ويرده بعض العلماء إلى سبب  
داخلى، وهو وجود مجموعة من الآيات  
والأحاديث توهم التشبيه مرة في الذات  
وأخرى في الصفات .

يقول العلامة ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)  
في المقدمة "هذه أمهات العقائد  
الإيمانية معللة بأدلتها العقلية. وأدلتها

من الكتاب والسنة كثيرة، وعن تلك الأدلة أخذها السلف، وأرشد إليها العلماء وحققها الأئمة، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها، من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام ولنبيين لك تفصيل هذا المجمل، وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، هي سلوب كلها وصريحة في بابها، فوجب الإيمان بها، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها، ثم وردت في القرآن أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات وأخرى في الصفات فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم "أقروها كما جاءت".... وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغلوا في التشبيه، ففريق أشبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك فوقعوا في التجسيم الصريح، ومخالفة آي التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد

وأوضح دلالة وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت وأمثال ذلك وآل قولهم إلى التجسيم<sup>(٤٩)</sup>.

ونرى أن الباحث عن مصدر التشبيه في الطوائف الإسلامية لابد له أن يميز بين فريقين من المشبهة:

الفريق الأول: الطوائف الغالية من الرافضة والأفراد الذين نزعوا نزعة إلحادية، وما تجاسروا به من أقوال تجرعوا بها على الله تعالى، صرحوا فيها بتشبيه الباري تعالى بالمحدثات وتمثيله بالحادثات، دون وجه حق، ودون سند من شرع أو عقل، مقترناً بها دون تناسق أو ارتباط ومخاريق وكفريات كثيرة، أخرجتهم من الإسلام إلى الكفر، وعرضتهم للقتل والتشريد، وعرضت رءوساءهم للقتل صلباً أو حرقاً.

والفريق الثاني: الحشوية من رواة الحديث الذين تمسكوا بالتفسير الحرفي للآيات والأحاديث وحملوها على ظواهرها، وتشددوا في ذلك حتى وقعوا في التشبيه الصرف، على خلاف ما دل عليه الكتاب والسنة من تنزيه الباري تعالى عن كل ما يوهم نقصاً لا يليق به تعالى، وعلى خلاف ما اعتقده السلف الصالح، مع قرنهم ما صرحوا به من تشبيه وتجسيم في حقه تعالى بنفسى التشبيه والتجسيم عنه، جهلاً



تعالى ، وعدم مخالطتهم الفقهاء فوقعوا  
فى التشبيه .

وهؤلاء الحشوية طائفتان :

الطائفة الأولى : المتقدمون منهم ،

مشبهة الحديث الأوائل وفى مقدمتهم

مضر بن محمد بن خالد بن الوليد

وأبو محمد الضبى الأسدى الكوفى

وكهمس بن الحسن وأحمد بن عطاء

الهميمى البصرى ، وقد احتمل هؤلاء

حشواً هائلاً فى أحاديثهم ، فأجازوا

على ربهم الملامسة والمصافحة والمزاورة

وأثبتوا له تعالى الاستواء والوجه

واليدى والجنب والإتيان والمجسء

والفوقية إثباتاً مادياً ، وأجروا لفظ

النصوص الواردة فيها على ما يتعارف

من صفات الأجسام (٤٧) .

وقد كانوا ممن لم يتهذب بالعلم

من أعراب الرواة وبسطاء مواليتهم

فاحتملوا ما يبثه اليهود ويشيعونه بين

المسلمين من أقوال فيها تشبيه البارى

تعالى بخلقه ورووه لآخرين إما بسلامة

باطن أوطيشاً أو عماية عن واجب

الاحتراز فى رواية الحديث .

والطائفة الثانية : طائفة من أهل

الحديث ربطوا أنفسهم تاريخياً باسم

الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ )

وهؤلاء تمسكوا بتزميت بظاهر

النصوص المذكورة ، وتكلموا فى

الأصول بما لا يصح ، وقد ذكر

أبو الفرج بن الجوزى (ت ٥٩٧هـ ) أنه

منهم بما يجب لله تعالى من الصفات

وما يستحيل فى حقه تعالى وما يجوز

فى فعله . وأول هؤلاء الذين ردهم

الحسن البصرى (ت ١٠١هـ ) إلى حشا

الحلقة ؛ فقد روى أنه رضى الله عنه

تعالى كان له مجلس فى البصرة

يلازمه تبلاء أهل العلم وأنه قد حضر

مجلسه يوماً أناس من رعاى الرواة ، ولما

تكلموا بالسقط عنده قال ردوا هؤلاء

إلى حشا الحلقة أى جانبها ، قسموا

الحشوية ، ومنهم أصناف المشبهة

والمجسمة (٤٨) .

الفريق الأول ليس لهم مذهب عقلى

مرتب منظم ، وليست لهم أصول

وقواعد حتى نبحت عن مؤثر لهم فى

أقوالهم ، بل لا تجمعهم فرقة واحدة ،

وإنما أقوالهم متناثرة مع عاميتهم

وجهلهم ، ولكن لما كانت نزعتهم

إلحادية ، يمكن القول بأنهم تلقفوا

أقوال اليهود التى كانت منتشرة معهم

فى بلاد الإسلام واقترفوا التمسك بها

فى جملة كفرياتهم .

أما الفريق الثانى فكذلك ليس

لهم مذهب عقلى منظم ، فلا يحتمل ما

صدر عنهم البحث من مؤثر ، وغاية ما

فى الأمر أنهم أو غلوا فى الإثبات مع

التمسك بالحرفية ، مع جهلهم بأصول

الدين وقواعده وما يجب لله تعالى من

الكمالات وما يستحيل فى حقه تعالى

من النقائص ، وما يجوز فى فعله

انتدب منهم للتصنيف ثلاثة :  
أبو عبد الله حامد (ت ٤٠٣هـ) وصاحبه  
القاضي أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨هـ) وابن  
الزاغوني ت ٥٢٧هـ، وأنهم صنعوا كتباً  
شانوا بها المذهب، وقال رأيته قد  
نزلوا إلى مرتبة العوام ، فحملوا  
الصفات على مقتضى الحسن، فسمعوا  
أن الله تعالى خلق آدم على صورته  
فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على  
الذات، وعينين، وفما ولهوات وأضراسا  
وأضواء لوجهه هي السُّبُحات، ويدين  
وأصابع وكفاً وخنصرًا وإبهامًا،  
وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين، وقالوا  
ما سمعنا بذكر الرأس، وقالوا يجوز أن  
يُمَسَّ وَيُمَسَّ، ويدنى العبد من ذاته،  
وقال بعضهم ويتنفس، ثم يُريحون  
العوام بقولهم لا كما يعقل . وقد أخذوا  
بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها  
بالصفات تسمية مبتدعة ، لا دليل لهم  
في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم  
يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن  
الظواهر إلى المعاني الواجبة لله  
تعالى، ولا إلى إلغاء ما يوجب الظاهر  
من سمات الحدوث، ولم يقنعوا أن  
يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات  
ثم لما أثبتوا صفات ذات قالوا: ألا  
نحملها على توجيه اللغة مثل : يد على  
نعمة، وقدره ومجيئ وإتيان على معنى  
بر ولطف، وساق على شدة، بل قالوا  
نحملها على ظواهرها المتفارقة،

والظاهر هو المعهود من نعوت آدميين  
والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا  
أمكن، ثم يتخرجون من التشبيه  
ويأتون من إضافته إليهم، ويقولون نحن  
أهل السنة، وكلامهم صريح في  
التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام<sup>(١٨)</sup>.  
وقد بقيت آثارهم إلى اليوم مختلطة  
بمذاهب السالمية والبربرارية  
والكرامية.

وعلى ما ذكر لا يمكن ردّ هاتين  
الطائفتين إلى مصدر خارجي هو اليهود  
ولا يمكن القول بأنهم تأثروا باليهودية  
في كلامهم في صفات الله تعالى،  
فهم ليسوا من المتكلمين، واليهودية  
حرفت عن مصادرها الدينية  
الصحيحة، وما يتعلق به اليهود من  
مصادر دينية إنما هو نتاج بشرى كتبوه  
بأيديهم والمسلمون يعرفون ذلك ولا  
يتصور من المسلمين المحدثين أن يأخذوا  
عقيدتهم في صفات الله تعالى عن  
اليهود، أما القول بأن التشبيه عند  
المسلمين يرجع إلى نصوص الكتاب  
والسنة فهو غير صحيح، وسيأتى  
الكلام عنه .

موقف أهل السنة والجماعة من  
التشبيه:

ذهب أهل الحق إلى أن الله سبحانه  
لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه  
شيء منها بوجه من وجوه المشابهة  
والمماثلة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ

السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿الشورى: ١١﴾ فليس  
البارى سبحانه بجوهر ولا جسم ولا  
عرض، ولا فى مكان ولا فى زمان  
قابل للأعراض ولا محل للحوادث<sup>(١١)</sup>.

واهتموا اهتماماً شديداً بإبطال  
التشبيه وإثبات تنزيه البارى تعالى عن  
كل ما يوهم نقصاً لا يليق به تعالى  
بالدلائل العقلية القاطعة والحجج  
والبراهين العقلية الساطعة، فقد أبطلوا  
كونه تعالى جوهرًا أو جسمًا أو  
عرضاً، أو فى مكان أو جهة، أو زمان،  
وتفوا حدوث صفة من صفاته، وقيام  
الحوادث بذاته تعالى بالدلائل العقلية  
القاطعة.

ومن دلائلهم على إبطال التشبيه جملة  
فى كل صورة:

قول التفتازاتى (ت ٧٩١ هـ) فى  
شرح العقائد النسفية: "لا يشبه شئ" أى  
لا يماثله؛ أما إن أريد بالماثلة الاتحاد  
فى الحقيقة فظاهر أنه ليس كذلك  
وأما إن أريد بها كون الشئيين بحيث  
يسد أحدهما مسد الآخر - أى -  
يصلح كل لما يصلح له الآخر؛ فلأن  
شيئاً من الموجودات لا يسد مسده فى  
شئ من الأوصاف، فإن أوصافه من  
العلم والقدرة وغير ذلك أجل وأعلى مما  
فى المخلوقات، بحيث لا مناسبة  
بينهما<sup>(١٢)</sup>. وقال الشهرستانى فى نهاية  
الإقدام: التقدير بالأشكال والصور  
والتغير بالحوادث والغير دليل على

الحدوث، فلو كان البارى سبحانه  
وتعالى متقدراً بقدر متصوراً بصورة  
متناهياً بحد ونهاية مختصاً بجهة متغيراً  
بصفة حادثة فى ذاته لكان محدثاً؛ إذ  
العقل بصريحه يقضى: أن الأقدار فى  
تجويز العقل متساوية، فما من قدر  
وشكل يقدره العقل إلا ويجوز أن  
يكون مخصوصاً بقدر  
آخر، واختصاصه بقدر معين وتميزه  
بجهة ومسافة يستدعى مخصصاً، ومن  
المعلوم الذى لا مرأى فيه أن ذاتاً لم  
تكن موصوفة بصفة ثم صارت  
موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه،  
والتغير دليل الحدوث... وبالجملية:  
فالتغير يستدعى متغيراً خارجاً من ذات  
المغير، والمقدر يستدعى مقدراً<sup>(١٣)</sup>.

وقد حرص الإمام الجوينى (ت  
٤٧٨ هـ) على زعزعة إصرارهم فى  
التشبث بظواهر النصوص، وجرهم إلى  
تسويغ التأويل، فقال فى الإرشاد: ومما  
يجب الاعتناء به معارضه الحشوية  
بآيات يوافقون على تأويلها حتى إذا  
سلكوا مسلك التأويل عورضوا بذلك  
السبيل فيما فيه التنازع، فما  
يعارضون به قوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ  
أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، فإن راموا  
إجراء ذلك على الظاهر حلّوا عقد  
إصرارهم فى حمل الاستواء على  
العرش على الكون عليه، والتزموا

فضائح لا يبيء بها عاقل، وإن حملوا  
قوله: ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا  
هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ﴾

(المجادلة: ٧) على الإحاطة بالخفيات فقد  
تسوغوا التأويل، وهذا القدر في  
ظواهر القرآن كافٍ<sup>(٥٢)</sup>.

وكذلك تصدروا للحجة الوحيدة  
للمشبهة الحشوية وهى التمسك  
بالظواهر السمعية، وأبطلوها، وأشاروا  
إلى السبب الحقيقي لوقوعهم فى  
التشبيه والتجسيم استناداً إلى الظواهر  
السمعية يرى الإمام السنوسى ت ٨٩٥هـ  
أن التمسك فى عقائد الإيمان بمجرد  
ظواهر الكتاب والسنة من غير تفصيل  
بين ما يستحيل ظاهره منها وما لا  
يستحيل أصل من أصول الكفر أو  
البدع، وأنه لا خفاء فى ذلك<sup>(٥٣)</sup>.

وقد ضرب رحمه الله أمثلة لذلك  
فقال: أما الكفر فكأخذ الثوية  
القائلين بألوهية النور والظلمة من قوله  
تعالى ﴿ اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾  
(النور: ٢٥) أن النور أحد الإلهين واسمه  
الله، ولم ينظروا إلى استحالة كون  
النور إلهاً؛ لأنه متغير حادث يوجد  
وينعدم، والإله يستحيل عليه التغير، ...  
وأما البدعة الناشئة عن تقليد مجرد  
ظواهر الكتاب والسنة فكثيرة جداً  
كأخذ المجسمة الجسمية من ظاهر  
قوله تعالى: ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾

(مر: ٧٥) ونحوه، والاختصاص بجهة فوق  
بطريقة التحيز وعمارة الفراغ  
كاختصاص فى الأجسام من قوله  
تعالى: ﴿ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوِي ﴾ (طه: ٥).

وقوله تعالى: ﴿ تَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ  
وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾ (النحل: ٥٠)

وكأخذهم أيضاً الجسمية والجهة  
والانتقال بالحركة والسكون من قوله  
ﷺ "ينزل ربنا إلى السماء الدنيا إذا  
كان الثلث الأخير من الليل"<sup>(٥٤)</sup>

وقد استدل أهل السنة والجماعة  
على بطلان التمسك بمجرد ظواهر  
الكتاب والسنة بدلائل كثيرة منها:

يقول أبو المعين النسفى (٥٠٨هـ)  
وتعلق الخصوم بالدلائل السمعية من  
قوله تعالى ﴿ أَلَرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ  
أَسْتَوِي ﴾ (طه: ٥) وقوله تعالى ﴿ ءَأَمِنْتُمْ  
فِي السَّمَاءِ ﴾ (الملك: ١٦) وقوله تعالى ﴿ وَهُوَ  
الَّذِى فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ

إِلَهُ ﴾ (الزخرف: ٨٤) باطل لأنهم إن  
تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم  
المحال ... والمحال مندفع والشرع لا يرد  
به، نعم إن الآيات كلها معدولة عن  
ظواهرها لئلا يتمكن التناقض  
والتدافع فى كلام الحكيم الخبير،  
فيجب صرف كل آية إلى ما يليق  
بالربوبية ولا يناقض حجة الله تعالى

العقل ولا يعارض قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وهذه الآية محكمة لا تحتل تأويلاً وما تعلق به الخصوم من الآيات متشابهة :لوجوه كثيرة ممكنة الحمل على ظواهرها<sup>(٥٥)</sup>.

وقد رد الإمام السنوسى - رحمه الله - تمسكهم بمجرد ظواهر الكتاب والسنة إلى جهلهم باللغة العربية، فقال رحمه الله : ومن الجهل باللغة العربية أخذ الجسمية وأعضائها فى حقه تبارك وتعالى فى قوله تعالى ﴿يَحْسَرَتُنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦) وقوله تعالى ﴿لَمَّا خَلَقْتُ

يَدَيَّ﴾ (ص: ٧٥) - ونحوهما، ومن عرف اللغة العربية ومارس استعمالات العرب فهم أن الجنب والجانب يستعملان كثيراً بمعنى جهة الحقوق، إذا كثيراً ما يقول الإنسان فرطت فى جنب فلان أو جانبه، ومراده التفريط فى جهة حقوقه، وليس مراده قطعاً البدن ولا أجزاءه، وعليه يخرج قوله تعالى ﴿عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦) أى :فى جهة حقوقه وأوامره ونواهيه .وكذا يعرف من خالط اللغة العربية أن اليد كما تستعمل فى الجارحة المخصوصة تستعمل فى القدرة والنعمة<sup>(٥٦)</sup>.

ولا يخفى أن أخذ التشبيه أو التجسيم من كتاب الله تعالى أو حديث رسول الله ﷺ نشأ عن الجهل باللغة العربية، كما لا يخفى أنه نشأ أيضاً عن الجهل بالأحكام العقلية وما يجب ويستحيل ويجوز فى حقه تعالى، وكذلك الجهل بأسباب النزول وأسباب الحديث، والمحكم والمتشابه وحمل المتشابه على مقتضى المحكم.

يقول الإمام الجوينى : ومما يسأل عنه قوله تعالى ﴿يَحْسَرَتُنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦)، ولا يلتبس معنى هذه الآية إلا على غير غبى؛ إذا لا يتجه فى انتظام الكلام حمل الجنب على تقدير الجارحة مع ذكر قرينة التفريط، فلا وجه إلا حمل الجنب على جهات أمر الله<sup>(٥٧)</sup>. وفى إثبات الصورة لله تعالى تمسك المشبهة بقول الرسول ﷺ: "إن الله خلق آدم على صورته" وقالوا هاء الضمير فى الصورة عائدة إلى الله تعالى، وأن الله تعالى مصور بصورة مثل صورة آدم<sup>(٥٨)</sup>.

قال الأمدى (ت ٦٢١هـ) فى أبعاد الأفكار : ومن عرف سبب ورود الخبر هان على التقصى عنه<sup>(٥٩)</sup>. وهذا صحيح؛ فإن الحديث له سبب أغفله الحشوية؛ فقد روى الإمام مسلم فى صحيحه عن أبى هريرة "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛ فإن الله

خلق آدم على صورته<sup>(١٠)</sup> وعلى ذلك فلا إشكال في الحديث، فإنه لا يوهم تشبيهاً ولا تجسيماً، ولا يتصور منه إضافة الصورة إلى الله تعالى.

وإن قطع الحديث عن سببه - وهذا لا يجوز - فالضمير يعود على أقرب مذكور وهو آدم عليه السلام، وعوده على الله تعالى من أبعد الاحتمالات، وعندئذ يحتمل أن تكون الصورة معنوية، والحديث لا يقطع على كل حال بإضافة الصورة الحسية إلى الله تعالى.

بطلان دعوى دلالة ظواهر الكتاب والسنة على التشبيه :

نقطع بأن نصوص الكتاب والسنة لا تدل على تشبيه ولا تجسيم، بل لا توهم تشبيهاً ولا تجسيماً، فالقرآن الكريم كتاب الله تعالى، وهو على نمط اللسان العربي، وفي الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة، مع الأسلوب الفريد، والنظم العجيب المخالف للمألوف من كلام العرب إلى الحد الذي أعجز العرب وهم في أزهى عصور اللغة عن أن يعارضوه ويأتوا بمثل صورة منه، بالإضافة إلى ما فيه من وجوه إعجاز متعددة ومتنوعة فإنه لا يتصور أن تشوبه شائبة التشبيه أو التجسيم، ولا يتصور أن يترك مجالاً لمناقضة التوحيد وهو القضية الأولى في القرآن الكريم، والقضية الأولى

في الإسلام، وأول دعوة الرسل عليهم السلام، بل أصل القرآن الكريم التوحيد، وقرره في آيات كثيرة في مواضع متعددة بالحجج الواضحة والبراهين الساطعة، وإبطال الشرك، ودحر المشركين.

ويجب شرعاً على كل مسلم اعتقاد صدق القرآن الكريم وكماله، واستحالة النقص والكذب فيه<sup>(١١)</sup>.

وكذلك الأحاديث النبوية، فإنه لا يتصور أن يصدر عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوهم إضافة ما لا يليق إلى الله تعالى وهو من أوتى جوامع الكلم ولا ينطق عن الهوى، وغاية ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما هو كلمات متفرقة صدرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات متباعدة، اعتماداً على قرأتين مختلفتين تفهم السامعين معاني صحيحة لا يتصور في كل لفظ متواتر ورد في الذات والصفات أن يكون قاطعاً في إثبات معنى محال في حق الله تعالى بحيث لا يقبل التأويل، وإن قدر ورود خبر أحاد وهو نص في المحال قطعنا بكذب راويه<sup>(١٢)</sup>.

وغاية ما في النصوص المذكورة أن بعض محامل اللفظ البعيدة الجائزة لغة يوهم نقصاً لا يليق بالباري تعالى إذا قطع سياقه، وذلك حيث إن اللغة العربية تميزت عن كثير من اللغات بدلالة ألفاظها على معاني متعددة، بل

بعض ألفاظها يدل على معانى مضادة .  
وقد اتسع هذا الكتاب وأدرج فيه  
الكثير من النصوص ، وتوفر بعضهم  
على جمع وتقصى هذه النصوص ،  
وصنفوا المصنفات التى استقلت  
بالكلام فيها .

يقول الإمام الغزالي ( ت ٥٠٥ هـ ) فى  
إلجام العوام : ولقد بعد عن التوفيق من  
صنف كتاباً فى جميع الأخبار خاصة ،  
ورسم فى كل عضو باباً ، فقال باب  
فى إثبات الرأس وباب فى اليد إلى غير  
ذلك ، وسماء كتاب الصفات ؛ فإن هذه  
كلمات متفرقة صدرت من رسول  
الله ﷺ فى أوقات متفرقة متباعدة ،  
اعتماداً على قرائن مختلفة تفهم  
السامعين معانى صحيحة ، فإذا ذكرت  
مجموعة على مثال خلق الإنسان صار  
جمع تلك المتفرقات فى السمع دفعة  
واحدة قرينة عظيمة فى التأكيد  
الظاهر وإيهام التشبيه<sup>(١٢)</sup> .

ثم إن بعض محامل اللفظ البعيدة  
التي توهم نقصاً لا يليق بالبارى تعالى لا  
تظهر إلا بقطع اللفظ عن سياقه  
وإضافته إلى الله تعالى .

والواجب شرعاً ألا تقطع ألفاظ  
هذه الباب من نصوصها وسياقها  
وتضاف إلى الله تعالى ؛ فإن ذلك يعد  
تزويراً مغرضاً للنص ، بل يجب أن  
تؤخذ هذه الألفاظ فى إطار النصوص  
المتضمنة لها ، وعلى حسب سياقها ،

يقول الإمام الغزالي فى إلجام العوام :  
فكما لا يجمع بين متفرقه فلا يفرق  
بين مجتمعه فإن كل كلمة سابقة  
على كلمة أو لاحقة لها مؤثرة فى  
تفهم معناه مطلقاً ، ومرجحة لاحتمال  
الضعيف فيه ، فإذا فرقته وفصلت  
سقطت دلالتها<sup>(١٣)</sup> .

ويجب ألا يتصرف فى اللفظ  
باشتقاق ونحوه كالقياس والتفريع ،  
فإنه يوقع فى تفسير الدلالات  
والاحتمالات ، يقول الإمام الغزالي :  
الذى يجب الإمساك عنه : التصرف ،  
ومعناه : أنه إذا ورد قوله تعالى  
﴿ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (الرعد : ٢) فلا  
ينبغي أن يقال مستو ويستوى ؛ لأن  
المعنى يجوز أن يختلف ؛ لأن دلالة قوله  
هو مستو على العرش على الاستقرار  
أظهر من قوله ﴿ رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ  
عَمَلٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾  
(الرعد : ٢) بل هى كقوله ﴿ خَلَقَ لَكُمْ  
مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَى إِلَى  
السَّمَاءِ ﴾ (البقرة : ٢٩) ؛ فإن هذا يدل على  
استواء قد انقضى من إقبال على خلقه  
أو على تدبير المملكة بواسطته ، ففى  
تغيير التصاريف ما يوقع فى تغيير  
الدلالات والاحتمالات ، فليجتنب  
التصريف كما تجتنب الزيادة ؛ فإن  
تحت التصريف الزيادة والنقصان .

وقال ﷺ : الذى يجب الإمساك عنه : القياس والتفريع مثل أن يرد لفظ اليد فلا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مشيراً إلى أن هذا من لوازم اليد ، وإذا ورد الأصبع لم يجر ذكر الأنملة ، كما لا يجوز ذكر اللحم والعظم والعصب ، وإن كانت اليد المشهورة لا تنفك عنه .... وكل ذلك محال وكذب وزيادة ، وقد يتجاسر بعض الحمقى من المشبهة الحشوية : فلذلك ذكرناه (١٥).

ويجب أن تراعى أسباب النزول وأسباب الحديث ، وأن يقدم التفسير القرآنى لهذه النصوص ثم تفسير رسول الله ﷺ ، والمأثور من أقوال صحبه الكرام ، مع الالتزام باللسان العربى ومراعاة الأحكام العقلية.

النصوص الواردة فى الكتاب والسنة ويوهم ظاهر اللفظ فيها معنى لا يليق بالله تعالى :

نذكر بعض ما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة من هذا الباب : قال الله تعالى : ﴿ تَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ

وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝ ﴾ (النحل : ٥٠) وقال

الله تعالى : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا

صَفًّا ۝ ﴾ (النجر : ٢٢) وقال الله تعالى :

﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ۝ ﴾

(الرحمن : ٢٧) وقال لله تعالى : ﴿ يَدُ اللَّهِ

فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۝ ﴾ (الفتح : ١٠٠) وقال الله تعالى :

﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۝ ﴾ (طه : ٥)

وقال رسول الله ﷺ إذا قاتل أحدكما أخاه فليجنب الوجه ، فإن الله خلق آدم على صورته (١٦).

وقال ﷺ : "يتنزل ربنا تبارك وتعالى

كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى

ثلث الليل الآخر (١٧).

"المذاهب المعتبرة فى تفسير النصوص المذكورة :

أولاً : مذهب السلف الصالح : لم يعرف السلف الصالح أنهم تكلموا فى الصفات ، أو فرقوا بين صفة ذات وصفة فعل ، وإنما أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام ، وساقوا الكلام سوقاً واحداً ، وأثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه وتعالى على نفسه مع نفي مماثلة المخلوقين ومشابهة المحدثين ، ولم يتعرض أحد منهم إلى بحث شئ من ذلك الوارد ولا تأويله ، وكانت كلمة الجميع إجراؤها على مواردها .

وقد سار على طريقهم أئمة الدين مثل الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ) وأحمد بن حنبل وسفيان الثورى (ت ١٦١هـ) ونحوهم ، فإنهم لم يتعرضوا للتأويل ولا تهدفوا للتشبيه (١٨).



ثانياً: مذهب بعض السلف والإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ) وكثير من أتباعه وكثير من المحدثين: مذهب الأئمة المذكورين أنها صفات الله تعالى بلا كيف، فقد جاء في الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة "وله يد ووجه، له صفات بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته، بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف" (٣١) وجاء في وصيته لأصحابه حين وفاته "نقر بأن الله سبحانه وتعالى على العرش استوى من غير أن تكون له حاجة إليه واستقرار عليه، وهو الحافظ للعرش وغير العرش" (٣٢). لكنه لم يصرح بطرد هذا التفسير في كل ما ورد من نصوص في هذا الباب، بل فرق بين المتشابهات والظواهر، وطرد هذا الحكم في المتشابهات دون الظواهر، فإنه يفهم مما جاء في الفقه الأبسط له أنه لا يقال غضبه وعقوبته رضاه وثوابه، ولا يؤولان بهما بإرادة غايتهما، لعدم ظهوره في جميع موارد، كما يؤول في الظواهر من الصفات نحو الرحمن والرحيم: لأن الوقف والتفويض إنما ورد في المتشابهات دون الظواهر، وإليه أشار بتخصيص النفي بها (٣٣).

ونحو ذلك جاء عن كثير من أتباعه فقد قال أبو المعين النسفي في

الكلام 'واليد من صفاته الأزلية' (٣٤). وقال الكمال بن الهمام (ت ٦٨١ هـ): "وعلى نحو ما ذكرنا يجري كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالأصبع والقدم واليد، يجب الإيمان به، فإن اليد، وكذا الأصبع وغيره صفة لله تعالى لا بمعنى الجارحة، بل على وجه يليق به هو سبحانه أعلم به" (٣٥).

وجاء في الاعتقاد للبيهقي (ت ٤٥٨ هـ). وأما السمعى فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط كالوجه واليدين والعين، وهذه أيضاً صفات قديمة قائمة بذاته لا يقال فيها إنها هي المسمى ولا غير مسمى ولا يجوز تكيفها، فالوجه له صفة وليس بصورة واليدين له صفتان، وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة.

وطريق إثباتها له صفات ذات، ورود خبر الصادق بها، أوتحت باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين قال "وهذه صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها" (٣٦).

ثالثاً: مذهب الأشاعرة:

مذهب الإمام الأشعري ت ٣٢٤ هـ:

ذهب الإمام الأشعري في أحد قولين إلى أن اليدين صفتان ثبوتيتان زائدتان على ذاته تعالى وباقي صفاته. وكذلك

اختلف جوابه في العينين والوجه، فتارة قال إنهما صفات سمعية كما قال في اليدين، وتارة تأول الوجه بحمله على الوجود، وتأول العين على معنى الإدراك وهو للبصر، وذهب في أحد قولين إلى أن الاستواء صفة زائدة ليست عائدة إلى الصفات، وإن لم نعلمها يقيناً .

فقد روى عنه أنه قال إن الله تعالى فعل في العرش فعلاً سماه استواء كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقاً ونعمة أو غيرها من أفعاله، وأنه لم يكيف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل<sup>(٧٥)</sup> .

والذي دعا الأشعري إلى إن يتجه إلى مذاهب الإثبات أنه وجد أن جماعة من السلف كانوا يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية فلما ترك الأشعري مذهب المعتزلة وأعلن انضمامه إلى أهل السنة مال إلى أن يقول هذه الجماعة من السلف .

وأحد قولي الأشعري المذكور هنا هو بعينه مذهب أهل الحديث، ومذهب عبد الله بن كُلاب (ت ٢٤٥هـ) أو (٢٥٠هـ) الذي يمثل السلف بالنسبة إلى الإمام الأشعري<sup>(٧٦)</sup> فقد نقل عنه الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين أنه قال في الوجه والعين

واليدين إنهما صفات لله تعالى لا هي الله ولا هي غيره، كما قال في العلم والقدرة غير أنه ثبت هذا خبراً<sup>(٧٧)</sup> .

مذهب جمهور الأشاعرة:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أنه بعد نفي المحمل المحال الظاهر من نص الآية أو الحديث وتنزيه الله تعالى عنه ينظر فيما بقى من محامل اللفظ الجائزة لغة وعقلاً وشرعاً، فإن كان معنى واحداً وجب حمل اللفظ عليه، وذلك مثل قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤) فإن المعية بالتحيز والحلول بالمكان مستحيل في حق الباري تعالى لأنها صفة الأجسام، ولم يبق من محامل اللفظ إلا معنى واحد دل عليه السياق، وهو الإحاطة علماً وسمعاً وبصراً، فيتعين حمل اللفظ عليه، وإن ظهر فيه أكثر من معنى فالتوقف والتفويض إلى الله تعالى في المعنى المراد<sup>(٧٨)</sup>، والحكم بأن الآية من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله تعالى، إلا أنهم قرنوا التوقف والتفويض بتجوزيع تعيين محمل من المحامل الجائزة لغة وعقلاً وشرعاً، وقدموا التفويض، وقرنوا التأويل بالمحاذير وشدة الاحتياط .

يصور إمام الحرمين مذهب جمهور الأشاعرة، ويعبر عنه في كتابه الإرشاد، فيقول: وإذا أذيل الظاهر

قطعاً فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول مستقر فى موجب، الشرع او الإعراض عن التأويل حذاراً من موافقة محذور فى الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعرض بعض كتاب الله لرجم الظنون<sup>(٧٩)</sup>.

ومن الواضح من النص المذكور أن الإمام الجوينى -على لسان أهل السنة الأشاعرة يجوز التأويل لكنه يحذر منه، وينبه إلى أنه فى المحذور فى الاعتقاد، ويجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام... إلخ، ويفهم منه أيضاً ترجيح مذهب المقابل وهو التوقف وتفويض المعنى المراد إلى الله تعالى .  
مذهب كبار رجال الأشاعرة:

إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) جرت عادة إمام الحرمين أن يلتزم بأقوال جمهور الأشاعرة ودلائلهم وطريقتهم فى كتابيه الشامل والإرشاد، ويقول ما يراه فى كتب أخرى كالعقيدة النظامية، فهو فى العقيدة النظامية يذهب إلى التفويض ويصرح باعتقاده، ويدعو إلى الامتناع عن التأويل؛ إذ يقول: وذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردّها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة، فالأولى

الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعى القاطع فى ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب الرسول الله ﷺ ورضى عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة،... فلو كان تأويل هذه الآى والظواهر مسوغاً ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بالشريعة، وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على ذى دين أن يعتقد تنزيه البارى عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى<sup>(٨٠)</sup>.

فخر الدين الرازى فى كتابه الأربعين فى أصول الدين قدم قانوناً كلياً لمعالجة هذه القضية فقد قال: فاعلم أن قانوناً كلياً وهو أنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية، فإن صدقناهما معاً لزم الجمع بين النفس والإثبات، وإن كذبناهما معاً لزم رفع النفس والإثبات، وإن صدقنا الظواهر النقلية وكذبنا الشواهد العقلية القطعية لزم الطعن فى الظواهر النقلية أيضاً، لأن الدلائل العقلية أصل للظواهر النقلية، فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضى

الى تكذيب الأصل والفرع معا، فلم يبق إلا أن تصدق الدلائل العقلية ويشغل بتأويل الظواهر النقلية، أو يفوض علمها الى الله تعالى، وعلى التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لا تصح معارضة للقواطع العقلية، فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب<sup>(٨١)</sup>. إلا أنه صرح رحمه الله فى تفسيره الكبير بأن التأويل غير جائز، وادعى عليه الإجماع، مما يفيد أنه يذهب المذهب المقابل وهو مذهب السلف ويعتقد التفويض، فقد فقال فى تفسيره الآية ٧ من سورة آل عمران وأيضا قال الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله فى المكان، فعرفنا أنه ليس مراد الله من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن فى مجازات هذه اللفظة كثرة، فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن فى ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين وهذه حجة

قاطعة فى المسألة والقلب الخالى عن التعصب والجهل يميل إليه، والفطرة الأصلية تشهد بصحته.

رابعاً: مذهب المعتزلة:

المعتزلة أوجبوا تأويل ما ذكره من الآيات والأحاديث ومنعوا حملها على ظاهرها، وذهبوا إلى أن أخبار الآحاد لا تقبل فيما دل الدليل على أنه تعالى لا يشبه الأشياء<sup>(٨٢)</sup>.

والحاصل أن فى المسألة مذهبين معتبرين:

المذهب الأول: القول بالتفويض مع الامتناع عن التأويل.

المذهب الثانى: القول بالتفويض مع تجويز التأويل.

الأول مذهب السلف الصالح، والثانى نحتاج إليه عند الضرورة، وما أشد ضرورات عصرنا.

وحملهما على صفات لا دليل عليه من الشرع. وتأويلات المعتزلة جاءت مختلفة باختلاف أشخاصهم وطوائفهم وتعين آحادها عسير.

أ.د. فتحي أحمد عبد الرازق

## الهوامش :

- (١١) لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادي، المعجم الوسيط /مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مادة شبه.
- (١٢) المقدمة لابن خلدون ٤٢٨/مؤسسة الشعب بالقاهرة .
- (١٣) الفرق بين الفرق للبغدادي ٢٢٥ مكتبة دار التراث بالقاهرة ، شرح ملأ على القاري على للفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة /١٥ مصطفى الحلبي /ط٢/١٩٥٥.
- (١٤) الفرق بين الفرق ٢٢٥، نهاية الإقدام للشهرستاني ١٠٣-١٠٤ صححه الفردجيوم /مكتبة زهران بالقاهرة، أكار الأفكار للامدى ٩٣/٥ تحقيق د. أحمد المهدي /دار الكتب والوثائق /القاهرة ٢٠٠٢.
- (١٥) الفرق بين الفرق ٢٢٥.
- (١٦) مقالات الإسلاميين للإمام الأشعري ٥-٦ تصحيح هلمون ريتز /جمعية المستشرقين الألمانين /١٩٨٠، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٢٦-٢٣٨.
- (١٧) مقالات الإسلاميين ٦-٧، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٣٨-٢٤٢.
- (١٨) المصدر السابق ٢٤٢.
- (١٩) المصدر السابق ٢٤٥-٢٤٦.
- (١٠) مقالات الإسلاميين ٩، الفرق بين الفرق ٢٢٦، ٢٤٤-٢٤٥.
- (١١) المصدر السابق ٢٤٥.
- (١٢) مقالات الإسلاميين ١٠-١٣، الفرق بين الفرق ٢٤٧، ٢٢٦-٢٥٠.
- (١٣) المصدر السابق ٢٢٥، ٢٢٣-٢٣٦.
- (١٤) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين الملقب ١٨ تقديم وتعليق الكوثري / القاهرة ١٩٩١.
- (١٥) الفرق بين الفرق ٢٢٥.
- (١٦) المصدر السابق ٢٢٦.
- (١٧) التنبيه والرد ٢٤.
- (١٨) الفرق بين الفرق ٢٣٧.
- (١٩) مقالات الإسلاميين ٢١، ٢٢٠٧، الفرق بين الفرق ٢٢٧، ٦٥.
- (٢٠) مقالات الإسلاميين ٢١، ٢٠٧، الفرق بين الفرق ٢٢٧، ٦٩.
- (٢١) المصدر السابق ٢٢٧.
- (٢٢) التنبيه والرد ٢٤.
- (٢٣) مقالات الإسلاميين ٦٤.
- (٢٤) في المطبوع : يعانقوه .
- (٢٥) الملل والنحل للشهرستاني ١/١٠٥-١٠٦ تحقيق عبد العزيز الوكيل /مؤسسة الحلبي / القاهرة .
- (٢٦) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام /د. علي سامي النشار ١/٢٨٩ /دار المعارف بالقاهرة /ط٢/١٩٧٧.

- (٢٧) للتنبيه والرد ٥٥ وما بعدها .
- (٢٨) مقالات الإسلاميين ١٥٢ .
- (٢٩) الملل والنحل ١٠٤، ١٤٦، ١٦٢/١ .
- (٣٠) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٨٩/١ .
- (٣١) المصدر السابق ٢٨٩/١ ، ٣٣٤ .
- (٣٢) مقالات الإسلاميين ١٥٢ - ١٥٣ ، ٢٠٩ .
- (٣٣) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ٢١٦-٢١٩ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة / دار الشروق / ط١- ١٩٨٧ .
- (٣٤) الفرق بين الفرق ٢٢٨-٢٢٩ .
- (٣٥) شرح العقيدة الطحاوية / علي بن أبي العز الحنفى ٥٣٨ تحقيق أحمد محمد شاكر / مطبوعات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف / السعودية ١٤١٨ هـ
- (٣٦) الفرق بين الفرق ٢٢٩ .
- (٣٧) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية / د. مصطفى عبد الرزاق ٢٧٩- نقلا عن الخطط المقرية / - الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠٠٧ .
- (٣٨) سنن الدارمي باب من هب الفتيا وكره للتطوع والبدع رقم ١٤٨ .
- (٣٩) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية / د. عرفان عبد الحميد ٢٠٧- نقلا عن بعض الباحثين / دار التربية / بدون بيانات ، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي / د. محمد البهي ٨٣ هـ / دار الكتاب العربي القاهرة ١٩٦٧ .
- (٤٠) رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن أبي هريرة في كتاب القدر الحديث ٢٦٥٨ .
- (٤١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ٨٨ .
- (٤٢) الملل والنحل ١٠٦/١ .
- (٤٣) دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية / د. يحيى هويدى ٦٥/ دار الثقافة للطباعة والنشر / القاهرة / بدون تاريخ .
- (٤٤) الملل والنحل ١٠٦/١ .
- (٤٥) المقدمة لابن خلدون ٤٢٧- ٤٢٨ / مؤسسة دار الشعب / القاهرة .
- (٤٦) مقدمة الكوشى على تبين كذب المفترى لابن عساكر ١١/ دار الكتاب العربي ١٩٧٩ .
- (٤٧) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٢٧٨/١ .
- (٤٨) دفع شبهة التشبيه بأكف التنزيه لأبى الفرج بن الجوزى ٩٧- ١٠١ تحقيق حسن السقا / دار الإمام النووي / عمان / الأردن / ط٣- ١٩٩٢ .
- (٤٩) نياية الإقدام ١٠٣ .
- (٥٠) شرح العقائد النسفية للفتازانى ٣٥ تحقيق د. أحمد حجازى السقا / مكتب للكتابات الأزهرية ١٩٨٨ .
- (٥١) نياية الإقدام ١٠٤ .

- (٥٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الحويني ١٦٠-١٦١ تحقيق . محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد مكتبة الخانجي / القاهرة ١٩٥٠.
- (٥٣) شرح المقدمات في العقائد للإمام محمد بن يوسف السنوسي ١١٧/٢ تحقيق ودراسة أحمد عبد الرزاق / رسالة ماجستير في كلية أصول الدين بالقاهرة .
- (٥٤) المصدر السابق ١١٧/٢-١٢١. والحديث رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن أبي هريرة في كتاب صلاة المسافرين رقم ٧٥٨.
- (٥٥) التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي ١٦٠-١٦٢.
- (٥٦) شرح المقدمات في العقائد ١٢٦/٢-١٢٧.
- (٥٧) الإرشاد ١٥٨-١٥٩.
- (٥٨) أبحاث الأفكار ٤٦٦/١.
- (٥٩) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
- (٦٠) صحيح مسلم . الحديث رقم ٢٦١٢ مكرر ٤.
- (٦١) عقيدة أهل السنة للإمام الغزالي شرح زروق ١٨٣ تحقيق وتعليق د. فتحى أحمد عبد الرزاق / مصر للخدمات العلمية / القاهرة ١٩٩٩.
- (٦٢) شرح الإرشاد لتقى الدين المُنْتَرَح ١٠٨ / ٢ - ١٠٩ تحقيق ودراسة فتحى أحمد عبد الرزاق / رسالة دكتوراة في كلية أصول الدين بالقاهرة.
- (٦٣) إجماع العوام للإمام للغزالي ١٧ / نشرة عطية الكتبي / القاهرة ١٩٣٢.
- (٦٤) المصدر السابق ١٨.
- (٦٥) المصدر السابق ١٥-١٧ .
- (٦٦) سبق تخريجه.
- (٦٧) صحيح البخارى الحديث رقم ٦٣٢١.
- (٦٨) الملل والنحل ٩٣/١.
- (٦٩) الفقه الأكبر للإمام أبى حنيفة بشرح ملاً على القارى ٣٦-٣٧.
- (٧٠) الوصية للإمام أبى حنيفة ٢٩ تحقيق عبد الرحمن محمود حسن / مكتبة الآداب بالقاهرة ١٩٨٨.
- (٧١) إشارات المرام من عبارات الإمام / كمال الدين للبياضى ١٨٧ / مصطفى الحلبى / القاهرة ط ١ / ١٩٤٩.
- (٧٢) بحر الكلام لأبى المعين النسفى ١٩ / القاهرة ١٩٢٢.
- (٧٣) المسالمة في علم الكلام للكمال بن الهمام ١٨ / المحمودية التجارية / القاهرة ط ١ / ١٩٢٩.
- (٧٤) الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة للبيهقى ٢٦-٢٧، ٣٠ / السلام العالمية للطبع والنشر / القاهرة ١٩٨٤.
- (٧٥) الملل والنحل ١ / ١٠١، الأسماء والصفات للبيهقى ١١ ؛ تحقيق عبد الله بن عامر دار الحديث بالقاهرة ٢٠٠٢، شرح الإرشاد ٢٧٨/٢، أبحاث الأفكار ٤٥١/١، ٤٥٣، ٤٥٦، شرح المواقف للجرحانى ١٧٥، ١٧٧.

- (٧٦) الملل والنحل ٩٢/١، فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجاً وتطبيقاً / د. عبد العزيز سيف النصر ١٧٩- ١٨٠ مطبعة الجبلأوى / ١/ ١٩٨٣.
- (٧٧) مقالات الإسلاميين ٥٤٨.
- (٧٨) شرح الإرشاد ١٠٨/٢.
- (٧٩) الإرشاد ٤٢.
- (٨٠) العقيدة النظامية لإمام الحرمين الجويني ٣٢-٣٣/ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٩.
- (٨١) كتاب الأربعين للفخر الرازي ١٦٣/١ - ١٦٤ / الكليات الأزهرية ١٩٨٦.
- (٨٢) المختصر في أصول الدين ٢١٦ - ٢١٩.



## التعطيل

٦ - تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها.

وبعض المحدثين يطلق التعطيل فى تأويل ظواهر الكتاب والسنة بتعيين محمل من المحامل الجائزة لغة وشرعاً، مع نفى المعنى المحال على الله تعالى، خلافاً لما عليه جمهور العلماء<sup>(٣)</sup>.

خطر التعطيل:

التعطيل كله شر وبلاء، وهو اتجاه الحادى، ونزعة خارجة عن التوحيد غرقت فيه شراذم من الدهرية، ومذاهب فلسفية وتيارات فكرية أو جاهلية قبل الإسلام، وتلبست به أو ألزمت إياه طوائف وفرق إسلامية أو خارجة عن الإسلام. وأصنافه كلها تتداخل وتتلازم وتنتهى إلى التعطيل المحض للذات، فهو وثيق الصلة بالكفر والشرك، ويشارك جنس النفاق والردة والزندقة، ويتداخل مع التشبيه والتمثيل.

قال الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) فى (منهاج السنة النبوية): وقول القدرية يتضمن الإشراك والتعطيل، فإنه يتضمن إخراج بعض الحوادث عن أن يكون لها فاعل، ويتضمن إثبات فاعل مستقل غير الله، وهاتان شعبتان من شعب الكفر، فإن أصل كل كفر التعطيل والشرك، وبيان ذلك: أنهم يقولون: إن الإنسان صار مريداً فاعلاً

التعطيل فى اللغة: التفريغ والإخلاء وترك الشئ ضياعاً، وفقدان الزينة والشغل، غطيت المرأة عَطَلاً وعَطُولا وتَعَطَّلت فهى عَاطِل وعَاطِل: إذا لم يكن عليها حُلَى، ولم تلبس الزينة، وخلا عنقها من القلائد.

والأعطال - جمع عَطُل - من الخيل والإبل: التى لا قلائد عليها، ومن الرجال: من لا سلاح لهم.

وفى القرآن الكريم: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾ (الحج ٤٥)، والبئر المعطلة: التى لا يستقى منها ولا ينتفع بمائها، وقيل: بئر معطلة لبيود أهلها<sup>(٤)</sup>.

وفى الاصطلاح: جعل العالم فارغاً عن صانع ألقنه وزينه، ومحدث أحدثه، أو إنكار الصانع، أو نفى أسمائه تعالى أو صفاته، أو نفيها عنه تعالى فى الأزل<sup>(٥)</sup>.

وعليه: فإن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى:

- ١ - تعطيل الصنع عن الصانع.
- ٢ - تعطيل الصانع عن الصنع.
- ٣ - تعطيل البارى تعالى عن صفاته الأزلية الذاتية القائمة بذاته تعالى.
- ٤ - تعطيل البارى تعالى عن الصفات أو الأسماء أزلاً.
- ٥ - إنكار الخالق أو البعث أو إرسال الرسل.

بإرادته بعد أن لم يكن كذلك بدون محدث أحدث ذلك، فإنه لم يكن مريدًا للفعل ولا فاعلاً له، وهذا الأمر حادث بعد أن لم يكن، وهو عندهم حادث بلا إحداث أحد وهذا أصل التعطيل، فمن جوز أن يحدث حادث بلا إحداث أحد، وأن يترجح وجود الممكن على عدمه بلا مرجح، وأن يتخصص أحد المتماثلين بلا مخصص كان هذا تعطيلًا لجنس الحوادث والممكنات أن يكون لها فاعل، والله فاعلها بلا شك، فهو تعطيل لله أن يكون خالقًا لمخلوقاته، وأما الشرك: فلأنهم يقولون: العبد مستقل بإحداث هذا الفعل من غير أن يكون الله جعله محدثًا له ..... وهذان المحذوران التعطيل والإشراك في الربوبية لازمان لكل من أثبت فاعلاً مستقلاً غير الله كالفلاسفة الذين يقولون: إن الفلك يتحرك حركة اختيارية بسببها تحدث الحوادث<sup>(٤)</sup>.

ويقول: وأصل الشرك إما تعطيل مثل تعطيل فرعون موسى والذي حاج إبراهيم في ربه والدجال مسيح الضلال خصم مسيح الهدى عيسى ابن مريم عليه السلام، وأما الإشراك، وهو كثير في الأمم أكثر من التعطيل، وأهله خصوم جمهور الأنبياء، وفي خصوم إبراهيم ومحمد ﷺ معطلة ومُشركة، لكن التعطيل المحض للذات قليل، وأما الكثير فهو تعطيل

صفات الكمال، وهو مستلزم لتعطيل الذات<sup>(٥)</sup>.

ويقول في (الفتاوى الحموية الكبرى): وكل واحد من فريقى التعطيل والتمثيل فهو جامع بين التعطيل والتمثيل، أما المعطلون فإنهم لم يفهموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات، فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل، مثلوا أولاً وعطلوا آخرًا، وهذا تشبيه وتمثيل منهم للمفهوم من أسمائه وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة بالله سبحانه وتعالى<sup>(٦)</sup>.

ويقول محمد على التهانوي (المتوفى في القرن الثاني عشر الهجري) في (كشاف اصطلاحات الفنون): إن الكافر إن أظهر الإيمان فهو المنافق، وإن أظهر كفره بعد الإيمان فهو المرتد، وإن قال بالشريك في الألوهية فهو المشرك، .... وإن ذهب إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه فهو الدهري، وإن كان لا يثبت الباري تعالى فهو المعطل، وإن كان مع اعترافه بنبوة النبي ﷺ ينطق بعقائد هي كفر بالاتفاق فهو الزنديق<sup>(٧)</sup>.

أصناف التعطيل:

تعطيل الصنع عن الصانع:

يقول الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ): أما

تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فليست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة، إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا: العالم كان في الأزل أجزاء مبعثرة تتحرك على غير استقامة، واصطكت اتفاقاً، فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار وكبرت الأدوار، وحدثت المركبات، ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع، لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل<sup>(٨)</sup>.

والإمام الشهرستاني أفرد هذا الصنف من التعطيل مستقلاً، ومن الواضح أنه يلزم تعطيل الصانع عن الصنع، ويلزم جحد الصانع وإنكاره، بل إن أصناف التعطيل كلها متلازمة ومتداخلة.

وسواء كان هذا الصنف من التعطيل صادراً عن شرذمة قليلة أو كثيرة من الدهرية أو غيرهم؛ أو نزع إليه بعض قدماء فلاسفة اليونان أو غيرهم، فإنه قد استظلت به بعض الفلاسفات المادية الحديثة بهذه الصورة أو تحت اسم المصادفة أو الاحتمال.

إبطال القول بتعطيل الصانع عن الصانع:

يرى العلماء أن تعطيل الصانع عن الصانع يتنافى مع الفطر الإنسانية

السليمة، وتأباه العقول الصحيحة، فإن القلوب مفطورة على الإقرار بربوبية البارئ تعالى أعظم من كونها مفطورة على الإقرار بغيره من الموجودات؛ يقول الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): «وأول ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طريق الاعتبار ما أرشد إليه القرآن، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان، وقد قال تعالى: ﴿لَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۝ وَلِجِبَالٍ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْتُمْ أَزْوَاجًا﴾ (النبا: ٦-٧)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَبَيَّنَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤)، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ (الأنعام: ١٠١) «أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩)، فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر

٦-٧، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَبَيَّنَ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٦٤)، وقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ (الأنعام: ١٠١) «أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩)، فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل إذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات، وأدار نظره على عجائب خلق الله في الأرض والسموات، وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر

العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى  
عن صانع يدبره وفاعل يحكمه  
ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد  
بكونها مقهورة تحت تسخير،  
ومصرفة بمقتضى تدبيره، ولذلك قال  
تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠) ولهذا بعث الأنبياء

- صلوات الله عليهم - لدعوة الخلق إلى  
التوحيد ليقولوا "لا إله إلا الله" وما  
أمروا أن يقولوا: لنا إله وللعالم إله،  
فإن ذلك كان مجبولاً في فطرة  
عقولهم من مبدأ نشوئهم وفي عنفوان  
شبابهم، ولذلك قال عز وجل: ﴿وَلَيْنَ  
سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزمر: ٢٨)، وقال تعالى:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ  
الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ  
ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠).

فإذا في فطرة الإنسان وشواهد  
القرآن ما يغنى عن إقامة البرهان،  
ولكنا على سبيل الاستظهار والاقتداء  
بالعلماء النظار نقول: من بدائه العقول  
أن الحادث لا يستغنى في حدوثه عن  
سبب يحدثه، والعالم حادث، فإذا لا  
يستغنى في حدوثه عن سبب<sup>(٩)</sup>.

ويرى الشهرستاني أن هذا الصنف  
من التعطيل ليس من النظريات التي

يقام عليها البرهان، وأنه خلاف الفطر  
الإنسانية السليمة، حيث يقول: فإن  
الفطر السليمة الإنسانية شهدت  
بضرورة فطرتها، وبديهة فكرتها على  
صانع حكيم عالم قدير: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ  
فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم: ١٠)،

﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف: ٩) وإن  
هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال  
السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في  
حال الضراء: ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ  
الدِّينَ﴾ (يونس: ٢٢).

﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ  
تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ﴾ (الإسراء: ٦٧)، ولهذا لم  
يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع،  
وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفى  
الشريك: "أمرت أن أقاتل الناس حتى  
يقولوا: لا إله إلا الله"<sup>(١٠)</sup> ولهذا جعل  
محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في  
التوحيد ﴿ذَٰلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ  
كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكَ بِهِ تُؤْمِنُوا﴾ (غافر: ١٢)،

﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ  
الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ (الزمر: ٤٥)،  
﴿وَإِذَا ذُكِّرَتْ بِرَبِّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ  
وَلَوْ أَنَّ عَلَىٰ أَهْلِ الْبَرِّهِمْ نُفُوراً﴾ (الإسراء: ٤٦)<sup>(١١)</sup>.  
والحق: أن القول بالمصادفة وتعطيل

الصنع عن الصانع لغو مثير، وسخف  
فى التفكير، واستهانة بالعقول،  
وحماقة لا يليق أن تصدر من إنسان  
عاقل أيًا كان، بل هى نوع من التجهيل  
يلجأ إليه الجاهل بالأسباب المتكاسل  
عن البحث عنها، وهو يتنافى مع العلم  
الذى يقوم منهجه على البحث عن  
الأسباب لا على التجهيل بها، ويتنافى  
مع حقائق الفكر وبقينياته،  
فاليقينيات الرياضية والبحوث العلمية  
تثبت استحالة وجود نظام الكون  
البديع مصادفة دون خطة مدبر عليم  
حكيم قدير مختار .

وكذلك من وجهة نظر المذهب  
العقلى الذى يؤمن أصحابه بمبدأ  
السببية بوصفه مبدأً عقلياً قبلياً،  
فالمصادفة - بمعنى وجود شئ بدون  
سبب إطلاقاً - مستحيلة عندهم ؛ لأنها  
تتعارض مع مبدأ السببية فمن الطبيعى  
لكل من يؤمن بمبدأ السببية أن  
يرفض المصادفة المطلقة<sup>(١٣)</sup>.

وبالجملة: لا دافع يدفع الى القول  
بالمصادفة وتعطيل الصنع عن الصانع  
من العقل أو القلب، فإنه لا دليل عليه،  
بل ولا يتصور قيام دليل عقلى صحيح  
يدل عليه ؛ لأنه ليس من النظريات التى  
يقام عليها البرهان، أو تدفع بالحجج  
والبراهين العقلية، إلا أن يكون الدافع  
إليه الكراهية المحضة للصانع عز  
وجل، والكفر بالله تعالى .

وإثبات الصانع القادر الحكيم هو

الذى يميل إليه كل ذى عقل صحيح  
وقلب سليم، وهو مركزوز فى فطر  
الناس جميعاً، ويقرره ويثبت العلم به ما  
لا يحصى من الدلائل القاطعة والحجج  
الباهرة والبراهين الساطعة المتعددة  
والمتنوعة، والمختلفة المنطلقات من  
الأصول والمذاهب العقلية والشرعية .

برهان الحدوث :

تعطيل الصانع عن الصنع : القائلون  
بتعطيل الصانع عن الصنع هم الدهرية  
القائلون بقدم العالم، والحكم بقدم  
العالم فى الأزل تعطيل للصانع عن  
الصنع<sup>(١٣)</sup>.

قال عنهم البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) :  
الدهرية المعروفة بالأزلية لدعواها أن  
العالم كان فى الأزل على هذه الصورة  
فى أفلاكه وكواكبه وسائر  
أركانه، وأن الحيوانات متناصلة كما  
هى الآن كذلك<sup>(١٤)</sup>.

فالبغدادى والشهرستانى يشيران إلى  
الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم العالم  
مع قولهم بالصانع .

وقد كان مصطلح الدهرية مقصوراً  
على نفاة الألوهية - وهو أصل مذهبهم -  
الذين يقرون بالمحسوس وينكرون  
المعقول وذلك حتى منتصف القرن  
الثالث الهجرى، وهم الذين يسمون  
بالدهرية الطبيعية، وهم القائلون: لا  
دين، ولا رب، ولا رسول، ولا كتاب،  
ولا معاد، ولا جزاء بخير ولا بشر، ولا  
ابتداء لشيء ولا انقضاء له، ولا حدوث

ولا عطب، وإنما حدوث ما سمي حادثاً:  
تركبه بعد الافتراق، وعطبه: تفرقه  
بعد الاجتماع .

وقد سموا بذلك لزعمهم أن الإنسان  
لم يزل ولن يزول، وأن الدهر دائم لا  
أول له ولا آخر<sup>(١٥)</sup>.

وهم - والله أعلم - من الذين يشير  
إليهم قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا  
حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا  
إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ  
إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (الباقية: ٢٤).

وقد قال عنهم القفطي (ت ٦٤٦ هـ)  
في كتابه ( إخبار العلماء بأخبار  
الحكماء: فأما الدهريون فهم فرقة  
قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم،  
وقالوا بزعمهم: إن العالم لم يزل  
موجوداً على ما هو عليه بنفسه، لم  
يكن له صانع، صنعه، ولا مختار  
اختاره، وأن الحركة الدورية لا أول  
لها، وأن الإنسان من نطفة، والنطفة  
من إنسان، والنبت من حبة، والحبة من  
نبت<sup>(١٦)</sup>.

وأرجع أصل هؤلاء الى ثاليس الملطي  
الحكيم المشهور - صاحب فيثاغورس ..  
حيث قال في موضع: وأشهر حكماء  
هذه الفرقة ثاليس الملطي، وهو أقدم  
من علم بهذه المقالة .

وقال: في موضع آخر: وهو أول من  
قال: إن الوجود لا موجد له<sup>(١٧)</sup>.

ثم اتسع مصطلح الدهرية شيئاً  
فشيئاً، ولم يعد مقصوراً على القائلين  
بنفى الصانع، ففي القرن الرابع  
الهجري سماهم صاحب كتاب ( البدء  
والتاريخ) بالمعطلة . وأصل التعطيل  
إنكار الخالق والرسول والشواب  
والعقاب - فقد قال: ذكر المعطلة:  
ولهم أسماء أخرى، يقال لهم: الملاحدة  
والدهرية والزنادقة والمهملة، وهم أقل  
الناس عدداً وأضلهم رأياً، وأشهرهم  
حالاً وأوضعهم منزلة، يقولون بقدوم  
أعيان العالم والأجسام، وتولد النبات  
والحيوان من الطبائع باختلاف الأزمنة،  
ورجوعها إلى أصولها، ولا صانع لها،  
ولا خالق ولا مدبر<sup>(١٨)</sup>.

وفى (رسائل إخوان الصفا) - فى  
الرسالة الثانية والأربعين - سموها  
بالدهرية الأزلية والمحدثّة المعطلة،  
ونسبوا إليهم أنهم قالوا: لكل مصنوع  
أربع علل: علة هيولانية وعلة صورية  
وعلة فاعلية وعلة تمامية، ولما فكروا  
فى العالم وصنعتة طلبوا له هذه العلل  
الأربع، لكنهم لم يعرفوها، فدعاهم  
جهلهم إلى القول بقدوم العالم وأزليته،  
وأنكروا العلة الفاعلة<sup>(١٩)</sup>.

وظل مصطلح الدهرية يتسع حتى  
شمل كل من قال بالقدم من مؤلّين  
ومنكرين على السواء  
وبالجملة فالدهرية فى الفكر  
الإسلامى تطلق فى طائفتين:  
١ - منكرى الصانع الحسينيين،  
القائلين: كل حادث يحدث من نفسه

من غير صانع، وهم الدهرية الطبيعية.  
٢ - منكري حدوث العالم وإن  
قالوا بالصانع، وهم الفلاسفة الدهرية.  
وكلا الطائفتين دهرية معطلة،  
الأولى عطلت الصنع عن الصانع،  
والثانية عطلت الصانع عن الصنع.

ويعبر الشهرستاني عن صنفي  
الدهرية بقوله: فمن معطل بطل لا يرد  
عليه فكره براد، ولا يهديه عقله  
ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده فكره  
وذهنه إلى معاد، قد أُلِفَ المحسوس  
وركن إليه وظن أنه لا عالم سوى ما  
هو فيه من مطعم شهى ومنظر بهى،  
ولا عالم وراء هذا المحسوس، وهؤلاء  
هم الطبيعيون الدهريون، ولا يثبتون  
معقولاً... ومنهم من يقول بالمحسوس  
والمعقول ولا يقول بحدود وأحكام؛  
وهم الفلاسفة الدهرية<sup>(٢٠)</sup>.

إبطال القول بتعطيل الصانع عن  
الصنع:

أبطل الشهرستاني تعطيلهم بأن  
الإيجاد تحقق، وأبطل تعليلهم قائلًا:  
علتكم وجود العالم بوجوده، وسميتم  
معبودكم علة ومبدأ وموجبًا، وذلك  
يؤدي إلى أمرين محالين:

أحدهما: بثبوت المناسبة بين العلة  
والمعلول ...

والثاني: أن العلة توجب معلولها  
لذاتها ... وهذا من الإلزامات المفحمة  
التي لا جواب عنها.<sup>(٢١)</sup>

وتوضيح ذلك: أن الموجب بالذات لا

يخصص مثلاً عن مثل، إذ الأحياء  
والجهات والأقدار والأشكال وسائر  
الصفات بالنسبة إليه واحدة، وهى فى  
ذواتها متماثلة، إذ لا طريق لنا إلى  
إثبات الصانع إلا بهذه الأفعال، وقد  
ظهر فيها آثار الاختيار لتخصيصها  
ببعض الجائزات دون البعض، فعلمنا  
قطعاً ويقيناً أن الصانع ليس ذاتاً  
موجباً، بل موجدًا عالمًا قادرًا.

ثم إن القول بوجود الشئ بإيجاد  
موجده صواب من حيث اللفظ والمعنى  
بخلاف القول بوجوب الشئ بإيجاب  
الموجب، وذلك أن الممكن معناه أنه  
جائز وجوده وجائز عدمه، لا جائز  
وجوبه وجائز امتناعه، وإنما استفاد من  
المرجح وجوده لا وجوبه، نعم: لما وُجد  
عَرَضَ له الوجوب عند ملاحظة  
السبب، لا أن السبب أفاده الوجوب  
حتى يقال وجب بإيجابه ثم عرض له  
الوجوب، بل أفاده الوجود، فصح أن  
يقال وجد بإيجاده، وعرض له الوجوب  
فانتسب إليه وجوده، إذ كان ممكن  
الوجود لا ممكن الوجوب: (٢٢)

أما ثبوت المناسبة بين العلة والمعلول،  
فالبارى تعالى يتقدس عن جميع  
المناسبات والتعلق والاتصال.

فعلى القول بالموجب بالذات، فإنه  
لا بد من مناسبة الموجب بوجه من وجوه  
المناسبة، وما لم يناسب الموجب بالذات  
الموجب لم يحصل الموجب، وذلك أنا إذا  
تصورنا ذاتين أو أمرين معلومين لا

اتصال لأحدهما بالآخر، ولا مناسبة بينهما، ولا تعلق، ولا إشعار، بل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصيته، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الثانى، وواجب الوجود لذاته يتعالى ويتقدس عن جميع وجوه المناسبات والتعلق والاتصال، وإيجاب الذات غير معقول أصلاً بعد رفع النسب والعلائق<sup>(٢٣)</sup>

تعطيل البارى تعالى عن الصفات والأسماء أزلاً وأبداً:

هذا الصنف من التعطيل - على حسب تعبير الشهر ستانى - لم يصر إليه صائر إلا شذمة من قدماء الحكماء، قالوا: إن المبدع الأول آنية أزلية، وهو قبل الإبداع عديم الاسم، فلسنا ندرك له اسماً فى نحو ذاته، وإنما أسمائه من نحو آثاره وأفاعيله، وأبدع الذى أبدع ولا صورة له عنده فى الذات - أى - لا علم ولا معلوم، وإنما العلم والمعلوم فى المعلول الأول الذى هو العنصر، فهم المعطلة حقاً، ونقل عن بعض الحكماء أنهم قالوا: هو هو، ولا نقول: موجود ولا معدوم، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولا مريد ولا كاره، ولا متكلم ولا ساكت، وكذلك سائر الأسماء والصفات، وينسب هذا المذهب إلى الغالية من الشيعة والباطنية<sup>(٢٤)</sup>.

بطلان تعطيل البارى تعالى عن الصفات والأسماء أزلاً وأبداً:

يقال لهم: إن من أثبت الصانع لا بد له من عبارة عنه وذكر اسم له. ويقال لهم: إن الاشتراك فى الأسمى لا يوجب الاشتراك فى المعانى<sup>(٢٥)</sup>. تعطيل البارى تعالى عن صفاته الذاتية الأزلية:

قال الشهر ستانى: أما تعطيل البارى سبحانه عن الصفات الذاتية والمعنوية، وعن الأسماء والأحكام كذلك فذلك مذهب الإلهيين من الفلاسفة، فإنهم قالوا: واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه، فلا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيتصور منها واجب الوجود، لا أجزاء كمية ولا أجزاء حد، سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر... لأن ما هذا صفته فذات كل واحد منه ليس ذات الآخر، ولا ذات المجتمع، وإنما تعينه واجب بالذات، فليس يقتضى معنى آخر سوى وجوده، وإن وصف بصفة فليس يقتضى ذلك معنى غير ذاته واعتباراً ووجهاً غير وجوده، بل الصفات كلها إما إضافية كقولنا مبدأ العالم وعلة العقل كما تقولون: خالق ورازق، وإما سلبية كقولنا: واحد - أى ليس بمتكثر، وعقل - أى مجرد عن المادة، وقد يكون تركيبه من إضافة وسلب كقولنا: حكيم مريد<sup>(٢٦)</sup>.

وقد أظهر المعتزلة معنى ما ذهب إليه بعض الفلاسفة الإلهيين، يقول الإمام الأشعرى فى (مقالات الإسلاميين):



الحمد لله الذى بصرنا خطأ المخطئين ... الذين نفوا صفات رب العالمين، وقالوا: إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عز له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا فى سائر صفات الله عز وجل التى يوصف بها لنفسه، وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل، ليس بعالم ولا قادر ولا حى ولا سميع ولا بصير ولا قديم.

وقد أجمع المعتزلة على نفي الصفات القديمة أصلاً، وقالوا: ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية، بل الله تعالى عالم بذاته، قادر بذاته، حى بذاته لا يعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة، ولم يثبتوا سوى الكلام، وجعلوه فعلاً لله تعالى؛ بناءً على حصرهم الكلام فى الحروف والأصوات، فمعنى كونه تعالى متكلماً عندهم أنه فاعل للكلام خالق له فى محل، وأثبت معتزلة البصرة الإرادة، إلا إنهم جعلوها صفة حادثة قائمة بنفسها لا فى محل<sup>(٢٧)</sup>، واحتجوا بامتناع تعليل الواجب، لأنه يستقل بوجوبه عن مقتضى يقتضيه بخلاف الممكن، وتعليل صفاته تعالى بصفات المعانى يلزم عليه جوازها وافتقارها إلى عللها، وذلك

يستلزم حدوثها، واتصافه تعالى بالحوادث مستحيل<sup>(٢٨)</sup>.

وقالوا: الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته تعالى، فلو شاركت الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته فى الألوهية، فيتعدد القدماء، وذلك من حيث إن المشاركة فى الأخص توجب المشاركة فى الأعم، فيلزم أن تشاركه تعالى فى سائر صفات الألوهية، ولكثر القدماء، والإجماع على أن القديم واحد<sup>(٢٩)</sup>.

الرد على الإلهيين من الفلاسفة:  
ألزم الشهرستاني الفلاسفة الزامين لا يمكنهم الانفصال عنهما:

الأول: أنهم أطلقوا لفظ الوجود على الواجب بذاته وعلى الواجب لغيره شمولاً وعموماً على سبيل الاشتراك، ثم خصصوا أحد الوجودين بالوجوب والثانى بالجواز، ومن المعلوم أن الوجوب لم يدخل فى معنى الوجود حتى يتصور الوجود، فهذا إذن معنى آخر وراء الوجود، والمعنيان إن اتحدا فى الخارج من الذهن فقد تمايزا فى العقل مثل العرضية واللونية، وأشار إلى أنه لا يعنيه فى الانفصال عن الإلزام أن يقولوا إطلاق لفظ الوجوب على الواجب بذاته والجائز لذاته بالتشكيك - أى هو فى أحدهما أولى وأول، وفى الثانى لا أولى ولا أول، إذ الأول والأولى فصل آخر تميز به أحد

الوجوديين عن الثانى، وذلك يؤكد الإلزام ولا يدفعه .

والثانى: أنهم يقولون بكونه تعالى مبدأ وعلة، وعاقلاً ومعقولاً، واعتبار كونه واجب الوجود لذاته لا يفيد اعتبار كونه مبدأ وعلة، واعتبار كونه مبدأ وعلة لا يفيد اعتبار كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً، فإن ساغ لهم الحكم بتكثير الاعتبارات ساغ للمتكلم إثبات الصفات، وتعطيل البارى تعالى عن الصفات تعطيل له عن الاعتبارات (٢٠).

#### الرد على المعتزلة:

دعواهم منع تعليل الواجب:

يقال لهم: هذه الدعوى لا دليل عليها، ويقال لهم: هم تتكرون على من يقول: إن الحكم الواجب يتعلق بموجب واجب؟ والحكم الجائز يتعلق بعلة جائزة؟

ويقال لهم: قد عولتم فيما يعلل على الجواز، وقضيتهم بأن الحكم إنما يعلل بجوازه، ثم عكستم الجواز وزعمتم أن الواجب لا يعلل، وما ذكرتموه يبطل فى الطرد والعكس، ففيه إلزام عكس الدليل وإبطال عكس العلة وهذا عكس ما يجب<sup>(٢١)</sup>، فأما تعليل الجائز فباطل بالوجود، فإنه جائز للحوادث، وهو غير معلل<sup>(٢٢)</sup>.

فيبطل عليهم بأشياء:

١ - منها: قد أورد الإمام الجوينى هذا الكلام إلزاماً للمعتزلة على

أصولهم، وحقق الإلزام بأصلين من أصولهم:

الأصل الأول: أنهم قالوا: الحادث غير مقدور فى حال حدوثه، وإنما تتعلق القدرة به قبل الحدوث، فإن قالوا: باستغنائه عن الفاعل فى حال الحدوث فيلزمهم القول باستغنائه عن العلة. والأصل الثانى: أنهم أثبتوا صفات سموها تابعة للحدوث، وزعموا أنها لا تقع بالقدرة لوجوبها، وليست واجبة باعتبار معقوليتها، بل باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود، فيلزمهم هذا فى كل ما وجب فى حاله باعتبار الغير.

٢ - ومنها: أنهم طردوا الشرط شاهداً وغائباً، وحكموا بأن كون العالم عالماً مشروطاً بكونه حياً، ثم قضوا بذلك فى كون البارى تعالى عالماً قادراً، فإذا لم يفصلوا بين الواجب والجائز فى حكم الشرط لم يسغ لهم الفصل فى حكم العلة، فدل مجموع ذلك على أن الوجوب لا ينافى التعليل<sup>(٢٣)</sup>.

وقد أجاب الإمام السنوسى (ت ٨٩٥ هـ) بقوله: إن تعليل الأحكام المعنوية بالمعنى لا يلزم منه جوازها ولا حدوثها، لأن معنى تعليلها بها أنها ملازمة لها، لا يمكن ثبوتها بدونها، وكلاهما قديم واجب، وليس معناه أن صفات المعانى أثرت فى ثبوت الصفات المعنوية وأفادتهما الثبوت والحصول، وإذا كان التعليل بمعنى التلازم فلا

يدل على جواز ولا حدوث ؛ إذ كما يتلزم جائزان في الشاهد يتلزم واجبان في الغائب، ولا يقدح ذلك في وجوبهما، وذلك كما تقول: كونه تعالى قادراً ملازم لكونه تعالى مريداً، وهما ملازمان لكونه تعالى عالماً، وإنما أطلقوا على صفات المعاني العلل دون المعنوية ؛ لأن صفات المعاني صفات وجودية، تتميز وتعقل على حيالها، والصفات المعنوية ثبوتية لا تعقل على حالها، وإنما تعقل بصفات المعاني، فلما كانت تابعة لها في التعقل أطلقوا على ما كان أصلاً في التعقل علة، وعلى ما كان تابعاً له في التعقل معلولاً<sup>(٣٤)</sup>.

#### جهم والتعطيل:

التصق جهم في الفكر الإسلامي بالتعطيل واشتهر به ؛ فهو أشهر من أظهر نفى الصفات والتعطيل، حتى إذا ذكر جهم يتبادر إلى الذهن التعطيل، وإذا ذكر التعطيل ذكر جهم، والتعطيل كالتشبيه كلاهما بدعة سيئة ورأى خبيث، وقد نسب إلى الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ) أنه قال: أتانا من الشرق رأيان خبيثان، جهم معطل ومقاتل مشبه، أفرط جهم في نفى التشبيه حتى قال: إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه<sup>(٣٥)</sup>.

وقد وافق جهم المعتزلة في نفى الصفات الأزلية وزاد عليهم تعطيلاً

فقال: لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه، فنفي كونه تعالى حياً عالماً، وأثبت كونه تعالى قادراً فاعلاً خالقاً ؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق، وأنكر أن يسمى الله تعالى شيئاً، قال: الشيء هو المحدث، والله تعالى مشيئ الأشياء. بل أنكر الأسماء حقيقة، فكان أدخل في التعطيل من المعتزلة.

وقد أضاف إلى التعطيل كفرات كثيرة، منها: إثباته علوماً حادثة للبارئ تعالى بعدد المعلومات التي تجددت، وكلها لا في محل. وقال: علم الله أحدثه الله فعلم به، وأنه غير الله. وقال: لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه. ومنها قوله: بخلق القرآن، ومنها قوله: بالجبر الخالص. ونفى قدرة العبد وإرادته واختياره، فقال: يخلق الله تعالى الأفعال في العبد حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات. ومنها قوله: بانقطاع حركات أهل الجنة والنار، وفناء الجنة والنار بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها. ومنها إنكاره الصراط والميزان والحفظة والكتابة وعذاب القبر ونعيمه ومساءلة منكر ونكير والرؤية والشفاعة<sup>(٣٦)</sup>.

وقد كفره العلماء بهذه الأقوال، قال البغدادى في (الفرق بين الفرق):

وأكفره أصحابنا في جميع ضلالاته،  
وأكفرته القدرية في قوله: بأن الله  
تعالى خالق أعمال العباد، فاتفق  
أصناف الأمة على تكفيره<sup>(٣٧)</sup>.

وكفره في كتابه (أصول الدين)  
بقولين:

أحدهما: قوله بفناء الجنة والنار:  
والثاني: قوله بحدوث علم الله  
تعالى<sup>(٣٨)</sup>.

وقال الشهرستاني: وكان السلف  
كلهم من أشد الرادين عليه، ونسبته  
إلى التعطيل المحض<sup>(٣٩)</sup>.

مصادر جهم في بدعه:

تجمع المصادر الإسلامية عن جهم  
أنه تتلمذ على الجعد بن درهم الذي  
قتله خالد بن عبد الله القسري

(ت ١٢٦ هـ) (القشيري)<sup>(٤٠)</sup> يوم  
الأضحى بالكوفة - وكان والياً عليها  
- أتى به في الوثاق، فصلى وخطب،  
ثم قال في آخر خطبته: انصرفوا  
وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا  
ومنكم، فإني أريد اليوم أن أضحي  
بالجعد بن درهم، فإنه يقول: ما كلم  
الله موسى تكليماً، ولا اتخذ الله  
إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول  
علواً كبيراً ثم نزل وحز رأسه  
بالسكين بيد<sup>(٤١)</sup>.

والجعد هذا هو أول من تكلم بخلق  
القرآن من أمة محمد ﷺ بدمشق، ثم  
طلب فهرب، ثم نزل الكوفة فتعلم منه

الجهم بن صفوان القول الذي نسب إليه  
الجهمية.

وقد قيل: إن الجعد أخذ ذلك من  
إبان بن سميان، وأخذ ابن سميان من طالوت  
ابن أخت لبيد بن أعصم وزوج ابنته،  
وأخذها لبيد بن أعصم الساحر الذي  
سحر الرسول ﷺ عن يهودى باليمن<sup>(٤٢)</sup>.  
ورده الإمام ابن تيمية إلى الصابئة  
والفلاسفة، فقد قال: وكان الجعد  
ابن درهم هذا - فيما قيل - من أهل  
حران، وكان فيهم خلق كثير من  
الصابئة والفلاسفة - بقايا أهل دين  
نمرود والكنعانيين... ومذهب النفاة من  
هؤلاء في الرب أنه ليس له إلا صفات  
سلبية أو إضافية، أو مركبة منهما،  
وهم الذين بعث إليهم إبراهيم الخليل  
ﷺ، فيكون الجعد قد أخذها عن  
الصابئة الفلاسفة<sup>(٤٣)</sup>.

واعتبره ابن النديم (ت ٢٨٠ هـ)  
مانوياً زنديقاً<sup>(٤٤)</sup>.

وقد كان الجعد الموصوف بما  
ذكرنا - المصدر الأول والأساس  
لجهم بن صفوان، ولا يستبعد استناده  
إلى نزعات إلحادية أخرى، فقد قال  
الملطى ت ٣٧٧ هـ عنه: إنه أول من اشتق  
هذا الكلام من السمنية - صنّف من  
العجم بناحية خراسان - وكانوا  
شككوه في دينه حتى ترك الصلاة  
أربعين يوماً، وقال: لا أصلي لمن لا  
أعرفه، ثم اشتق هذا الكلام، وبنى  
عليه ما بعده<sup>(٤٥)</sup>.

وقال ابن أبى العز الحنفى (ت ٧٩٢هـ): وكان الجهم بعده بخراسان، فأظهر مقالته هناك، وتبعه عليها ناس، بعد أن ترك الصلاة أربعين يوماً شكاً فى ربه، وكان ذلك لمناظرته قومًا من المشركين يقال لهم السمنية (من) فلاسفة الهند الذين ينكرون من العلم ما سوى الحسيات، قالوا له: هذا ربك الذى تعبد (هل) يرى أو يشم أو يذاق أو يلمس؟ فقال: لا، فقالوا: هو معدوم، فبقى أربعين يوماً لا يعبد شيئاً، ثم لما خلا قلبه من معبود يؤلهه نقش الشيطان اعتقاداً نحته فكره، فقال: إنه الوجود المطلق، ونفى جميع الصفات، واتصل بالجمع<sup>(٤٦)</sup>. يقول الإمام ابن تيمية: فهذه أسانيد جهم ترجع إلى اليهود والصابئين والمشركين<sup>(٤٧)</sup>.

#### إبطال تعطيل جهم :

قال الكوثرى فى مقدمة ( تبين كذب المفترى ) : أفرط جهم فى النفى حتى قال: إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد، ولم يفرق بين الاشتراك فى الاسم والاشتراك فى المعنى، والممنوع هو الثانى دون الأول، بشرط كونه وارداً فى الشرع؛ لأن العلم مثلاً مما ورد وصف الخالق به والمخلوق، مع أنه ليس بمشترك بينهما فى المعنى؛ لأن علم الله حضورى، وعلم المخلوق حصولى، وكذلك بقية الصفات<sup>(٤٨)</sup>. ويوجه إليه كل ما وجهه للفلاسفة

الإلهيين والمعتزلة بتعطيلهم البارى تعالى عن صفاته .

تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعانى التى دلت عليها:

هذا الصنف من التعطيل صورة من صور تعطيل البارى تعالى عن الصفات أزلاً وأبداً، وقد نسبته الشهرستانى إلى الباطنية، ونقل عنهم أنهم لا يقولون البارى تعالى موجود ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك فى جميع الصفات استناداً إلى أنه لا يجوز التعطيل من الأسماء الحسنى، ولا يجوز التشبيه بالصفات التى يشترك فيها الخلق، تلبساً على الناس، وقد قالوا: نطلق على البارى تعالى الوجود، وندعوه بأحسن الأسماء وهو العليم القدير السميع البصير إلى غير ذلك فى مما ورد فى التنزيل، لكن لا بمعنى الوصف والصفة؛ لأن علياً عليه السلام كان يقول فى توحيده: لا يوصف بوصف، ولا يحد بحد، ولا يقدر بمقدار، الذى كيف كيف لا يقال له: كيف، والذى أين أين لا يقال له: أين. وقالوا: نطلق الأسماء بمعنى الإعطاء، فهو موجود بمعنى أنه يعطى الوجود، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين، حتى بمعنى أنه يحيى الموتى، قيوم بمعنى أنه يقيم العالم، سميع بصير بمعنى أنه خالق السمع والبصر. وقالوا: لا نقول إنه عالم لذاته أو بعلم، بل هو

إله العالمين بالذات، والعالمين بالعلم، وعلى هذا المنهاج يسلكون في إطلاق الأسماء، ونقلوا في هذا نصاً عن محمد بن علي الباقر (ت ١١٤هـ) أنه قال: لما وهب العلم للعالمين قيل: هو عالم، ولما وهب القدرة للقادرين قيل: هو قادر<sup>(٤٩)</sup>.

#### بطلان الدعوى المذكورة :

قال الإمام الغزالي: زعموا أن جميع الأسماء منتفية عنه، وكأنهم يتطلعون في الجملة لنفى الصانع؛ لأنهم لو قالوا: إنه معدوم؛ لم يقبل منهم، بل منعوا الناس من تسميته موجوداً، وهو عين النفى مع تغيير العبارة، لكنهم تحدقوا فسَمَوْا هذا النفى تنزيهاً، وسمُّوا مناقضه تشبيهاً، حتى تميل القلوب إلى قبوله<sup>(٥٠)</sup>.

وما نقلوه عن محمد بن علي الباقر ليس قولاً بالتعطيل، فإنه لم يمنع من إطلاق الأسماء والصفات كمن امتنع وقال: ليس بمعدوم ولا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، ولكنه استدل بالقدرة في القادرين على أنه قادر، وبالعلم في العالمين على أنه عالم، وبالحياة في الأحياء على أنه حي قيوم، واقتصر على ذلك من غير خوض في الصفات بأنها لذاته أو لمعاني قائمة بذاته، كيلا يكون متصرفاً في جلاله بفكره العقلي وخياله الوهمي . ولا محمل لقول الإمام علي عليه السلام إلا ما ذكرناه<sup>(٥١)</sup>.

إنكار الخالق أو البعث أو إرسال الرسل:

وهو أصناف من التعطيل نسبت لمشركي العرب في الجاهلية، فقد صنف الشهرستاني معطلة العرب إلى ثلاثة أصناف:

١ - منكري الخالق والبعث والإعادة.

٢ - منكري البعث والإعادة .

٣ - منكري الرسل: عباد الأصنام<sup>(٥٢)</sup>.

فالصنف الأول منهم قالوا: بالطبع المحيى والدهر المفضى، وقد أخبر عنهم القرآن الكريم قال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ (الأنعام: ٢٩).

والصنف الثاني منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع، وأنكروا البعث والإعادة، وهم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: ٧٨).

والصنف الثالث منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق ونوع من الإعادة وأنكروا الرسل، وعبدوا الأصنام وزعموا أنها شفعاؤهم عند الله في الدار الآخرة وحجوا إليها وسخروا لها الهدايا،

وقربوا القرايين، وتقربوا إليها بالمناسك  
والمشاعر، وأحلوا وحرّموا، وهم الدهماء  
من العرب إلا شردمة منهم، وهم الذين أخبر  
عنهم التنزيل: قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ  
اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ  
إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)، وقال  
تعالى: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ  
الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ  
مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ (٦) أو يُلْقَى إِلَيْهِ  
كَتَرٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ  
الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا  
مَسْحُورًا﴾ (الفرقان: ٧ - ٨) (٥٣).

إبطال تعطيل مشركي العرب:

ذكر الباري تعالى شبه الأصناف  
المذكورة، وقرن ذكرها بالرد عليها  
وابطالها بالدلائل القاطعة والحجج الساطعة،  
فالصنف الأول وهم الدهرية المعطلة، ذكر  
دعواهم: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا  
نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُلْكَئُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤)  
وقرن ذكرها بإبطالها في الآية نفسها فقد  
قال تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ  
إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤).

يعنى: وما لهؤلاء بما يقولون من ذلك من  
علم؛ لأنهم يقولون ذلك تخرصاً بغير خبر  
أتاهم من الله تعالى، ولا برهان عندهم  
بحقيقته، وما هم إلا في ظن وشك يخبر  
عنهم أنهم في حيرة من اعتقادهم حقيقة ما

ينطقون به (٥٤).

والدعوى المذكورة تجمع بين إنكار  
الإله وإنكار البعث والقيامة (٥٥).

والرد عليها يتناول الصنفين المذكورين:  
إنكار الخالق وإنكار البعث، وكذلك  
دعوى إنكار البعث في قول الذى قال: من  
يحيى العظام وهى رميم؟ قد قرنها الله تعالى  
بثلاث حجج عقلية باهرة، بقوله تعالى:  
﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ  
خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (٦١) الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ  
الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَثْمَرَ ثَوَقَدُونَ ﴿٦٢﴾ أَوَلَيْسَ  
الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَن  
يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: ٧٣ - ٨١)  
وهذه ثلاثة أدلة عقلية قاطعة وحجج باهرة  
فى إثبات البعث والرد على منكريه،  
وليست دليلاً واحداً، تأكيداً للحجة وزيادة  
تقريرها، ولو اقتصر الجواب على قوله  
تعالى: ﴿وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ (يس: ٧٨) لكان  
واضحاً فى إقامة الحجة وإزالة الشبهة، لكن  
الله تعالى لطيف بخلقه، هذا مع الدلائل  
الكثيرة فى القرآن الكريم فى مواضع  
متعددة زيادة فى التوكيد تلتفها بالخلق.  
وأما الصنف الثالث منكرو الرسل عبّاد  
الأصنام المتعللون ببشرية الرسول ﷺ فقد  
ذكر القرآن الكريم عليهم، وقرن ذكره  
إياها بإبطالها، فقد قال تعالى بعد ذكر  
شبهتهم: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَلَ  
فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ (٦١) تَبَارَكَ الَّذِي

إِنْ شَاءَ جَعَلَ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ جَنَّتٍ  
تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَجَعَلَ لَكَ قُصُورًا ﴿١٠٠﴾  
(الفرقان: ٩٩-١٠٠)، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا  
قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ  
الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: ٢٠).  
وقد فضحهم القرآن الكريم بأنهم  
يكذبون فيما أظهروه من عِلل لإنكارهم  
الرسول ﷺ، وبين أن علة إنكارهم  
الحقيقية هي الاستكبار والعتو، قال تعالى:

﴿لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا﴾  
(الفرقان: ٢١)، وبين أن حقيقة أمرهم أنهم  
كذبوا بالساعة، فقد قال تعالى: ﴿بَلْ  
كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَبَ  
بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا﴾ (الفرقان: ١١).

يقول الشهرستاني: ومن كان لا يعترف  
بهم كان يقول: الشفيع والوسيلة لنا إلى الله  
تعالى هم الأصنام المنصوبة، أما الأمر  
والشرعة من الله إلينا فهو المنكر<sup>(٥٦)</sup>.

أ.د. فتحي أحمد عبد الرازق



- (١) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادي، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مادة "عطل".
- (٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين الملقب ٩٦، تعليق محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٩١، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم "مادة عطل"، نهاية الأقدام للشهرستاني ١٢٣، صححه ألفردجيوم، مكتبة زهران، القاهرة بدون تاريخ، الملل والنحل للشهرستاني ٣/ ٧٩ — ٨٠، تحقيق د. عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة ١٩٦٨، السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تقي الدين السبكي ٢٦، بتعليقات محمد زاهد الكوثري، مكتبة زهران، القاهرة ١٩٩٣، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي ١/ ٤٨٥ — ٤٨٦، ٢ — ١٣٦٩ مكتبة لبنان، بيروت، ط ١، ١٩٩٦.
- (٣) نهاية الأقدام ١٢٣، الملل والنحل ٣/ ٧٩ — ٨٠، التدمرية للإمام ابن تيمية ٣٠، تحقيق محمد السعوي، الرياض، ط ١، ١٤٠٥ — ١٩٨٥، السيف الصقيل ٢٥ — ٢٦.
- (٤) منهاج السنة النبوية للإمام ابن تيمية ٢/ ٥٩، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ١٣٢٢ هـ.
- (٥) المصدر السابق ٢، ٦٢.
- (٦) الفتاوى الحموية الكبرى للإمام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المجلد الخامس ٢٧، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية، ١٤١٦ — ١٩٩٥.
- (٧) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون "مادة كفر" ٢، ١٣٦٩.
- (٨) نهاية الأقدام ١٢٣ — ١٢٤.
- (٩) إحياء علوم الدين إمام الغزالي ١، ١٢٥ — ١٢٦، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- (١٠) رواه الإمام مسلم في صحيحه بسنده عن أبي هريرة في كتاب الإيمان، الحديث رقم ٢١.
- (١١) نهاية الأقدام ١٢٤.
- (١٢) العقيدة في ضوء القرآن الكريم، د. صلاح عبد العليم ١/ ٢٨ مكتبة الأزهر، القاهرة، ط ١، ١٩٨٢، مداخل إلى العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم فرغل ١٨٧ مطبعة التقدم، طنطا، مصر، ١٩٨٢، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، د. عبد الرحمن حبنكة، ٤٤٦، دار القلم دمشق، ط ٣، ١٩٩٨، مفهوم الاحتمال في فلسفة العلم المعاصرة ١٦٤.
- (١٣) المصدر السابق ١٢٦.
- (١٤) أصول الدين ٥٩.
- (١٥) المذهب الدهري عند العرب، د. حسنى يوسف الأطير ٢٦ — ٢٧ مطبعة دار البيان بمصر ط ١، ١٩٨٤م.
- (١٦) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين القفطي ٣٧ — ٣٨، مكتبة المتنبي، القاهرة.
- (١٧) المصدر السابق ٣٨، ٧٥.
- (١٨) المذهب الدهري عند العرب ٢٩ — ٣٠.
- (١٩) المصدر السابق ٣١ — ٣٢.
- (٢٠) الملل والنحل ٢، ٦١ — ٦٢.
- (٢١) نهاية الأقدام ١٢٦.

- (٢٢) المصدر السابق ١٤، ٢١ .
- (٢٣) المصدر السابق ١٦ .
- (٢٤) المصدر السابق ١٢٨ .
- (٢٥) نهاية الأقدام ١٢٨ - ١٢٩ .
- (٢٦) المصدر السابق ١٢٧ .
- (٢٧) الفرق بين الفرق ١١٤، الملل والنحل ١، ٤٤، شرح المقدمات فى العقائد السنوسى ٢، ١٤٧ — ١٤٨، تحقيق ودراسة فتحى أحمد عبد الرازق، رسالة ماجستير فى كلية أصول الدين بالقاهرة .
- (٢٨) الإرشاد ٨٤، شرح المقدمات فى العقائد ٢، ١٤٨ .
- (٢٩) الملل والنحل ١، ٤٤ — ٤٥، شرح المقدمات فى العقائد ٢، ١٤٨ .
- (٣٠) نهاية الأقدام ١٢٧ — ١٢٨ .
- (٣١) الإرشاد ٨٥، شرح الإرشاد، تقى الدين المقترح ٢، ١٦٢ تحقيق فتحى أحمد عبد الرازق رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهرة
- (٣٢) الإرشاد ٨٥ .
- (٣٣) المصدر السابق ٨٦-٨٧، شرح الإرشاد ٢، ١٦٣ .
- (٣٤) شرح المقدمات فى العقائد ٢، ١٤٩ .
- (٣٥) المصدر السابق ٨ نقلاً عن ميزان الاعتدال، المجسمة . أشرف سعد ٦٣٩ نقلاً عن تاريخ بغداد ، موسوعة الفرق والمذاهب: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة العدد ٦٦ .
- (٣٦) مقالات الإسلاميين ٢٨٠، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للمطلى ١١٠، ١١١، ١١٦، ١٢٤، ١٣٤، الملل والنحل ١، ٨٦-٨٨، نهاية الأقدام ١٥١، ٢١٥ .
- (٣٧) الفرق بين الفرق ٢١٢ .
- (٣٨) أصول الدين ٣٣٣ .
- (٣٩) الملل والنحل ١، ٨٨ .
- (٤٠) شرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ، جمال الدين ابن نباته المصرى ١٨٥-١٨٦ . مكتبة صبيح، القاهرة ، ط ١ عن نسخة المطبعة الأميرية ١٢٧٨هـ .
- (٤١) المصدر السابق ٨٥-١٨٦ .
- (٤٢) المصدر السابق ١٨٥، البداية والنهاية لابن كثير ٣٥١،٥، الدار الذهبية ، القاهرة .
- (٤٣) الفتاوى الحموية الكبرى، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٢١٥-٢٢ .
- (٤٤) الفهرست لابن النديم ٣٣١-٣٣٦ تحقيق د. محمد عونى عبد الرؤوف، د. إيمان السعيد جلال ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ٢٠٠٦ .
- (٤٥) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ٩٩ .
- (٤٦) شرح الطحاوية لابن أبى العز ٥٤٠ تحقيق أحمد محمد شاكر ، وزارة الشؤون الإسلامية ، السعودية ١٤١٨هـ .
- (٤٧) الفتاوى الحموية ، مجموع الفتاوى ٥/٢٢٠ .
- (٤٨) مقدمة الكوثرى على تبين كذب المفترى ١٢ .
- (٤٩) نهاية الأقدام ١٢٩ - ١٣٠، الملل والنحل ١، ١٩٢-١٩٣ .
- (٥٠) فضائح الباطنية ٦٥ .
- (٥١) نهاية الأقدام ١٣٠ .

(٥٢) الملل والنحل ١، ٧٩-٨٠.

(٥٣) المصدر السابق ١، ٧٩ - ٨٠، تمديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، د. مصطفى عبد الرازق ١٠٨ البيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مكتبة الأسرة ٢٠٠٧.

(٥٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للإمام ابن جرير الطبري، تفسير الآية ٢٤ سورة الجاثية.

(٥٥) التفسير الكبير للفخر الرازي، تفسير الآية المذكورة.

(٥٦) الملل والنحل ١ / ٨١.

## التفويض

التفويض فى اللغة: مصدر فَوَّضَ، يقال فَوَّضَ إليه الأمر: رده إليه وجعل له التصرف فيه، وأصله من قولهم: مَالُهُمْ فَوْضَى بَيْنَهُمْ؛ إذا كانوا فيه شركاء، ومنه شركة المفاوضة <sup>(١)</sup>

وفى القرآن الكريم ﴿وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ (عافر - ٤٤)

وفى الاصطلاح: يطلق فى الفكر الإسلامى فى معان متعددة، إلا أنها متقاربة ومتلازمة، ويجمعها رد الأمور إلى الله تعالى .

فالتفويض بوجه عام: رد الأمور كلها إلى الله تعالى، والاستسلام إليه تعالى والتوكل عليه .

ويطلق فى رد العلم بكل ما يعجز العقل عن إدراكه أو الإحاطة به إلى الله تعالى ويطلق فى اصطلاح المتكلمين تعبيراً عن موقف يقابل التأويل فى تفسير النصوص الواردة فى الكتاب والسنة، ويوهم ظاهر اللفظ فيها - من بين معانيه اللغوية الجائزة لغة - معنى لا يليق بالبارى تعالى

المعنى الأول: رد الأمور كلها إلى الله تعالى والاستسلام إليه والتوكل عليه، هذا المعنى هو مضمون ما جاء فى حديث رسول الله ﷺ فيما رواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن

البراء بن عازب قال: قال رسول الله ﷺ: "يا فلان: إذا أويت إلى فراشك فقل: اللهم أسلمت نفسى إليك، ووجهت وجهى إليك، وفوضت أمري إليك وألجأت ظهرى إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذى أنزلت، وبنبيك الذى أرسلت ...." <sup>(٢)</sup> وقد أشار إلى المعنى المذكور كثير من المفسرين فى تفسير قوله تعالى ﴿وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ (غافر: ٤٤).

فقد جاء فى تفسير الآية الكريمة المذكورة: أى أسلم أمري إلى الله تعالى، وأجعله إليه، وأتوكل عليه، واستعينه <sup>(٣)</sup> والتفويض بالمعنى المذكور هو ما يجرى على لسان عامة المسلمين وخاصتهم ترجمة لاعتقاد إثبات القدر خيره وشره، حلوه وممره، لله تعالى؛ واعتقاد ذلك يستدعى الرضا بالقدر والاستسلام إلى الله تعالى وتفويض الأمور إليه، وهو عقيدة أهل السنة والجماعة وأهل الإثبات التى تظاهرت عليها الدلائل القطعية، وأجمع عليها صحابة رسول الله ﷺ وسلف الأمة وخلفها، ولم يشذ عنها إلا من فارق جماعة المسلمين وشاغب فى إضافة القدر لله تعالى

يعبر عن هذا علماء أهل السنة والجماعة في مصنفاتهم، فقد قال الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ) في كتابه الإبانة عن أصول الديانة: ونلجئ أمورنا إلى الله تعالى، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه سبحانه وتعالى<sup>(٦)</sup> وقال في رسالته إلى أهل الثغر: وأجمعوا على أن جميع الخلق (يلزمهم) الرضا بأحكام الله التي أمرهم بها أن يرضوا بها، والتسليم في جميع ما أمرهم والصبر على قضائه، والانتهاج إلى طاعته فيما دعاهم إلى فعله أو تركه، .... وأجمعوا على أن الإنسان غير غنى عن ربه عز وجل في سائر أوقاته، وعلى الرغبة إليه في المعونة على سائر ما أمر به، ممتثلين لما أمرهم به في قوله عز وجل: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥)<sup>(٥)</sup>.

ويعبر الإمام الغزالي عن تفويض أهل السنة والجماعة، فيقول في قواعد العقائد: وأنه تعالى مريد للكائنات، مدير للحادثات، فلا يجزى في الملك والملكوت قليل أو كثير، صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضرر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكر، فوز أو خسران، زيادة أو نقصان طاعة أو عصيان إلا بقضائه وقدره وحكمه ومشيئته، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا يخرج عن مشيئته لفئة ناظر، ولا فلة خاطر، بل هو

المبدئ الفعال لما يريد، لا راد لحكمه ولا معقب لقضائه، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلا بتوقيفه ورحمته، ولا قوة له على طاعته إلا بمحبته وإرادته فلو اجتمع الإنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عنه<sup>(٦)</sup>.

قال الإمام النووي (ت ٦٧٦هـ): إن أهل الحق يفوضون أمورهم إلى الله سبحانه ويضيفون القدر والأفعال إلى الله سبحانه وتعالى<sup>(٧)</sup>.

وإثبات القدر خيره وشره، حلوه وممره، لله تعالى، ركن من أركان الإيمان ومعناه: أن الله تعالى قدر الأشياء في القدم، وعلم أنها ستقع في أوقات معلومة عنده، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على ما قدره سبحانه وتعالى. وقد تظاهرت الدلائل القطعية من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة عليهم السلام وأهل الحل والعقد من السلف والخلف على إثبات قدر الله تعالى، وقد قرر أئمتنا من المتكلمين ذلك أحسن تقرير بدلائلهم القطعية السمعية والعقلية.

وقد أنكرت القدرية الأولى القدر، وزعمت أن الله تعالى لم يقدر الأمور أزلاً، ولم يتقدم علمه تعالى بها، وأنها مستأنفة العلم أي -إنما يعلمها الله تعالى بعد وقوعها<sup>(٨)</sup> وكان زعيمهم معبد الجهني ت ٨٠ هـ هو أول من قال

بالقدر فى البصرة<sup>(٩)</sup>. بمعنى أنه أول من قال بنفى القدر، فابتدع وخالف الصواب الذى عليه أهل الحق<sup>(١٠)</sup>.

فقد قيل إنه سمع من يتعلل فى المعصية بالقدر، فقام بالرد عليه ينفى كون القدر سالباً للاختيار فى أفعال العباد وهو يريد الدفاع عن شرعية التكليف - فضاقت عبارته وقال "لا قدر والأمر أنف" ولما بلغ ذلك ابن عمر - رضى الله عنهما - تبرأ منه<sup>(١١)</sup>.

وقد انقضت القدرية الأولى القائلة بهذا القول الشنيع قبل ظهور الإمام الشافعى رحمه الله (ت: ٢٠٤هـ)، ولم يبق على قولهم أحد من أهل القبلة<sup>(١٢)</sup>.

كلمة التفويض "لا حول ولا قوة إلا بالله" جاء فى الحديث: «إذا قال العبد لا حول ولا قوة إلا بالله، قال: أسلم عبدي واستسلم»<sup>(١٣)</sup>، قال النووى (ت: ٦٧٦هـ) قال العلماء: إنها كلمة استسلام وتفويض إلى الله تعالى واعتراف بالإيمان له وأنه لا صانع غيره، ولا راد لأمره، وأن العبد لا يملك شيئاً من الأمر<sup>(١٤)</sup>.

وقد جاء فى الحديث أنها كنز من كنوز الجنة: فقد روى الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن أبى موسى الأشعرى، قال: كنا مع رسول ﷺ فى غزاة فجعلنا لا نصعد شرفاً، ولا نعلو شرفاً، ولا نهبط فى واد إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير، قال فدنا منا رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس أربعوا على

أنفسكم، فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً بصيراً، ثم قال: "يا عبد الله بن قيس: ألا أعلمك كلمة هى من كنوز الجنة: لا حول ولا قوة إلا بالله»<sup>(١٥)</sup>.

معنى هذه الكلمة:

قال النووى (ت: ٦٧٦هـ): قال أهل اللغة: الحول الحركة والحيلة - أى - لا حركة ولا استطاعة ولا حيلة إلا بمشيئة الله تعالى؛ ويقال لا حيل ولا قوة فى لغة غريبة حكاهما الجوهري وغيره، وقال: ويعبر عن هذه الكلمة بالحوالة وبالأول جزم الأزهري والجمهور، وبالثانى جزم الجوهري<sup>(١٦)</sup>.

أما معناها شرعاً: فقد وردت فيه أقوال كلها متقاربة، والأظهر: أن معناها لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعته إلا بمعونته<sup>(١٧)</sup>.

قال الإمام الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) فى قواعد العقائد: لا مهرب لعبد عن معصية إلا بتوقيفه ورحمته، ولا قوة له على طاعته إلا بمحبته وإرادته<sup>(١٨)</sup> وعلق عليه الشيخ زروق (ت: ٨٩٩هـ) فى شرحه عليه: وما ذكره المصنف هو معنى "لا حول ولا قوة إلا بالله"؛ إذ ورد فيه "لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بإرادة الله"<sup>(١٩)</sup> وقيل معناها: لا حول فى دفع شر، ولا قوة فى تحصيل خير إلا بالله وقيل معنى لا حول: لا حيلة<sup>(٢٠)</sup>.

## المعنى الثانى:

رد علم كل ما يعجز العقل عن إدراكه أو الإحاطة به إلى الله تعالى تظاهرت أقوال علماء أهل السنة والجماعة فى التفويض ورد العلم إلى الله تعالى فيما اشتبه على الناظر علمه، وفيما لا سبيل لنا إلى إدراكه أو الإحاطة به، وذلك مثل كنه ذاته تعالى، وكيفية صفاته تعالى، وأصل القدر، وحقائق وكيفيات السمعيات التى لا سبيل لنا إلى إدراكها إلا بالشرع، مثل العرش والكرسى والملائكة، ومظاهر يوم القيامة من الحشر والنشر والعرض وإيتاء الكتب، ونحو ذلك

وكذلك رد العلم إلى الله تعالى فيما سكت عنه الشرع، ولا حاجة للمكلف إلى الخوض فيه والعلم به، وذلك مثل عدد الدراهم التى بيع بها يوسف عليه السلام، وعدة أصحاب الكهف، ونحو ذلك، ونذكر نماذج من أقوالهم فى ذلك:

### ١ - ما اشتبه على الناظر علمه

مما ورد من عباراتهم فى التفويض فيما اشتبه على الناظر علمه:

قال الإمام الطحاوى (ت: ٣٢١هـ) فى العقيدة الطحاوية: ما سلم فى دينه إلا من سلم لله عز وجل ولرسوله ﷺ ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه، ولا تثبت قدم الإسلام إلا

على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حُظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبته مرأته عن خالص التوحيد، وصافى المعرفة ..... ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا<sup>(٢١)</sup>

### ٢ - العلم بكنه ذاته تعالى وكيفية صفاته.

مما ورد من أقوالهم فى التفويض إلى الله تعالى فى العلم بحقيقة ذاته تعالى وكيفية صفاته: ما نقل عن الإمام أبى حنيفة رحمته الله (ت: ١٥٠هـ) أنه قال: لا ينبغي لأحد أن ينطق فى ذات الله بشيء، بل يصفه بما وصف به نفسه<sup>(٢٢)</sup> وقول الشيخ أبى العباسى زروق ت ٨٩٩هـ: ونهاية العقول من وجوده سبحانه الإثبات والتزيه، لا كيف والصورة: إذ لا كيف ولا صورة، ولا يحاط بها أبداً - وإن علمت على ما ذهب إليه قوم - إذ قال المحققون ليست حقيقة ذاته بمعلومة لنا فى الدنيا<sup>(٢٣)</sup> وقول الإمام الأشعرى ٣٢٤هـ: وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصفه به نبيه ﷺ من غير اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم<sup>(٢٤)</sup> وقول العلامة: عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسى (ت: ٦٢٠هـ) موصوف بما وصف به نفسه فى كتابه العظيم، وعلى لسان نبيه الكريم،

وكل ما جاء في القرآن أو صح عن المصطفى عليه السلام من صفات الرحمن وجب الإيمان به وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل والتشبيه والتمثيل <sup>(٢٥)</sup>

### ٣ - أصل القدر:

الذى عليه أهل السنة والجماعة وعامة المسلمين أن كل شيء بقدر وأن الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وأن القدر سر من أسرار الله تعالى حجه الله تعالى عن خلقه، فقد قال الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: القدر سر الله فلا نكشفه <sup>(٢٦)</sup>

وعن هذا المعنى عبر الإمام الطحاوى ت ٣٢١هـ في العقيدة الطحاوية بقوله وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان، وسُلم الحرمان ودرجة الطفيان، فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مَرَامِهِ كما قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ

يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، فمن سأل لم فعل؟ فقد ردَّ حكم الكتاب، ومن ردَّ حكم الكتاب كان من الكافرين <sup>(٢٧)</sup> ونقل الإمام النووي ت ٦٧٦هـ عن الإمام أبي المظفر السمعاني قوله: سبيل

معرفة هذا الباب التوقيف من الكتاب والسنة دون محض القياس ومجرد العقول، فمن عدل عن التوقيف فيه ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ شفاء النفس، ولا يصل إلى ما يطمئن به القلب؛ لأن القدر سر من أسرار الله تعالى التي ضربت من دونها الأستار، اختص الله به، وحجبه عن عقول الخلق ومعارفهم لما علمه من الحكمة، وواجبنا أن نقف حيث حد لنا ولا نتجاوزه، وقد طوى الله علم القدر على العالم، فلم يعلمه نبي مرسل ولا ملك مقرب وقيل إن سر القدر ينكشف لهم إذا دخلوا الجنة ولا ينكشف لهم قبل دخولها <sup>(٢٨)</sup>

### ٤. السمعيات :

السمعيات من العقائد هي الأمور التي تستند إلى الدليل السمعي المتعلقة بأمر المعاد وأحكام الآخرة كأحوال القبر وحياة الإنسان فيه ومساءلة منكر ونكير له والصور، والقيامة من الحشر والنشر والصراط والحساب والميزان والصحف والحوض والجنة والنار ونحو ذلك، وكذلك المخلوقات الغيبية التي ورد بها السمع كالعرش والكرسى والقلم واللوح المحفوظ والملائكة وأصنافهم وأعمالهم والجن والشیاطين هذه السمعيات أمور غيبية لا تقع في متناول الحواس الإنسانية، وليست من مجالات العقول، وهى وإن كانت أموراً عجيبة إلا أنها ليست



مستحيلة عقلاً، وجملة القول فيها أنها ممكنة عقلاً في ذاتها، ولا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، وهي ممكنة في أفعاله تعالى، وفي إطار قدرته تعالى الكاملة وعلمه الشامل المحيط بكل شيء، ولما كانت السمعيات جائزة عقلاً وقد ورد بها الخبر الصادق وجب التصديق بها وحمل النصوص الواردة بخبرها على ظواهرها من غير تأويل ولا خوص فيما لا يصح الخوض فيه من حقائقها وكيفياتها <sup>(٢٩)</sup> قال الإمام الشهرستاني ت ٥٤٨ هـ في نهاية الإقدام: وأما سائر الأخبار السمعية: فإذا ثبت صدق النبي وجب الإيمان بذلك، والسمع والطاعة له، فإن عرفنا له وجهاً بالدليل العقلي فبصيرة وخيرة، وإن لم نعرف له وجهاً فتسليم وتصديق وما يستحيل في العقل وكان بين الاستحالة، يعرف وجه استحالته، ونعلم أن الصادق الأمين لا يقرر المستحيل، فيطلب لكلامه محملاً صحيحاً، فإذا وجدناه فخيرة، وإلا آمنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن إلى الله تعالى ورسوله، فمن ذلك حشر الأجساد وبعث من في القبور من الأشخاص...، وحشر الأجساد لما كان ممكناً في ذاته، وقد ورد به الصادق وجب التصديق بذلك من غير أن يبحث عن كيفية ذلك <sup>(٣٠)</sup>

وأشير إلى أن الشرع لا يأتي بما

تحيله العقول، وقد قرر العلماء ذلك أحسن تقرير؛ قال ابن أبي العز الحنفي ت ٧٩٢ هـ في شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك، والإيمان به، ولا يتكلم في كيفيته؛ إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته؛ بكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول، ولكن قد يأتي بما تحار فيه العقول؛ فإن عود الروح إلى الجسد ليس على الوجه المعهود في الدنيا <sup>(٣١)</sup> وقال في موضع آخر: وما ورد من إجلاسه واختلاف أضلاعه ونحو ذلك فيجب أن يفهم عن الرسول ﷺ مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يُحمّل ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراد ما قصده من الهدى والبيان <sup>(٣٢)</sup>.

٥ - ما سكت عنه الشرع ولا حاجة للمكلف إلى العلم به.

ما سكت عنه الشرع من الأخبار ولا حاجة للمكلف إلى العلم به، لكونه لا أثر له في سلوكه، لا معنى لتكلف علمه، بل يجب تفويض العلم به إلى الله تعالى، وذلك مثل عدد الدراهم التي بيع بها يوسف عليه السلام، فإن القرآن الكريم أخبرنا بأنها دراهم معدودة، ولم يبين لنا عددها:

قال تعالى: ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾ (يوسف: ٢٠)

ولم يرد في صحيح السنة بيان عددها، وإنما ورد ذلك في مصادر اليهود الدينية، فقد جاء فيها أنها عشرون من الفضة<sup>(٢٣)</sup>. ويحتمل أنها عشرون أو أكثر أو أقل، والعلم بالعدد يقينا لا أثر له في سلوك المسلمين، وما كان كذلك لا يعد عقيدة يجب الإيمان بها. قال الإمام الطبري ت ٢١٠هـ وليس في العلم بمبلغ وزن ذلك فائدة تقع في دين ولا في الجهل به دخول ضرفيه، والإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فموضوع عنا تكلف علمه<sup>(٢٤)</sup>

ومثل: عدة أصحاب الكهف، فقد قال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (الكهف: ٢٢)

يقول العلامة ابن كثير ت ٧٧٤هـ في تفسير قوله تعالى: ﴿قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ﴾ (الكهف: ٢٢)، إرشاد إلى أن الأحسن في مثل هذا المقام رد العلم إلى الله تعالى: إذ لا احتياج إلى

الخوض في مثل ذلك بلا علم، لكن إذا أطلعنا على أمر قلنا به، وإلا وقفنا. المعنى الثالث: إطلاق التفويض تعبيراً عن موقف التأويل في تفسير النصوص التي يوهم ظاهر اللفظ فيها معنى لا يليق بالباري تعالى.

اشتهر عن السلف الصالح اتخاذ التفويض مذهباً لهم في تفسير نصوص الكتاب والسنة التي يوهم ظاهر اللفظ فيها - من بين معانيه اللغوية الجائزة لغة - معنى لا يليق بالله تعالى، وهو المذهب المقابل للتأويل في العقول والمستقرة في موجب الشرع بعد نفي المعنى المستحيل إطلاقه على الله تعالى، وهذه النصوص مثل: قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) وقوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧). وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٢) وقوله تعالى: ﴿تَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (النحل: ٥٠) وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) وقول رسول الله ﷺ "يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر..."<sup>(٢٥)</sup> وقوله ﷺ "إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه؛ فإن الله خلق آدم على صورته"<sup>(٢٦)</sup>. ونظائر هذه النصوص التي وقع فيها

اللفظ مضافاً إلى الله تعالى وهو يحتمل من بين محامله اللغوية معنى لا يليق بالله تعالى .

والتفويض هنا معناه عند جمهور المحققين: التوقف عن تعيين محمل من المحامل المتعددة الجائزة للفظ لغة وعقلاً وشرعاً ورد العلم بتعيينه إلى الله تعالى مع إثبات التنزيه ونفى التشبيه .

ويعبر عن تفويض السلف الصالح في هذه القضية عبارتهم المشهورة "أمروها كما جاءت"

قال الشيخ أبو العباس زرّوق ٨٩٩هـ: وكان السلف عليهم السلام يقولون في كل ما ورد سمعاً أمروه كما جاء - أي - من إثبات التنزيه ونفى التشبيه، فهو الأصل المرجوع إليه أبداً <sup>(٢٧)</sup> كلمة التفويض بهذا المعنى: "أمروها كما جاءت".

هذه العبارة تعبر عن مذهب السلف الصالح في تفسير النصوص المذكورة، استفاض نقلها عن سلف الأمة، واشتهرت نسبتها إليهم، وتجرى على لسان علماء الأمة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين وغيرهم .

قال ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): روى أبوبكر الخلال في كتاب السنة عن الأوزاعي أنه قال: سئل مكحول والزهرى عن تفسير الأحاديث فقالا: أمروها كما جاءت، وروى أيضاً الوليد بن مسلم: قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد

والأوزاعي عن الأخبار التي جاءت في الصفات فقالوا: أمروها كما جاءت وفي رواية: فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف .

وقال أبو عمرو بن عبد البر: روينا عن مالك بن أنس وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي ومعمّر بن راشد في أحاديث الصفات أنهم كلهم قالوا: أمروها كما جاءت <sup>(٢٨)</sup> وقال ابن بطة العكبري ت ٢٧٨هـ في الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة: فكل هذه الأحاديث وما شاكلها كما جاءت <sup>(٢٩)</sup> .

وقد تعددت أقوال العلماء في تفسير عبارة السلف المذكورة، ومن أقوالهم: قال الشيخ الحسن البريهاري (ت ٣٢٩هـ) في شرح كتاب السنة: واعلم رحمك الله أنه ليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تتبع فيها الأهواء،... وكلما سمعت من الآثار شيئاً لم يبلغه عقلك نحو قول رسول الله ﷺ "قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن عز وجل" <sup>(٣٠)</sup>... فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضا ولا تفسر شيئاً من هذه بهواك، فإن الإيمان بهذا واجب، فمن فسر شيئاً من هذا بهواه أو رده فهو جهمي <sup>(٣١)</sup> .

وقال ابن بطة العكبري (ت ٢٧٨هـ): فكل هذه الأحاديث وما شاكلها تمر كما جاءت: لا تعارض، ولا تضرب لها

الأمثال، ولا يواضع فيها القول، فقد رواها العلماء وتلقاها الأكابر منهم بالقبول، وتركوا المسألة عن تفسيرها، ورأوا أن العلم بها ترك الكلام في معانيها<sup>(٤٢)</sup>

وقال أبو الفرج بن الجوزي (ت ٥٩٧هـ): وقد روى حديث النزول عشرون صحابياً، وقد سبق القول أنه يستحيل على الله عز وجل الحركة والنقلة والتغير، فيبقى الناس رجلين: أحدهما: المتأول له..... والثاني: الساكت عن الكلام في ذلك مع اعتقاد التنزيه.

روى أبو عيسى الترمذي عن مالك ابن أنس وسفيان بن عيينة وابن المبارك أنهم قالوا: أمروا هذه الأحاديث بلا كيف<sup>(٤٣)</sup>

وقال ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ) في رسالته لمعة الاعتقاد: وما أشكل من ذلك وجب إثباته لفظاً، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهده على ناقله اتباعاً لطريق الراسخين في العلم الذين أثنى الله عليهم في كتابه المبين بقوله سبحانه وتعالى ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧)، وقال في ذم مبتغى التأويل لمتشابهه تنزيهه:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧)

فجعل ابتغاء التأويل علامة على الزيف، وقرنه بابتغاء الفتنة في الذم، ثم حجبهم عما أملوه، وقطع أطماعهم عما قصدوه بقوله سبحانه: ﴿وَمَا

يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) ونقل

عن الإمام أحمد ت ٢٤١ هـ قوله في حديث النزول وما أشبه ذلك: هذه الأحاديث تؤمن بها، ونصدق بها، بلا كيف ولا معنى، ولا نرد شيئاً منها، ونعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق، ولا نرد على رسول الله ﷺ ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا

حد ولا غاية قال تعالى: ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

(الشورى: ١١)، ونقول كما قال، ونصفه بما وصف به نفسه، لا نتعدى ذلك<sup>(٤٤)</sup>

هذا ما ذهب إليه جمهور العلماء في معنى عبارة التفويض المذكورة

المنسوبة إلى السلف الصالح، وحاصله:

آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا

لتأويلها ولا لتفسيرها<sup>(٤٥)</sup> والإمام ابن

تيمية (ت ٧٢٨ هـ) جاءت عباراته في

مواضع من كتبه تفيد المعنى

المذكور، منها قوله: مذهب أهل

الحديث وهم السلف من القرون الثلاثة

ومن سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه

الأحاديث تمر كما جاءت ويؤمن بها

وتصدق، وتضان عن تأويل يفضى إلى

تعطيل، وتكليف يفضى إلى تمثيل<sup>(١٦)</sup> إلا أنه فى بعض مواضع من كتبه أضاف تفصيلاً، فحواه: أن فى قولهم أمروها كما جاءت أنهم يثبتون المعنى المفهوم من اللفظ مع تفويض العلم بالكيفية إلى الله تعالى؛ وذلك من حيث إن عبارتهم تقتضى إبقاء دلالة النصوص على ما هى عليه؛ إذا جاءت بألفاظ دالة على معان، فقد وقع فى مواضع من كتبه قوله: وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف ... أنها تجرى على ظاهرها، مع نفى الكيفية والتشبيه، وقوله: وبعض الناس يقول مذهب السلف أن الظاهر غير مراد، ويقول "أجمعوا" على أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ، إما لفظاً ومعنى، أو لفظاً لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين: أحدهما: أن يقال إن اليد جارحة مثل جوارح العباد... فلا شك أن من قال إن هذه المعانى وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت لمحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السنة (فى) أن الله تعالى ليس كمثله شئ... لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث، وحيث حكى عن السلف ما لم يقولوه؛ فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لم يفهم بتلك اللغة... وليست هذه المعانى

المحدثثة المستحيلة على الله تعالى هى السابقة إلى عقل المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم والقدرة<sup>(١٧)</sup> ويقول فى موضع آخر: وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله الظاهر غير مراد عندهم أن المعانى التى تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته ولا يختص بصفة المخلوقين، بل هى واجبة لله أو جائزة عليه جوازاً ذهنياً، أو جوازاً خارجياً غير مراد، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف، أو تعمد الكذب، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل - لا نصاً ولا ظاهراً - أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر ولا يد حقيقة<sup>(١٨)</sup>

وقد كرر فكرته هذه فى مواضع من كتبه، ومنها قوله: فقولهم أمروها كما جاءت يقتضى إبقاء دلالتها على ما هى عليه، فإنها جاءت بألفاظ دالة على معان، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ بلا كيف؛ إذ نفى الكيف عما ليس بثابت لغو من القول<sup>(١٩)</sup>

وحاصله: أن الإمام ابن تيمية

(ت٧٢٨هـ) يرى أن هذه النصوص لها معان، وهذه المعانى هى ظاهرها، وهى ليست محالة، وينسب ذلك للسلف الصالح .

وجمهور العلماء يقررون بأن هذه النصوص لها معان، لكنهم ينزهون البارى تعالى عن الظاهر المتبادر إلى الذهن من هذه النصوص، الذى يوهم معنى لا يليق بالبارى تعالى .

ويعنون بالسلف: الذين لم يتعرضوا للتأويل، ولا تهدفوا للتشبيه - حسب تعبير الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) فمنهم مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) وأحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) وسفيان الثوري (ت١٦١هـ) وداود بن على الأصفهاني (ت٢٧٠هـ) ومن تابعهم .<sup>(٥٠)</sup>

#### التفويض عند الصوفية:

التفويض عند الصوفية: براءة وخروج من الحول والقوة، وتسليم الأمر كله إلى مالكه<sup>(٥١)</sup> وهو أن يكل أمره كله إلى الله تعالى، ولا يقترح على مولاه بحال، ولا يختار، ويستوى عنده وجود الأسباب وعدمها فيشتغل بأداء ما ألزمه الله، ولا يفكر فى حال نفسه، ويعلم أنه مملوك لمولاه، وهو حال من أحوال التوكل وثمره له<sup>(٥٢)</sup>

وهو عندهم أوسع معنى من التوكل، فإن التوكل قبل وقوع السبب، والتفويض قبل وقوعه، وبعد وقوعه، وهو عين الاستسلام والتوكل

شعبة منه<sup>(٥٣)</sup> .

يقول الشيخ عبد الكريم الجبلى (ت٨٣٢هـ): وأما التفويض فهو والتسليم واحد وبينهما فرق يسير، وهو أن المسلم قد لا يكون راضياً بما يصدر إليه ممن سلّم إليه أمره بخلاف المفوض، فإنه راضٍ بما عسى أن يفعله الذى فوّض المفوض أمره إليه، وهما أعنى التسليم والتفويض - قريب من الوكالة؛ والفرق بين الوكالة وبينهما: أن الوكالة فيها راحة من دعوى الملكية للموكل قيما وكل فيه الوكيل، بخلاف التسليم والتفويض، فإنهما خارجان عن ذلك<sup>(٥٤)</sup> وهو فى الدرجة العليا من درجات التوكل، فقد نقل القوم أن التوكل ثلاث درجات وهى التوكل، ثم التسليم، ثم التفويض، وأن المتوكل يسكن إلى وعد ربه، وصاحب التسليم يكتفى بعلمه، وصاحب التفويض يرضى بحكمه، وقيل: التوكل بداية، والتسليم وسط، والتفويض نهاية، وإن التوكل صفة المؤمنين، والتسليم صفة الأولياء، والتفويض صفة الموحدين، وقيل: التوكل صفة العوام والتسليم صفة الخواص، والتفويض صفة خواص الخواص، وقيل: التوكل صفة الأنبياء، والتسليم صفة إبراهيم عليه السلام، والتفويض صفة نبينا ﷺ<sup>(٥٥)</sup>

والتفويض بحسب المضاف إليه على مراتب: فتفويض المحسنين ومن دونهم للحق في جميع أمورهم هو إرجاع الأمور التي جعلها الله لهم إلى الحق، فهم بريئون من دعوى الملكية لما صرفوه إلى الحق تعالى من جميع أمورهم.

وتفويض الشهداء: سكونهم إلى الحق تعالى فيما يقلبهم فيه، فهم ملاحظون لأفعال الله تعالى في أنفسهم وفي غيرهم، مفوضون إليه زمام الأمر، يرون أن أخذ الحق بنواحي سائر المخلوقات عامماً، وبنواصيهم خاصاً إلى ما يريده الحق تعالى، فهم بريئون في أعمالهم من دعوى الفاعلية، فلأجل هذا لا يتوقعون الأجر ولا يتطلبون الجزاء؛ لأنهم لا يرون لأنفسهم فعلاً فيستحقون به الجزاء.

وتفويض الصديقين: ملاحظة الجمال الإلهي حيث تنوعات التجليات، فهم غير مقيدون بتجل دون غيره، فهم مفوضون أمر تجلياته إلى ظهوره، ففي أيهما ظهر شاهدوه على حسب المقام والاسم والصفة والإطلاق والتقييد. وتفويض المقربين عدم الجزع على ما اطلعوا عليه بما جرى به القلم في المخلوقات، فلا يتصرفون في الوجود بشيء، بل مفوضون إلى الحق تعالى يتصرف في ملكه كيف يشاء، وهؤلاء هم الأمناء الأدباء، لا يفشون

أسرار الله، ولا يطلبون بذلك علواً على غيرهم<sup>(٥٦)</sup>.

ومدار التفويض على الثقة بالله تعالى، قال الإمام الهروي (ت ٤٨١هـ): الثقة سواد عين التوكل ونقطة دائرة التفويض.

فقد أشار إلى أن الثقة بالله تعالى نقطة دائرة التفويض أي أن مدار التفويض على الثقة بالله، وأنها في وسطه كحال النقطة من الدائرة؛ فإن النقطة هي المركز الذي عليه استدارة المحيط، ونسبة جهات المحيط إنيتها نسبة واحدة، وكل جزء من أجزاء المحيط مقابل لها كذلك الثقة هي النقطة التي يدور عليها التفويض<sup>(٥٧)</sup>.

التفويض لا ينافي الأخذ بالأسباب:

أساس التفويض ولبه هو التوكل، والتوكل لا ينافي الأخذ بالأسباب، وقد يظن الجهال أن معنى التوكل ترك الاكتساب بالبدن، وترك التدبير، وذلك جهل وضلال، قال الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): وأما من ظن أن التوكل يفتى عن الأسباب المأمور بها فهو ضال، وهذا كمن ظن أنه يتوكل على ما قدر عليه من السعادة والشقاوة بدون أن يفعل ما أمره الله تعالى<sup>(٥٨)</sup>.

وقال ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ): ولا ينكر الأسباب إلا جاهل أو عبد عن الله غافل<sup>(٥٩)</sup>.

إن حقيقة التوكل كما قال الشيخ عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١هـ) : تفويض الأمور إلى الله عز وجل، والتلقى عن ظلمات الاختيار والتدبير، والترقى إلى ساحات شهود الأحكام والتقدير، فيقطع العبد أن لا تبديل للقسمه، فما قسم له لا يفوته، وما لم يقدر له لا يناله، فيسكن قلبه إلى ذلك، ويطمئن إلى وعد مولاه فيأخذ من مولاه (١٠)

وعلى هذا الوصف فالتوكل عمل قلبى لا ينافى الأخذ بالأسباب؛ قال الشيخ عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١هـ)؛ وأما الحركة بالظاهر التى هى الكسب بالسنة فلا تنافى توكل القلب بعد ما يتحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى فى قلبه ؛ لأن محل التوكل القلب، وهو تحقيق الإيمان، فمن أنكر الكسب فقد أنكر السنة، ومن أنكر التوكل فقد أنكر الإيمان (١١) .

وقال القشيري (ت ٤٦٥هـ)؛ اعلم أن التوكل محله القلب، والحركة بالظاهر لا تنافى التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى، وإن تعسر شيء فبتقديره، وإن اتفق شيء فبتيسيره (١٢)

وعلى لسان الصوفية: لا ينافى التوكل على الله تعالى فى أمر الرزق وجود السبب (١٣) وقال الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) فإن الله خلق المخلوقات

بأسباب وشرع للعباد أسباباً ينالون بها مغفرته ورحمته وثوابه فى الدنيا والآخرة، فمن ظن أنه بمجرد توكل مع تركه ما أمره الله به من الأسباب يحصل مطلوبه، وأن المطالب لا تتوقف على الأسباب التى جعلها الله أسباباً لها فهو غالط، فالله سبحانه وإن كان قد ضمن للعبد رزقه وهو لا بد أن يرزقه ما عمر فهذا لا يمنع أن يكون ذلك الرزق المضمون له أسباب تحصل من فعل العبد وغير فعله (١٤) .

وقد كان رسول الله ﷺ إمام المتوكلين، وكان إمام المجاهدين المكافحين الآخذين بالأسباب، وكان ﷺ يأمر بالعمل والكسب، وينهى عن الاتكال، فقد ورد فى سنة رسول الله ﷺ الأحاديث الكثيرة فى النهى عن الاتكال وترك الأسباب، ومن ذلك :

ما رواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن معاذ بن جبل، قال: كنت ردف رسول الله ﷺ على حمار يقال له عَفِير، قال: فقال " يا معاذ: تدرى ما حق الله على العباد ".... "وحق العباد على الله عز وجل أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً" قال يا رسول الله: أفلا أبشر الناس؟ قال: "لا تبشروهم فيتكلوا" .

وعن أنس بن مالك أن نبي الله ﷺ ومعاذ بن جبل رديفه على الرحل، قال: "يامعاذ" قال: لبيك رسول الله



وسعديك .. قال: "ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله إلا حرمه الله على النار" قال يا رسول الله: أفلا أخبر بها الناس فيستبشروا؟ قال: "إذن يتكلموا"، فأخبر بها معاذ عند موته تأثماً<sup>(٦٥)</sup>. ويفهم من هذا الحديث والذي قبله أن النبي ﷺ ينهى عن الاتكال؛ لأنه يعنى ترك العمل، وعدم الأخذ بالأسباب، وأن ذلك يناقض التوكل وروى الإمام الترمذى فى سننه بسنده عن أنس بن مالك أنه قال: قال رجل يا رسول الله: أعقلها وأتوكل؟ أو أطلقها وأتوكل، قال "أعقلها وتوكل"<sup>(٦٦)</sup>.

وكذلك كان صحابة رسول الله ﷺ، فخليفة رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق حينما بويع بالخلافة أصبح ذاهباً إلى السوق يتجر كعادته، فتكاثر عليه المسلمون مستكبرين ذلك، فقال لهم لا تشغلونى عن عيالى، فإنى إن أضعتم كنت لما سواهم أضيع، حتى فرضوا له قوت أهل بيت من المسلمين<sup>(٦٧)</sup>.

وكذلك خيار الصحابة من المهاجرين والأنصار، بل عامة الأنبياء كانوا يفعلون أسبابا يحصل بها الرزق، فقد كان دود الثعلب يأكل من كسبه وكان يصنع الدروع، وكان زكريا عليه السلام نجاراً، وكان إبراهيم عليه السلام له ماشية كثيرة<sup>(٦٨)</sup>.

بل إن ما جاء على لسان الصوفية

من إسقاط التدبير لا يغنون به التواكل وترك الأسباب؛ فإن التدبير عندهم على نوعين: تدبير محمود وتدبير مذموم؛ فالتدبير المذموم عندهم هو كل تدبير ينعطف على نفسك بوجود حظها - لا لله قياما بحقه - كالتدبير فى تحصيل معصية، أو فى حظ بوجود غفلة، أو طاعة بوجود رياء وسمعة ونحو ذلك، وهذا كله مذموم؛ لأنه إما أن يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً.

والتدبير المحمود هو ما كان تدبيراً بما يقربك من الله تعالى، كالتدبير فى براءة الذمم من حقوق المخلوقين، وتصحيح التوبة إلى رب العالمين، والفكرة فيما يؤدى إلى قمع الهوى المردى والشیطان المغوى.

والتدبير للدنيا عندهم: إما تدبير الدنيا للدنيا أو تدبير الدنيا للآخرة فتدبير الدنيا للدنيا هو أن يدبر فى أسباب جمعها افتخاراً بها واستكثاراً، وكما زيد فيها شيئاً ازداد غفلة واغتراراً، وأماره ذلك أن يشغله عن الموافقة ويؤديه إلى المخالفة.

وتدبير الدنيا للآخرة كمن يدير المتاجر والمكاسب والغراسه ليأكل منها حلالاً، ولينعم بها على ذوى الفاقة أفضلأ، وليصون بها وجهه عن الناس إجمالاً، وأماره من طلب الدنيا لله تعالى عدم الاستكثار والادخار، والإسعاف منها والإيثار<sup>(٦٩)</sup> فإنهم لا يذمون ولا يسقطون إلا التدبير الذى

يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً أو يشغل ولا يسقطون إلا التدبير الذى يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً، أو يشغل عن الموافقة، ويؤدى إلى المخالفة، أما تدبير الدنيا للآخرة فهو عندهم محمود ومطلوب، ولا ينافى التفويض بل إن صاحب التنوير فى إسقاط التدبير يحقق حكمة الأخذ بالأسباب فى خمس فوائد حيث يقول: وفى الأسباب فوائد منها:

**الفائدة الأولى:** أن الحق تعالى علم ضعف قلوب العباد، وقصورهم عن مشاهدة القسمة، وعجزهم عن صدق الثقة، فأباح لهم الأسباب إسناداً لقلوبهم وتثبيتاً لنفوسهم، فكان ذلك من فضله عليهم.

**الفائدة الثانية:** أن فى الأسباب صيانة للوجوه عن الابتذال بالسؤال وحفظاً لبهجة الإيمان أن تزول بالطلب من الخلق، فما يعطيك الله من الأسباب فلا منة فيه لمخلوق عليك؛ إذ لا يمن عليك أحد إن اشترى منك أو استأجرك على عمل شئ؛ فإنه فى

حظه سعى.

**الفائدة الثالثة:** أن فى شغل العباد بأسبابهم شغلاً عن معصيته والتفرغ إلى مخالفته؛ ألا تراهم إذا تعطلت أسبابهم فى أعيادهم وغيرها كيف يتعرض أهل الغفلة لمخالفة الله تعالى؟ وينهمكون فى معصية الله، فكان شغلهم بالأسباب رحمة من الله تعالى عليهم.

**الفائدة الرابعة:** أن فى الأسباب والقيام بها رحمة بالمتجردين، ومنة من الله على المتوجهين لطاعته والمتفرغين لها، ولا قيام لأهل الأسباب بها، فكيف كان يصح لصاحب الخلق خلوته، ولصاحب المجاهدة مجاهدته، فجعل الحق تعالى الأسباب كالخدمة للمتوجهين إليه، والمقبلين عليه.

**الفائدة الخامسة:** أن الحق تعالى أراد من المؤمنين أن يتألفوا لقوله تعالى قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠)؛ فكانت الأسباب سبباً لتعارفهم، وموجبة لتواددهم<sup>(٧٠)</sup>.

**أ.د. فتحي أحمد عبد الرازق**

- (١) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم للراغب الأصفهاني، لسان العرب لابن منظور القاموس المحيط للفيروز آبادي "مادة موض".
- (٢) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، الحديث رقم ٧٤٨٨.
- (٣) جامع البيان عن تأويل أي القرآن للإمام الطبري، تفسر القرآن العظيم للإمام ابن كثير، سورة غافر، الآية ٤٤.
- (٤) الإبانة عن أصول الديانة للإمام الأشعري ٢٥ تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور فؤاد حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة ط ١، ١٩٧٧م.
- (٥) أصول أهل السنة والجماعة للسادة برسالة أهل الثغر للإمام الأشعري ٧٨، ٨٣-٨٤ تحقيق الدكتور محمد السيد الجليل مطبعة التقدم / القاهرة ١٩٧٨م.
- (٦) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ١٠٩/١ دار إحياء الكتب العربية القاهرة، دار الكتب العربية بيروت
- (٧) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢٧/١ ضبط وتوثيق صدقي محمد جميل العطار / دار الفكر بيروت ١٩٩٥
- (٨) المصدر السابق ١٢٧/١ - ١٣٨.
- (٩) رَوَاهُ الإمام مسلم في صحيح مسلم بسنده عن يحيى بن يُمَيْرٍ في كتاب الإيمان الحديث رقم ٨
- (١٠) شرح النووي على صحيح مسلم ١ / ١٢٧
- (١١) مقدمة الكوثري على تبين كذب المفتري لابن عساكر ١١ دار الكتاب العربي / بيروت ١٩٧٩، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور على سامي النشار ١ / ٢٤٤ دار المعارف / القاهرة ط ٧ / ١٩٧٧
- (١٢) شرح النووي على صحيح مسلم ١ / ١٢٧، إتحاف المرید بجوهره التوحيد للعلامة عبد السلام اللقاني بشرح الدكتور فتحى أحمد عبد الرزاق - القسم الثانى ١٤٠ - مطبعة الحسين الإسلامية / القاهرة ط / ١٩٩٤م.
- (١٣) قال ابن حجر في فتح الباري: أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة بسند قوى فتح الباري ٢٤ ٢٣٢ / مكتبة القاهرة ١٩٧٨
- (١٤) شرح النووي على صحيح مسلم ١٧ / ٢٤
- (١٥) صحيح البخاري، كتاب القدر، الحديث رقم ٦٦١٠
- (١٦) شرح النووي على صحيح مسلم ١٧ / ٢٤
- (١٧) المصدر السابق الصحيفة نفسها، فتح الباري ٢٤ / ٢٣٢
- (١٨) إحياء علوم الدين ١ / ١٠٩
- (١٩) عقيدة أهل السنة للإمام العزالي شرح الشيخ أبي العباس أحمد المعروف برقوق ١٢٥ تحقيق وتعليق الدكتور فتحى أحمد عبد الرزاق / مصر للخدمات العلمية / القاهرة ٢٠٠٩ والحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ٩٩ / ١٠، وقال، رَوَاهُ البزار بإسنادين أحدهما منقطع، فيه عبد الله بن خراش والغالب عليه الضعف، والآخر: متصل حسن، ونظفه عن عبد الله بن مسعود قال: كنت عند النبي ﷺ فقلت: لا حول ولا قوة إلا بالله فقال رسول الله ﷺ: أتدرى ما تفسيرها؟ قلت الله ورسوله أعلم، قال: لا حول عن معصية الله إلا بمصمة الله، ولا قوة على طاعة الله إلا بمعون الله .

- (٢٠) شرح النووي على صحيح مسلم ٢٤/١٧، فتح الباري ٢٢٢/٢٤
- (٢١) العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوي ٥ - ١٠، ٦، مكتبة الإيمان / القاهرة ١٩٨٣ م .
- (٢٢) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية لابن أبي العز الحنفى ٢٩٣ تحقيق أحمد محمد شاكر / وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٤١٨هـ
- (٢٣) عقيدة أهل السنة للإمام الغزالي شرح الشيخ زروق ٨٧
- (٢٤) أصول أهل السنة والجماعة المسماة برسالة أهل الثغر ٧٦
- (٢٥) رسالة لمعة الاعتقاد لابن قدامة ٣ مطبعة المنار / القاهرة / ط١ / ١٣٥١هـ
- (٢٦) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ٢٢٥
- (٢٧) العقيدة الطحاوية ٧
- (٢٨) شرح النووي على صحيح مسلم ١٦٨/١٦ - ١٦٩
- (٢٩) عقيدة أهل السنة في النبوات والسمعيات د. فتحى أحمد عبد الرزاق ٨٩ - ٩٠ مطبعة الحسين الإسلامية / ط١ / ١٩٩٤ م .
- (٣٠) نهاية الأقدام للشهرستاني ٤٦٧ - ٤٦٨ حرره وصححه الفرد جيوم / مكتبة زهران / القاهرة بدون تاريخ
- (٣١) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ٣٥٩
- (٣٢) المصدر السابق ٣٩٦
- (٣٣) سفر التكوين ٢٨/٢٧
- (٣٤) جامع البيان عن تأويل أى القرآن، تفسير الآية الكريمة المذكورة
- (٣٥) صحيح البخارى، الحديث رقم ٦٣٢١
- (٣٦) صحيح مسلم، الحديث رقم ٢٦١٢ مكرر ٤.
- (٣٧) عقيدة أهل السنة للإمام الغزالي شرح الشيخ زروق ١٢٢
- (٣٨) الفتوى الحموية الكبرى للإمام ابن تيمية / مجمع الفتاوى ٥/ ٣٩، ٨٦ / وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٤١٦هـ
- (٣٩) الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة لابن بطة العكبرى ٢٧ تحقيق رضا ابن نعيان معطى، الفيصلية / مكة المكرمة ١٤٠٤هـ
- (٤٠) رواء الإمام مسلم في صحيحه عن عمرو بن العاص، كتاب القدر، الحديث رقم ٢٦٥٤
- (٤١) طبقات الفقهاء الحنابلة، أبو الحسين بن أبى يعلى الحنبلى ٢/ ٢٨، ٢٢ تحقيق د. على محمد عمر / مكتبة الثقافة الدينية / القاهرة / ط١ / ١٩٩٨ م .
- (٤٢) الشرح والإبانة ٢٢٧ - ٢٢٩
- (٤٣) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه لاسن الجوزى ١٩٤ - ١٩٦ تحقيق وتقديم حسن السقاف / دارالإمام النووي / عمان / الأردن / ط١ / ١٩٩٢م.
- (٤٤) رسالة لمعة الاعتقاد ٣ - ٤.
- (٤٥) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية للإمام الجوينى ٣٢ تقديم وتحقيق د. أحمد حجازى السقا / مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٧٩، أساس التدريس للفخر الرازى ١٨٢ / الحلبي / القاهرة

- ١٩٣٥، المقدمة لابن خلدون ٤٢٨ / دار الشعب / القاهرة.
- (٤٦) مجموع الفتاوى ٣٥٥/٦.
- (٤٧) المصدر السابق ٣٥٥/٦ - ٣٥٦.
- (٤٨) الفتوى الحموية الكبرى ١٠٨/٥ - ١٠٩.
- (٤٩) المصدر السابق ٤١/٥ - ٤٢.
- (٥٠) الملل والنحل للشهرستاني ٣٩/١ / الحلبي / القاهرة ١٩٦٨.
- (٥١) مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ١١٥/٢ تحقيق عماد عامر / دار الحديث القاهرة ٢٠٠٢ هـ.
- (٥٢) تفسير لطائف الإشارات للإمام القشيري ٦٤٤/٢، شرح الشيخ زكريا الأنصاري على الرسالة القشيرية ٨٦ هامش الرسالة القشيرية / الحلبي / ط ١٩٥٩.
- (٥٣) منازل السائرين بشرحه مدارج السالكين ١١٥/٢، حياة القلوب / عماد الدين الأموي الإسنوي ١٥٨/٢ هامش قوت القلوب / مكتبة المتنبى / القاهرة.
- (٥٤) الإنسان الكامل للشيخ عبد الكريم الجيلي ١٤٢/٢ / مصطفى الحلبي / القاهرة / ط ١٩٨١.
- (٥٥) الرسالة القشيرية ٨٤ - ٨٥، الفنية لطالبي طريق للشيخ عبد القادر الجيلاني ١٨٩/٢ - ١٩٠ / مصطفى الحلبي / ط ١٩٥٦.
- (٥٦) الإنسان الكامل ١٤٢/٢.
- (٥٧) منازل السائرين بشرحه مدارج السالكين ١١٩/٢.
- (٥٨) مجموع الفتاوى ٥٢٨/٨.
- (٥٩) التتوير في إسقاط التدبير لابن عطاء الله السكندري ٢١٨ دار جوامع الكلم / القاهرة ١٩٩٩.
- (٦٠) الفنية لطالبي طريق الحق للشيخ عبد القادر الجيلاني ١٨٩/٢ مصطفى الحلبي / القاهرة ط ١٩٥٦.
- (٦١) المصدر السابق ١٩٢/٢.
- (٦٢) الرسالة القشيرية ٨٣.
- (٦٣) التتوير في إسقاط التدبير ٢١٦.
- (٦٤) مجموع الفتاوى ٥٣٠/٨.
- (٦٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الحديثان رقم ٣٠ مكرر ٣٢٦١.
- (٦٦) سنن الترمذي، كتاب الإيمان، صفة القيامة والرقائق والورع، الحديث رقم ٢٥١٧، وقال الترمذي هذا حديث غريب من حديث أنس لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد روى عن عمرو بن أمية الضمري عن النبي ﷺ نحو هذا، وقال الحافظ العراقي في المفنى عن حمل الأسفار: رواه ابن خزيمة في التوكل والطبراني من حديث عمرو بن أمية الضمري بإسناد جيد "قيدها" إحياء علوم الدين ٢٩٦/٤.
- (٦٧) المنقذ من الضلال مع أبحاث في التصوف د/ عبد الحليم محمود ٢٢٢ دار الكتب الحديثة / القاهرة.
- (٦٨) مجموع الفتاوى ٥٣٧/٨.
- (٦٩) التتوير في إسقاط التدبير ١١٠ - ١١٣ - ١١٤.
- (٧٠) المصدر السابق ٢١٧ - ٢١٨.

## التقليد

### إيمان المقلد

الأشعرية أن المرء لا يكون مسلماً حقاً إلا إذا كان عارفاً بالدليل مستدلاً على صحة إيمانه . وحكى عن الطبري أن الغلام إذا بلغ سن السابعة وجب تدريبه على طريقة الاستدلال .

وقال الأشعري لا يلزم الاستدلال إلا بعد سن البلوغ . وهذا الرأي قد رفضه ابن حزم وحكى أنه خلاف ما عليه سائر العلماء . وقال إن علماء الأمة وسائر أهل الإسلام يقولون: إن كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه وقال بلسانه لا إله إلا الله محمد رسول الله وأن كل ما جاء به حق وأنه برئ من كل دين سوى دين الإسلام فإنه مسلم مؤمن وجميع المسلمين مطالبون بالأخذ عن الرسول ﷺ دون مطالبته بدليل ولا برهان ولا يعد ذلك تقليداً بل هو إيمان واتباع وتصديق وطاعة لله ورسوله وليس من المقبول لا عقلاً ولا نقلاً أن يسمى ذلك تقليداً .

والذي أجمع العلماء على ذمه هو تقليد غير المعصوم بلا دليل ولا برهان في أمور الاعتقاد . ولقد فرق العلماء في ذلك بين الناس ، والذي نهانا عنه الشارع هو الأخذ عن غير المعصوم في أمور الدين بلا دليل لأن ذلك تقليد لمن

جرى البحث في مسألة التقليد حول إيمان المكلف هل لابد فيه من دليل صحيح وبرهان يقينى يطالب به كل مؤمن حتى يكون صحيح الإيمان أو لابد في المسألة من التفرقة بين عوام الناس وخواصهم ، بين أهل العلم والأتباع ؟؟

ولابد من التفرقة هنا بين معنى التقليد الذى يتكلم عنه العلماء والموضوع الذى يتم فيه التقليد وغير ذلك مما ليس داخلاً في مسألتنا من التقليد في الأمور العادية المتعلقة بحياة الناس اليومية .

وقد عرف العلماء التقليد بأنه متابعة قول الغير بغير برهان ولا دليل . وعرفه البعض بأنه متابعة غير المعصوم بغير دليل ، أما متابعة المعصوم (النبي) فليس تقليداً وإنما هو اتباع ، وبذلك يظهر الفرق بين متابعة المسلمين للرسول ﷺ فهذا واجب الاتباع والتلقى عنه ، قال تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا ﴾

(الحشر: ٧) . أما تقليد غير المعصوم فقد اختلفت آراء المتكلمين . فحكى ابن حزم عن ابن جرير الطبري وبعض

لم يأمرنا الله بالأخذ عنه .

ومن الناس من يكون صالحاً للبحث والعلم والمطالبة بالبرهان فهذا النوع إذا تآقت نفسه للدليل والبحث عن البرهان طوَّلب به وأصبح ذلك فرضاً عليه؛ ليزول بذلك ما عنده من شكوك حركت نفسه إلى البحث عن الدليل. أما عوام الناس وجمهور المسلمين فمن العسر والعيب تكليفهم بالبحث والبرهان ، ومطالبتهم بذلك تكليف بما لم يأذن به الله ، وهم قد استقرت نفوسهم وثبت إيمانهم في قلوبهم ولم تنازعهم أنفسهم إلى المطالبة بالدليل توفيقاً من الله لهم وهداية من الله لقلوبهم فهؤلاء لا يحتاجون ولا يكلفون بالبحث عن الدليل. وهؤلاء هم جمهور المسلمين وعامتهم الذين حُبب الله إليهم الإيمان وزينه في قلوبهم وكره إليهم الكفر والفسوق والعصيان ، وجعلهم الله من الراشدين ، وهؤلاء لا يسمون مقلدين أصلاً وإنما هم متبعون سواء

عرفوا البرهان أم لم يعرفوه ، وأن المقلد هو مقلد لغيره في الباطل بلا دليل ولا برهان كتقليد أولاد الكفار لأبائهم كما حكى عنهم القرآن ذلك. ومعلوم أن الرسول ﷺ وكذلك صحابته لم يردوا إسلام أحد حتى يُقدِّم لهم الدليل والبرهان على صحة إيمانه وإنما جرى الجميع على أن من أخذ عن الرسول ﷺ فقد أطاع وأتبع وقبل منه الرسول ﷺ إيمانه. وحرم بذلك دمه وماله وعرضه ويحكم له بالإسلام ومنهم البدوي وراعى الغنم والصغير والكبير والعربي وغير العربي والأُمى والمتعلم ولم يقل ﷺ لأحد منهم لا أقبل إيمانك حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه . وجرى ذلك على عهد صحابته رضى الله عنهم أجمعين ، ولو كانت المطالبة بالدليل فرضاً على كل مسلم لكان معظم أهل القبلة غير مؤمنين . وقول الموجبين لذلك على كل مسلم مجاهرة بالكذب واقتراء على الله ورسوله<sup>(١)</sup>.

**أ.د. محمد السيد الجليلند**

**الهوامش:**

(١) الفصل لابن حزم ٣٥/٤ - ٤٠-

## التقية

### أولاً: تعريف التُّقِيَّة لغة:

التُّقِيَّة فى اللغة: اسم مصدر من الاتقاء، وأصل المادة التى اشتقت منها وهى "وقى" يدل على دفع شئ عن شئ بغيره<sup>(١)</sup>، وقد ذكرت المعاجم اللغوية عدة معانٍ متقاربة لهذه اللفظة، يفهم منها أن التقية تأتى بمعنى الحذر، والحيلة، والخشية، والخوف، وحفظ الشئ مما يضره، وصيانته عن الأذى<sup>(٢)</sup>، وهى المعانى نفسها التى سوف نلاحظها فى التعريف الاصطلاحي.

والتقاة، والتقية، والتقوى، والاتقاء: كلها بمعنى واحد فى استعمال أهل اللغة، وإن كان الاصطلاح قد خصص التقوى والتقى: باتقاء العبد لله تعالى بامتنال أمره، واجتناب نهيه والخوف من ارتكاب ما لا يرضاه، لأن ذلك هو الذى يقى من غضبه وعذابه، وأما التقاة والتقية، فقد خصتا باتقاء العباد بعضهم بعضاً<sup>(٣)</sup>. ولم ترد لفظة التقية فى القرآن الكريم نصاً، وأقرب ما ورد فى القرآن لفظاً ومعنى من التقية قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمْ

اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ (ال عمران: ٢٨)، وقد قرأ جماهير القراء "تقاة" وقرأ البعض مثل: قتادة، وأبوجاء، ويعقوب، وغيرهم<sup>(٤)</sup> "تقية" وأما فى السنة فلم أقف على حديث صحيح مرفوع فيه ذكر هذه اللفظة صراحة، سوى حديث واحد لا يصح، بل هو ضعيف جداً، وهو ما رواه الديلمى عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال: "بئس القوم قوم يمشى الرجل فيهم بالتقية والكتمان"<sup>(٥)</sup>.

### ثانياً: تعريف التقية اصطلاحاً:

وبينما لم يثر خلاف مؤثر حول تعريف التقية لغة - لأنها مسألة تحسمها المعاجم والقواميس اللغوية - فقد تباينت الآراء فى تعريفها اصطلاحاً، وقدمت تعريفات عديدة، تأثرت بالمذهب العقدي لأصحابها، ونظرتهم للتقية وشروط العمل بها.

وإذا بدأنا بمفهوم التقية عند الشيعة، فلعل من أقدم التعريفات عندهم تعريف الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) فى كتابه "تصحيح الاعتقاد" للتقية بأنها "كتمان الحق، وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً فى الدين أو الدنيا، وفرض ذلك إذا علم بالضرورة،



أو قوى فى الظن، فمتى لم يعلم ضرراً بإظهار الحق، ولا قوى فى الظن ذلك لم يجب فرض التقية<sup>(٦)</sup>.

وبخلاف تعريف الشيخ المفيد السابق، فهناك تعريفات أخرى للتقية عند الشيعة، ومنها: تعريف الطبرسى (ت ٥٤٨ هـ) بأنها: "الإظهار باللسان خلاف ما ينطوى عليه القلب للخوف على النفس"<sup>(٧)</sup> وتعريف العاملى (ت ٧٨٦ هـ) بأنها "مُجاملة الناس بما يعرفون وترك ما يُتَكبرون حَدراً من غوائلهم"<sup>(٨)</sup> وتعريف الكركسى (ت ٩٤٠ هـ) بأنها "إظهار موافقة أهل الخلاف فى ما يدينون به خوفاً"<sup>(٩)</sup> وتعريف بعض علمائهم المتأخرين، وهو مرتضى الأنصارى (ت ١٢٨١ هـ) بأنها: "التحفظ عن ضرر الغير بموافقة فى قول، أو فعل مخالف للحق"<sup>(١٠)</sup> وهو نفس التعريف الذى ذكره بعض كتابهم المعاصرين<sup>(١١)</sup>. وثمة تعريف آخر للتقية عند واحد من أهم علمائهم المعاصرين على الإطلاق -وهو آية الله الخومينى- حيث ذكر أن معناها: "أن يقول الإنسان قولاً مغايراً للواقع، أو يأتى بعمل مناقض لموازن الشريعة، وذلك حفظاً لدمه أو عرضه، أو ماله"<sup>(١٢)</sup>.

ونختم الكلام عن مفهوم التقية لدى الشيعة بذكر واحد من أهم تعريفاتها عندهم -فى رأى- وهو تعريف أبى جعفر الطوسى (ت ٤٦٠ هـ)

أحد علمائهم المتقدمين، ذوى المكانة الكبيرة، حتى إنهم لقبوه بشيخ الطائفة وقد عرف التقية بأنها: "الإظهار باللسان، خلاف ما ينطوى عليه القلب للخوف على النفس، إذا كان ما يبطنه هو الحق، فإن كان ما يبطنه باطلاً كان ذلك نفاقاً"<sup>(١٣)</sup>.

والميزة الأساسية فى هذا التعريف هى تفرقته الواضحة بين التقية والنفاق، وجعله المدار فى هذه التفرقة متوقفاً على صحة الاعتقاد أو بطلانه، فمن كان يبطن اعتقاداً باطلاً، فتقيقته نفاق وكذب، ومن كان يبطن اعتقاداً صحيحاً، وخشى على نفسه الضرر والأذى، فتقيقته جائزة ومقبولة، لكن يبقى مع ذلك أن كل طائفة أو فرقة عقدية سوف تدعى أن ما تقوله وتعتقد به هو الحق، ومن ثم فإن تقيتها جائزة، بينما ما يقوله المخالفون والخصوم باطل وتقيقته غير مشروعة.

واعتقد أنه لو قدر للمذهب الشيعى الاثنى عشرى أن يرتضى مفهوم التقية وفقاً لما قرره شيخ طائفتهم الطوسى، ويطبقه تطبيقاً صحيحاً، بحيث تظل مقتصرة على حال الخوف من ضرر محقق على النفس، ويضرب بينها وبين النفاق. أقول إنه لو تم ذلك، لكان من الممكن أن تتغير وجهة المذهب تغيراً كبيراً، وأن تزول غيوم الشك وانعدام الثقة بينهم، وبين غيرهم من طوائف المسلمين، ولا سيما أهل السنة

والجماعة.

وأما مفهوم التقية عند أهل السنة:

فلها تعريفات عديدة من العلماء القدامى والمحدثين، على تنوع اختصاصاتهم، حيث عنى بالكلام عنها طوائف من الفقهاء والمحدثين، والمفسرين، وعلماء العقيدة.

ومن أقدم هذه التعريفات ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: التقاة، التكلم باللسان، وقلبه مطمئن بالإيمان<sup>(١٤)</sup>، ومن تعريفات العلماء المتقدمين أيضاً<sup>(١٥)</sup>، ما نص عليه الفقيه الحنفى المعروف السرخسى (ت ٤٨٣ هـ) من أن التقية: هى أن يقى الإنسان نفسه بما يظهره، وإن كان ما يضر خلافه<sup>(١٦)</sup>، وعرفها ابن القيم بأن "يقول العبد خلاف ما يعتقد لاتقاء مكروه يقع به، لو لم يتكلم بالتقية"<sup>(١٧)</sup>، وعرفها ابن حجر بأنها "الحذر من إظهار ما فى النفس من معتقد وغيره للغير"<sup>(١٨)</sup>، ويبقى عدد من التعريفات الأخرى، التى لا تبعد كثيراً عما ذكرناه، ومن ثم نكتفى بالإحالة إليها، دون ذكرها تفصيلاً<sup>(١٩)</sup>.

والذى نخلص إليه من خلال هذه التعريفات هو أن المقصود بالتقية: أن يقول المكلف، أو أن يفعل خلاف ما يعتقد صحته، حذراً من وقوع ضرر ما عليه، ويمكن أيضاً أن نعرف التقية بأنها "الاستسرار بالدين، خوفاً على النفس أو على الأتباع، من أذى

المشركين والظالمين، سواء كان استساراً كلياً بعدم إظهار المرء إسلامه، أو استساراً جزئياً، بعدم إظهار حكم الله فى موقف من المواقف، أو حالة من الحالات"<sup>(٢٠)</sup>.

وبناء على هذا المفهوم لا يتصور وجود التقية إلا عند وقوع إكراه حقيقى ومؤثر، كما أنها لا تعدو أن تكون رخصة وحالة استثنائية، يلجأ إليها عند الاضطرار، وترتفع مشروعيتهما بزوال الأسباب التى أدت إليها، والأهم من ذلك كله أنها من باب الأحكام العملية التكليفية الفقهية، التى ينبغى أن تبحث فى كتب الفقه عند الكلام عن الإكراه والاضطرار، لا أن تتحول إلى أصل عقدى، وحال دائمة، يتقرب إلى الله بفعلها، بغض النظر عن وجود الأسباب المسوغة لها.

ثالثاً: حكم التقية، ومنزلتها عند الشيعة الإمامية:

ولا أظن أن ثمة مطالعاً للفكر الشيعى الإمامى القديم والحديث، يمكن أن يخفى عليه ما للتقية عند الشيعة من أهمية كبيرة، ومكانة عظيمة، حتى إنها لم تعد مجرد فعل جائز فحسب وإنما كادت تكون شعاراً للمذهب، ووقفاً عليه، وخصيصة ينفرد بها دون سائر الفرق والمذاهب الأخرى<sup>(٢١)</sup>.

وقلما يخلو كتاب من كتب المذهب

الإمامي، ومراجعته المعتمدة في العقيدة، أو الحديث أو التفسير من ذكر التقية، والاستدلال على مشروعيّتها وتفضيلها، بل لقد وصل الأمر - كما يذكر سيد أمير على - إلى أنها صارت عادة متأصلة في نفوس الشيعة، إلى الدرجة التي صاروا يمارسونها حتى في الظروف التي لا تكون ضرورية فيها<sup>(٢٢)</sup>.

وقد اعترف نفر من علماء الشيعة المعاصرين بهذه الحقيقة - وإن كانوا يعللونها بتعليل لا يخلو من نظر - لكن المهم هو إقرارهم بأن التقية كانت شعاراً لآل البيت عليهم السلام، دفعاً للضرر عنهم وعن أتباعهم، وحقناً لدمائهم، واستصلاحاً لحال المسلمين، وجمعاً لكلمتهم، ولما لشعثهم، وما زالت سمة تعرف بها الإمامية، دون غيرها من الطوائف والأمم<sup>(٢٣)</sup>.

ويضاف لذلك أن كثرة الروايات الواردة عن أئمتهم في الكلام عن التقية ومشروعيّتها وفضلها قد بلغت حدّاً كبيراً جدّاً، حدّاً جعل بعض مفسريهم المعاصرين يقول: "والأخبار في مشروعية التقية من طرق أئمة أهل البيت كثيرة جدّاً، ربما بلغت حد التواتر"<sup>(٢٤)</sup>.

وحتى لا يكون كلامنا مرسلأ، أو اتهاماً للقوم بما هم منه براء، فسوف نذكر فيما يلي - ومن خلال كتب الشيعة أنفسهم - نماذج من النصوص

التي تكشف بوضوح عن إعلائهم الشديد من شأن التقية، ومكانتها، حتى وصل الأمر إلى درجة غير معقولة من الغلو والمبالغة، التي لا يشهد لها الشرع أو العقل، أو حتى سيرة أئمة أهل البيت الكبار - رضوان الله عليهم أجمعين - ومن الشواهد الدالة على ذلك ما يلي:

أ. اعتبار التقية أصلاً أساسياً من أصول الدين، ونفى الإيمان ممن لم يقل بها. وقد نقلت كتب الشيعة المعتمدة عن أئمتهم عدداً كبيراً من الروايات التي تنص على هذا المعنى، ومن ذلك ما رواه الكليني في كتابه الكافي عن أبي عمر الأعجمي قال: قال لي أبو عبد الله: يا أبا عمر إن تسعة أعشار الدين في التقية<sup>(٢٥)</sup>، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء إلا في النبذ، والمسح على الخفين<sup>(٢٦)</sup>. وروى عن جعفر أنه قال: "إن أبي رضوان الله عليه - أي الإمام الباقر - كان يقول: إن التقية من ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له، وإن الله يحب أن يعبد في السر، كما يحب أن يعبد في العلانية"<sup>(٢٧)</sup>. وقال جعفر الصادق أيضاً "لا دين لمن لا تقية له، وإن التقية لأوسع ما بين السماء والأرض"<sup>(٢٨)</sup>.

ولا تكتفي المصادر الشيعية بنسبة الروايات السابقة إلى أئمة أهل البيت فحسب، بل نجدهم أيضاً ينسبون للرسول ﷺ أنه قال: "إن التقية من دين

الله، ولا دين لمن لا تقية له، والله لولا  
التقية ما عبد الله فى الأرض، فى دولة  
إبليس<sup>(٢٩)</sup>.

ب. التأكيد على وجوب التقية، واستمرار  
هذا الوجوب حتى ظهور المهدي آخر الزمان.  
فالتقية عند الشيعة الإمامية واجب  
متحتم، وفريضة لازمة، وهناك الكثير  
من النصوص المروية عندهم فى هذا  
المعنى - إضافة لما تقدم ذكره آنفاً -  
وهى تجمع ما بين التنصيص على  
الوجوب، أو الأمر بالتقية، وكتمان  
الاعتقاد عن المخالفين فى ولاية أهل  
البيت، وقد نص على ذلك ابن بابويه  
القمى الملقب بالصدوق فى لهجة  
واضحة وقاطعة، لا تترك مجالاً للشك  
فقال: "اعتقادنا فى التقية أنها واجبة،  
من تركها كان بمنزلة من ترك  
الصلاة"<sup>(٣٠)</sup>، ثم زاد الأمر وضوحاً فقال:  
"والتقية واجبة، لا يجوز رفعها إلى أن  
يخرج القائم <sup>عليه السلام</sup> فمن تركها قبل  
خروجه، فقد خرج عن دين الله، ودين  
الإمامية، وخالف الله ورسوله  
والأئمة"<sup>(٣١)</sup>.

والقول بوجوب التقية ليس مقصوراً  
على العلماء المتقدمين، بل نص عليه  
أيضاً عدد من أكابر المراجع الشيعة  
التأخرين، وعلى رأسهم الخوئي<sup>(٣٢)</sup>،  
وآية الله الخوميني<sup>(٣٣)</sup>، ومحسن  
الحكيم<sup>(٣٤)</sup>، وغيرهم الكثير<sup>(٣٥)</sup>، مما  
يدل على اتفاق المذهب على هذا الأمر،  
دونما فرق بين القدماء أو المحدثين،

رغم اختلاف الأحوال السياسية  
والاجتماعية، ورغم قيام دولة مستقلة  
للشيعة، يطبقون فيها مذهبهم وأصولهم  
الدينية بحرية كاملة، وينصون فى  
دستورها على أن مذهب الدولة هو  
المذهب الجعفرى.

ج. عدم الاقتصار على القول بوجوب  
التقية، وإنما ينظر إليها باعتبارها من  
أحب الأعمال، وأفضلها عند الله.

وثمة روايات كثيرة عن أئمة أهل  
البيت فى هذا المعنى، امتلأت بها  
كتب الشيعة، ومنها ما هو منسوب  
لأمير المؤمنين على بن أبى طالب <sup>عليه السلام</sup>،  
ومنها ما هو منسوب للأئمة الأحد عشر  
من بعده، ومن ذلك ما روى عن على <sup>عليه السلام</sup>  
أنه قال: "التقية من أفضل أعمال  
المؤمن، يصون بها نفسه وإخوانه عن  
الفاجرين". وروى الكليني فى الكافى  
عن جعفر الصادق أنه قال: "سمعت أبى  
يقول: لا والله ما على وجه الأرض شئ  
أحب إلى من التقية، يا حبيب إنه من  
كانت له تقية رفعه الله، يا حبيب من  
لم تكن له تقية وضعه الله"<sup>(٣٦)</sup>.

د. اعتبار ترك التقية من أعظم الذنوب  
التي لا يغفرها الله سبحانه.

ولاشك أن التقية - على افتراض  
التول بوجوبها - ليست من أركان  
الإسلام الخمسة الكبرى أو فرائض  
الدين الأساسية المعلومة بالضرورة عند  
الكافة، والتي تلزم سائر المكلفين  
ومن ثم فإن تاركها ليس مرتكباً

لكسيرة من الكبائر العظمى ثم، أو واحدة من الموبقات التي جاءت النصوص بالتحذير منها<sup>(٣٧)</sup>، وحتى إذا افترضنا أن التقية من الفرائض وتركها من كبائر الذنوب، فقد أخبر الله سبحانه أنه يغفر كل الذنوب، مهما بلغ قبحها وشناعتها، سوى الشرك والكفر بالله.

لكن الغلو في مكانة التقية عند الشيعة يصل إلى حد كبير، حتى إنها صارت من أعظم الفرائض وأهمها، كما أن تركها يعد من عظام الذنوب وكبارها، وهو ذنب لا يغفره الله بحال، ومن النصوص الدالة على ذلك قول علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام يغفر الله للمؤمن كل ذنب، ويظهره منه في الدنيا والآخرة، ما خلا ذنبتين: ترك التقية وتضييع حقوق الإخوان<sup>(٣٨)</sup>، ويروى عن جعفر الصادق أنه قال: "لو قلت: إن تارك التقية كتارك الصلاة، لكنت صادقاً"<sup>(٣٩)</sup>، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾

(١١٢: عمران) نقلت المصادر الشيعية عن جعفر الصادق أنه تلا هذه الآية، وقال: "والله ما ضربوهم بأيديهم، ولا قتلوهم بأسيا فهم، ولكن سمعوا أحاديثهم فأذاعوها، فأخذوا عليها فقتلوا، فصار ذلك قتلاً، واعتداءً ومعصية"<sup>(٤٠)</sup>. هـ - التعسف في تفسير معاني بعض

الآيات القرآنية لإثبات دلالتها على فضل التقية.

وقد نقل علماء الشيعة بعض الروايات عن أئمتهم، يفسرون فيها عدداً من آيات القرآن بطريقة متعسفة، ويلوون أعناقها، كي يقرروا أنها واردة في بيان فضل التقية أو وجوبها.

ومن النماذج البارزة في هذا الصدد ما روى عن الحسن بن علي عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨٢) حيث قال: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٨٢)، أي قضوا الفرائض كلها، بعد التوحيد واعتقاد النبوة والإمامة، وأعظمها فرضاً قضاء حقوق الإخوان في الله، واستعمال التقية مع أعداء الله عز وجل<sup>(٤١)</sup>.

ونقل أبو حمزة الثمالي (ت: ٤٨٠ هـ) في تفسيره عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله عز وجل:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا صَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

(٢٠٠: عمران) فقال: اصبروا على المصائب، وصابروهم على التقية، وربطوا على من تقتدون به، واتقوا الله لعلكم تفلحون<sup>(٤٢)</sup> وفي تفسير قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ

بِمَا صَبَرُوا وَيَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ

وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٥٤﴾ (القصص: ٥٤)

نقل عن جعفر الصادق أنه قال: "بما صبروا أى: بما صبروا على التقية، ويدروون بالحسنة السيئة"، قال: الحسنة التقية، والسيئة الإذاعة<sup>(٤٣)</sup>.

و - اعتبار التقية ركناً أساسياً للمذهب، ومعياراً حاسماً للتفرقة بين الشيعي الصادق، وغير الصادق.

وبناء على ذلك لا يتصور وجود إيمان حقيقى كامل، أو تشيع صحيح لأهل البيت دون أن يلجأ المؤمن للتقية، بل لولاها لما عبد الله فى الأرض، وقد نسبوا للنبي ﷺ أنه قال: "لا دين لمن لا تقية له، والله لولا التقية ما عبد الله فى الأرض"<sup>(٤٤)</sup>، كما نسبوا لعلى عليه السلام أنه قال: "التقية دينى ودين أهل بيتى"<sup>(٤٥)</sup>، ويقدر استعمال التقية والكتمان بقدر ما تعلو درجة العبد، ويرتفع شأنه ويدل على ذلك ما روى عن معلى بن خنيس أنه قال: قال أبو عبد الله جعفر الصادق: يا معلى اكتم أمرنا ولا تذعه، فإنه من كتم أمرنا ولم يذعه أعزه الله به فى الدنيا، وجعله نوراً بين عينيه فى الآخرة، يقوده إلى الجنة، يا معلى، من أذاع أمرنا ولم يكتمه أذله الله به فى الدنيا، ونزع النور من بين عينيه فى الآخرة، وجعله ظلمة تقوده إلى النار، يا معلى إن التقية من دينى ودين آبائى، ولا دين لمن لا

تقية له، يا معلى إن الله يحب أن يعبد فى السر كما يحب أن يعبد فى العلانية، يا معلى إن المذيع لأمرنا كالجاحد له<sup>(٤٦)</sup>.

وخلاصة الأمر أن التقية صارت معياراً أساسياً لمعرفة الشيعي الصادق من المدعى الكاذب ومما نسبوه للإمام الثالث الحسين بن على بن أبى طالب عليه السلام أنه قال: "لولا التقية ما عرف ولينا من عدونا"<sup>(٤٧)</sup>.

ولعل كل من يطالع كتب المذهب الشيعي الإمامي، ويقف على مكانة التقية ومنزلتها عندهم، وتحولها من مجرد رخصة عند الاضطرار إلى أصل عقدى، وعبادة من أعظم العبادات، يثور فى نفسه تساؤل عن الأسباب التى أدت لذلك، وجعلت التقية تشغل تلك المكانة العظيمة فى مذهب الإمامية، حتى إنهم صاروا يعترفون بأنهم أقدم من عرف بها وأكثر من شنع عليهم من أجلها<sup>(٤٨)</sup>.

وفى اعتقادي أن هناك مجموعة أسباب - وليس سبباً واحداً - قد أدت إلى ذلك، مع ملاحظة أن هذه الأسباب تتنوع تنوعاً واضحاً، فمنها العقدي ومنها الفقهي، ومنها ما يعود للظروف السياسية والاجتماعية التى مر بها الشيعة فى مراحل تاريخهم المختلفة.

ومن أهم تلك الأسباب القول بعصمة الأئمة، والعلة فى ذلك هو أن علماء الشيعة قد واجهوا معضلة كبيرة،

تمثلت فى قولهم بعصمة الأئمة،  
وسلامتهم من الخطأ أو السهو من جهة  
ووقوفاً على آراء وأقوال متناقضة، أو  
وعود قالها الأئمة ولم تتحقق من جهة  
أخرى.

ولحل هذا الإشكال الخطير لم  
يكن أمام علماء الاثنى عشرية سوى  
القول بالتقية كمخرج من كل تناقض  
لحق أقوال الأئمة، أو خلف فى وعد  
وعدوه ثم لم يتحقق على أرض الواقع.  
ومن الأسباب الأخرى تغفل السرية  
والكتمان فى بنيان المذهب،  
واعتمادها وسيلة فى الدعوة إليه، ومن  
المعروف أن الدعوات الشيعية فى  
مراحلها المختلفة قد ووجهت بحسم  
وقوة من خلفاء الدولتين الأموية  
والعباسية، لأنهم اعتبروها خروجاً على  
الخلافة الشرعى ومحاولة لشق يد  
الطاعة، وبث الفرقة والنزاع بين  
المسلمين.

ولكى يواجه أصحاب الدعوات  
الشيعية ذلك النوع من الاضطهاد  
والتعامل القاسى، لجأوا إلى السرية  
والكتمان فى بث دعوتهم، ونشرها  
بعيدا عن الرقباء، وخوفاً من العيون  
والرصد ولا شك أن التقية تعد من أبلغ  
الوسائل التى تتناسب مع هذه البيئة.

وثمة روايات كثيرة منسوبة للأئمة  
يأمرون فيها شيعتهم بالتقية وكتمان  
معتقداتهم، ولا سيما فى التعامل مع  
المخالف، ويجعلون ذلك قرينة عظيمة

وعملاً فاضلاً من أحب الأعمال إلى  
الله، ومن تلك الروايات قول أمير  
المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام وأرضاه  
"التقية من أفضل أعمال المؤمن،  
يصون بها نفسه وإخوانه عن الفاجرين  
(٤٩) وعن محمد الباقر قال "خالطوهم  
بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية إذا  
كانت الإمرة صبيانية" (٥٠)

وعن جعفر الصادق قال "التقى ترس  
المؤمن، والتقية حرز المؤمن، ولا إيمان  
لمن لا تقية له، إن العبد ليقع إليه  
الحديث من حديثا فيدين الله عز وجل  
به فيما بينه وبينه، فيكون له عزا فى  
الدنيا ونورا فى الآخرة، وإن العبد ليقع  
إليه الحديث من حديثا فيذيعه،  
فيكون له ذلاً فى الدنيا، وينزع الله  
عز وجل ذلك النور منه" (٥١)

رابعاً: الواقع التاريخى، وهل يتفق مع  
ما نسب إلى الأئمة من القول بالتقية ؟  
ومقصودنا بهذا التساؤل هو أن  
النصوص المنسوبة لأئمة أهل البيت  
رضوان الله عليهم أجمعين - والتى  
عرضنا لنماذج منها سابقاً - تعالى من  
شأن التقية بما لا مزيد عليه، وتجعلها  
من الواجبات المحتمة، التى لا يفقر  
للمقصر فيها، بل تراها أصلاً من  
أصول الدين، التى تميز بين المؤمن  
وغير المؤمن.

والعمل بالتقية عندهم دائم ومستمر،  
لا يرفع حتى يظهر القائم من آل محمد  
عليه السلام، وهو المهدي فى آخر الزمان، كما

أنه لا يختص به أحد دون آخر، بل إن جل الأئمة الأحد عشر الأوائل نسبت إليهم روايات عملوا فيها بالتقية.

وفى ضوء تلك النصوص التى تولى التقية كل هذا الوجوب، كان المتوقع أن نرى اتساقاً فى المواقف والتطبيقات، بين سيرة أهل البيت وتاريخهم من جهة، وبين أقوالهم النظرية عن التقية، من جهة أخرى.

لكن المتتبع لتاريخ أئمة أهل البيت عليهم السلام لا يجد شيئاً من ذلك وإنما يرى كما هائلاً من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهر بالحق وعدم الخشية من مخلوق، مهما علا شأنه واشتد بطشه.

ويضاف لذلك أن المطالع لتاريخ أهل البيت - رضوان الله عليهم - يلحظ كمّاً كبيراً من الثورات، والخروج المسلح على الولاة والأمراء، ومحاولة إنشاء الدول المستقلة فى شتى أرجاء العالم الإسلامى<sup>(٥٢)</sup>، وهذه المحاولات قدر لبعضها النجاح، وإن كان أغلبها قد منى بالفشل وخلف محناً دامية ومقاتل مروعة لأهل بيت رسول الله - عليهم سلام الله أجمعين -.

وقد ظلت ذكرى هذه المحن جروحاً نازفة فى قلوب محبيهم عبر مراحل التاريخ كله وظهرت فى صورة أشعار وكتابات حزينة وبائية، تترحم على شهداء أهل البيت، وتجأر بالدعاء على ظالمهم وقتالهم فى كل زمان

ومكان.

ولا أضلن أن بوسعنا حصر أو استقصاء كل تلك المحاولات، والذى يعيننا هنا التدليل على وجود التفاوت الشاسع، بين سيرة أئمة أهل البيت الحقيقية وبين ما نسب إليهم كذباً من مرويات وأقوال، لا تتفق مع الشرع، ولا مع واقعهم الفعلى بحال.

وسوف نستعرض فيما يلى بعض النماذج من أقوال الأئمة، وسيرهم العملية، والتى تثبت بوضوح أنهم كانوا أبعد الناس عن التقية، وأشجعهم فى قول الحق والجهر به.

١ - وأول نموذج نشير إليه هنا هو جرأة الإمام على عليه السلام فى الحق، وإنكاره للمنكر، وشجاعته التى يضرب بها الأمثال، وعدم سكوته عن باطل يراه مهما كلفه الأمر ومهما واجه من الصعوبات.

وهذه الصفات كلها محل اتفاق بين أهل السنة وبين الشيعة، وإن كانت كتب الشيعة تضى على الإمام على عليه السلام أوصافاً تبلغ درجة الخيال وتقرب من الأساطير، والذى يعيننا من ذلك هو الرد على تصور الشيعة لمبدأ التقية، وإثبات أن واقع الأئمة يناقضه تماماً، مما يعنى أنه لا حجة لهم فى الاحتجاج بأقوال الأئمة لإثبات التقية، وكيف يتصور من الإمام على عليه السلام ذى الشجاعة الفائقة والقوة البالغة أن يداهن أو أن يلجأ للتقية والروايات السابقة التى



أسلفناها تتعارض تماماً مع ما زعمته الشيعة من استعماله للتقية، بل هي تصرح بأن علياً عليه السلام كان ينكر المنكر، ويجهر بالحق، ولا يبالي أحداً أو يخشى في الله لومة لائم.

٢ - وأما السيد الكبير<sup>(٥٢)</sup>، الحسن بن علي عليه السلام، فإن المتبع لموقفه وتنازله عن الخلافة وصلاحه مع معاوية عليه السلام، يقطع بعدم لجوئه للتقية، حينما أثر الصلح وحقق دماء المسلمين، رغم كل ما تعرض له من ضغوط شديدة<sup>(٥٣)</sup>.

ولا شك في أن الحسن عليه السلام بفعله هذا كان أبعد الناس عن التقية ومخادعة الناس، لأن صلاحه مع معاوية يعتبر خروجاً على الرأي العام المحيط بالإمام في عصره، حيث لاقى الإمام "الحسن" معارضة صريحة من كثير من شيعة أبيه الذين كانوا لا يريدون الصلح حتى أنهم كانوا ينادونه بقولهم: لا إله إلا الله عليك يا مذل المؤمنين؟<sup>(٥٤)</sup>، ومن المعروف أن المعارضين للصلح كانوا أقوياء وأشداء، ونال الإمام الحسن منهم الكثير من العنت والإيذاء، ولكن ذلك لم يفت في عضده، وقاوم المعارضين مقاومة الأبطال، فإنا نرى لو كانت للتقية مكانة في قلب الحسن هل كان يصالح معاوية، أم كان يستجيب لنداء الذين كانوا يحثونه على قتاله حتى يبايعه "معاوية" كخليفة منتخب وشرعي للمسلمين<sup>(٥٥)</sup>؟

٣ - وأما سيرة الإمام الشهيد، سبط رسول الله صلى الله عليه وآله، وريحانته من الدنيا ومحبوته: الحسين بن علي عليه السلام، ففيها أوضح دليل على براءة أئمة أهل البيت من التقية، وكتمان الحق، فلقد كان رضوان الله عليه جريئاً في الحق، ولا يخشى في الله لومة لائم، وقد استشهد في كربلاء ضارباً أروع المثل في الصبر والثبات على المبدأ وليسطر ملحمة بطولية من ملاحم الجهاد والاستشهاد، فرحمة الله ورضوانه عليه من إمام شهيد، ما رضى بالذل، ولا سكنت عن باطل، وكان في وسعه أن يسكت، أو أن يلجأ للتقية - كما تزعم الشيعة - لكنه ما فعل، بل صابر وجاهد، حتى لقي وجه ربه الكريم، إماماً للشهداء، وأسوة للمجاهدين.

٤ - وبعد الإمام الحسين الشهيد عليه السلام، نجد حفيده الإمام زيد بن علي ابن الحسين، أخا أبي جعفر الباقر يخرج على الأمويين، ويقاثلهم قتالاً شديداً، حتى استشهد عام ١٢٢ هـ، وظل عليه السلام مصلوباً أربع سنين<sup>(٥٦)</sup>.

٥ - وأما الإمام موسى الكاظم، فلم يكن على وفاق مع الخليفة العباسي "هارون الرشيد" وقضى سنوات في سجن الخليفة ببغداد، حتى توفي في محبسه في رجب سنة ثلاث وثمانين ومئة<sup>(٥٧)</sup>.

ومن الواضح أن الكاظم لو كان

يسلك مسلك التقية ويخادع الخليفة  
الذى كان ابن عمه وكانت تربط  
بينهما صلات القرى، لما حدث له ما  
حدث من سجن وتضييق<sup>(٥٩)</sup>.

٦ - وعندما آلت الخلافة إلى  
"المأمون" العباسى عيّن الإمام "على ابن  
موسى" الملقب "الرضا" ولياً للعهد،  
و"على الرضا" هو الإمام الثامن للشيعة  
الإمامية، غير أن الإمام قضى نحبه فى  
عهد "المأمون" واستمرت الخلافة فى  
العباسيين<sup>(٦٠)</sup>.

٧ - وأما الإمام محمد الجواد، فقد  
زوجه الخليفة المأمون العباسى ابنته أم  
الفضل بعد وفاة أبيه الرضا، لكى لا  
تنقطع المودة بين الخليفة العباسى  
والبيت العلوى<sup>(٦١)</sup>.

وهكذا نجد أن إمامين من أئمة  
الشيعة، أحدهما كان ولياً للعهد،  
والآخر كان صهرًا للخليفة، ومن ثم  
فلم يكونا بحاجة مطلقاً إلى العمل  
بالتقية كما أنهما لم يطلبوا من الشيعة  
أن يتخذوا من التقية وسيلة لتحقيق  
مطالبهم<sup>(٦٢)</sup>.

وبعد هذه الأمثلة كلها -وهناك  
الكثير غيرها - لنا أن نتساءل عن  
تقية الأئمة المزعومة، وأين هى حقا؟  
وكيف تروى عنهم كتب الشيعة  
أمرهم بالتقية، وحثهم الشديد عليها،  
مع أن واقعهم العملى ينفى ذلك تماماً،  
ويثبت بوضوح أنهم - رضوان الله  
عليهم - كانوا من أبعد الناس عن

التقية، ومن أكثرهم جهراً بالحق  
وثباتاً عليه

خامساً: حكم التقية عند أهل السنة:  
وقد ذهب جماهير علماء أهل  
السنة<sup>(٦٣)</sup>، إلى جواز التقية فى الجملة،  
وأنها مشروعة عند وجود المقتضى  
لذلك، مع تأكيدهم على أن الأصل  
فى التقية هو الحظر، وجوازها ضرورة  
ومن ثم تباح بقدر الضرورة<sup>(٦٤)</sup>، كما  
أنها من باب الرخص العارضة والمؤقتة،  
وليست من أصول الدين المتبعة على  
سبيل الدوام والاستمرار<sup>(٦٥)</sup>.

وممن نص على ذلك الإمام القرطبى  
حيث قال "التقية لا تحل إلا مع خوف  
القتل، أو القطع، أو الإيذاء العظيم،  
ومن أكره على الكفر فالصحيح أن  
له أن يتصلب، ولا يجيب إلى التلفظ  
بكلمة الكفر، بل يجوز له ذلك"<sup>(٦٦)</sup>،  
ونجد قريباً من هذا المعنى عند الإمام  
الجصاص والذى نبه إلى أن "إعطاء  
التقية رخصة، وأن الأفضل ترك  
إظهارها"<sup>(٦٧)</sup>، ثم عزا إلى أصحابه من  
الحنفية قولهم بأن كل أمر كان فيه  
إعزاز الدين، فالإقدام عليه حتى يقتل  
أفضل من الأخذ بالرخصة فى العدول  
عنه، وكذلك بذل النفس فى إظهار  
دين الله تعالى، وترك إظهار الكفر  
أفضل من إظهار التقية فيه<sup>(٦٨)</sup>.

وعلة القول بحظر التقية وعدم  
جوازها إلا لضرورة، أنها تتضمن ولا بد  
نوعاً من الكذب الصريح أو

الضمنى<sup>(٦٩)</sup>، إما بالقول وإما بالفعل، ولا يشك مسلم فى حرمة الكذب وذمه واعتباره من الكبائر التى استفاضت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة فى إثبات تحريمها، وتوعد فاعليها بالعذاب الشديد<sup>(٧٠)</sup>.

ولعل هذا المأخذ هو الذى حدا ببعض السلف، وعلى رأسهم الصحابى الجليل معاذ بن جبل رضي الله عنه، والتابعى المعروف مجاهد بن جبير - رحمه الله - إلى القول بأنه لا تقية بعد أن أعز الله الإسلام، والتقية فى رأى هذا الفريق أنها كانت فى صدر الإسلام، قبل قوة المسلمين أما بعد أن أعز الله المسلمين، فليس لهم أن يلجأوا للتقية بحال<sup>(٧١)</sup>، وإن كان مذهب الجمهور هو الجواز كما أشرنا آنفاً<sup>(٧٢)</sup>.

وخلاصة ما نخرج به من تأمل النصوص الشرعية، هو أن التقية جائزة فى الجملة - عند وجود المقتضى لها - وأن الله سبحانه إنما شرعها تخفيفاً على عباده، وتيسيراً عليهم، إذا أكرهوا على فعل المحرم أو المحذور، وحينئذ يجوز لهم أن يظهرُوا باللسان، أو الفعل ما يرفع عنهم الضرر، بشرط أن تكون القلوب كارهة لذلك، ومضمرة لموافقة الشرع فيما أمر به.

وإذا كنا قد خلصنا فيما مضى إلى أن التقية جائزة فى الجملة عند أهل السنة، وهناك الكثير من الأدلة على ذلك، كما أن هناك عدة صور وأقسام

تدخل فى معنى التقية، فيبقى التأكيد على أن جوازها هذا ليس مطلقاً، أو خالياً من الضوابط والقيود، بل ثمة شروط وضوابط بتعين مراعاتها عند اللجوء إليها أو استخدامها، وبدون توافر تلك الضوابط لا تشرع التقية بل تمنع وتذم.

والسبب فى ذلك هو أن أصل فعل التقية متضمن لشيء من الكذب، ومخالفة الظاهر للباطن، وبها شبه كبير بالنفاق<sup>(٧٣)</sup>، وهذه الأمور كلها جاءت نصوص الشريعة قاطعة بتحريمها، والمنع منها بصفة عامة، وإنما شرعت التقية لتحقيق مصلحة أعظم من فساد هذا الفعل المحرم.

والتأمل لقواعد الشريعة يجد أن ما شرع استثناء فلا بد أن يحاط بالضوابط، التى تجعله مقصوراً على تحقيق مصلحة ما، ولا يصح التوسع فيه إلى الدرجة التى يجور فيها على الحكم الأصلى، ويصبح الاستثناء قاعدة مكررة، وليس حالة جزئية طارئة، ومما يشهد لهذا المعنى: قوله تعالى عن حكم أكل الميتة للمضطر الذى لم يجد غيرها ليسد رمقه ويبقى على حياته: ﴿فَمَنْ أَضْطَرُّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَاوٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٣) ومن أهم هذه الضوابط ما يلى<sup>(٧٤)</sup>:

١ - أن يكون هناك ضرر حقيقى أو

خطر داهم، ينزل بالمكلف فعلاً، فإن لم يكن هناك خوف ولا خطر يخشى منه، لم يجز للمكلف ارتكاب المحرم تقية.

٢ - يشترط أن يكون الضرر أو الأذى المبيح للتقية شديداً، ويصعب على المكلف تحمله إلا بمشقة شديدة خارجة عن المعتاد<sup>(٧٥)</sup>، وكما يقول القرطبي فإن "التقية لا تحل إلا مع خوف القتل، أو القطع، أو الإيذاء العظيم<sup>(٧٦)</sup>".

٣ - ومن شروط جواز التقية أيضاً أن لا يكون للمكلف سبيل للنجاة من الأذى إلا بالتقية، وهذا السبيل قد يكون الهرب من القتل، أو القطع، أو الضرب، وقد تكون الهجرة من بلد الكفر إلى بلد الإسلام، فإن أمكنته الهجرة لم يكن له موالاة الكفار وترك إظهار دينه<sup>(٧٧)</sup>، وبدل على هذا المعنى قوله تعالى في سورة النساء: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُؤْمِنِينَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ (النساء: ٩٧).

٤ - ألا تتحول التقية إلى نوع من الموالاة للكافرين، أو مداونتهم، أو الإقرار بما هم عليه من باطل وشرك، أو الرضا بفساد اعتقادهم، وسوء

صنيعهم، والعلة في ذلك هي أن التقية إنما شرعت لدفع الأذى، وتوقي الضرر، وأما الموالاة أو المداونة، فلا يلجأ إليها صاحبها في الغالب إلا طمعا في نوال أو مغنم دنيوى يصيبه ممن يواليهم أو يداهنتهم، وربما فعل ذلك تحسبا من عواقب موهومة، وحصول الغلبة لذلك الفريق، كما وصف الله مثل هذا الصنيع بقوله تعالى: ﴿فَرَى

الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ يُسْرِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ خَشِيَ أَنْ تَصِيبَنَا دَآيِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهِ فَيُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ تَدِيمِينَ﴾ (المائدة: ٥٢).

٥ - أن التقية تجوز في حق عوام الناس في الأمور الجزئية الصغيرة، وعند خوف الضرر، أما العلماء الكبار، والأئمة المقتدى بهم فالواجب عليهم الصدع بكلمة الحق في وجه الظالمين، دون أن يخافوا في الله لومة لائم.

ويتأكد هذا الوجوب إذا تعلق الأمر بقضية عقدية مهمة، أو نازلة عامة تنزل بالمسلمين، ولا يصح لأحدهم حينئذ أن يركن إلى الرخصة، أو أن يتعلل بالتقية، وإنما الأمر كما قال الإمام أحمد بن حنبل في كلمته الشهيرة "إذا أجاب العالم تقية، والجاهل يجهل، فمتى يتبين الحق<sup>(٧٨)</sup> وقد نص علماء الأحناف على أن

كل أمر كان فيه إعزاز الدين، فالإقدام عليه حتى يقتل أفضل من الأخذ بالرخصة في العدول عنه، وبذل النفس في إظهار دين الله تعالى، وترك إظهار الكفر أفضل من إظهار التقية فيه<sup>(٧٩)</sup>.

٦ - ومع أن التقية جائزة عند أهل السنة، إذا وجد السبب الداعي لها، إلا أنها تبقى مع ذلك مجرد رخصة مباحة، والأفضل والأولى للمكلف أن يثبت على الحق، وأن يجهر به، وأن يوافق ظاهره باطنه، ومن ثم لا يلجأ للتقية أو للكتمان.

وقد دل على هذا الحكم العديد من نصوص الكتاب والسنة<sup>(٨٠)</sup>، ومنها قوله تعالى: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٠﴾ (العنكبوت: ٢-٣).

ومن الأدلة أيضاً ما ذكره الله سبحانه في سورة البروج، من قصة أصحاب الأخدود، الذين صبروا على عذاب الحريق في الأخدود، واختاروا ذلك على أن يظهرهم الرجوع عن دينهم، ولا شك أن ثناء الله تعالى عليهم بذلك الثبات، ومدحهم عليه يدل بوضوح على تفضيل موقفهم على موقف العمل بالتقية في قضية إظهار الكفر. ومما يستدل به على ذلك من السنة قول النبي

ﷺ "لا تشرك بالله شيئاً وإن قُتِلت وحُرِّقْتَ"<sup>(٨١)</sup>، كذلك بؤب البخاري رحمه الله في صحيحه باباً بعنوان "باب من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر"<sup>(٨٢)</sup>، ومن الأحاديث التي أوردها في هذا الباب حديث خباب بن الأرت أنه قال "شكونا إلى رسول الله ﷺ، وهو متوسد بردة في ظل الكعبة، فقلنا: ألا تستنصر لنا؟ ألا تدعو لنا؟ فقال: قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل، فيحفر له في الأرض فيجعل له فيها، فيجاء بالمنشار فيوضع على مفرق رأسه، فيجعل نصفين، ويمشط بأمشاط الحديد من دون لحمه وعظمه، فما يصده ذلك عن دينه، ثم قال ﷺ: والله ليطمن الله هذا الأمر، حتى يسير الراكب من صنعاء إلى حضرموت، لا يخاف إلا الله، والدُّثْب على غنمه، ولكنكم تستعجلون"<sup>(٨٣)</sup>.

وإضافة لنصوص الكتاب والسنة السابقة، فقد نقل بعض أهل العلم الإجماع على أفضلية الأخذ بالعزيمة، وممن نص على ذلك ابن بطال حيث قال "أجمعوا على أن من أكره على الكفر، واختار القتل، أنه أعظم أجراً عند الله ممن اختار الرخصة"<sup>(٨٤)</sup>.

سادساً: أبرز الفروق بين موقف كل من أهل السنة، والشيعة الإمامية من التقية:

ومن أهم وجوه الفرق بين تقية السنة، وتقية الشيعة ما يلي<sup>(٨٥)</sup>:

### الفرق الأول:

أن التقية عند أهل السنة رخصة جائزة<sup>(٨٦)</sup>، وليست عزيمة واجبة، أو حتى مستحبة، كما أنها استثناء مؤقت، وليست أصلاً عاماً أو كلياً، وقد تقدم معنا سابقاً من الأدلة ما يثبت هذا الأمر.

كذلك فإن التقية عند أهل السنة تعد من قبيل المسائل الفقهية العملية، وليست من المسائل العقدية ومن ثم فإن محل الكلام عنها يأتي غالباً في كتب المفسرين عند الكلام عن آية آل عمران، وفي كتب الفقهاء والأصوليين، حينما يتكلمون عن الإكراه، والاضطرار، وما أشبه ذلك من المسائل المتعلقة بعوارض الأهلية وقلما تتعرض كتب العقائد لهذه المسألة إلا نادراً، وإن حدث شيء من ذلك فإنما يأتي في سياق الرد على الشيعة.

أما التقية عند الشيعة الإمامية، فليست مجرد رخصة أو استثناء، بل بالغوا في الإعلاء من شأنها، حتى صارت عقيدة ثابتة، وواجباً لازماً، وركناً ركينا من أركان مذهبهم، لا يتم تشيع المرء إلا به، ونظراً لهذه الأهمية فقد احتلت التقية والكلام عنها مكاناً بارزاً في كتب العقائد الإمامية، إضافة لكتب التفسير

والحديث والفقه، وصارت شعاراً مميزاً للمذهب، وخصيصة من خصائصه البارزة، ويكفي في الدلالة على ذلك ما نسب إلى الإمام الباقر أنه قال "إن التقية من ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له"<sup>(٨٧)</sup>

### الفرق الثاني:

أن التقية عند أهل السنة ينتهي العمل بها بمجرد زوال السبب الداعي لها من الإكراه ونحوه، ويصبح الاستمرار عليها - حينئذ - دليلاً على أنها لم تكن تقية ولا خوفاً بل كانت ردة ونفاقاً.

وينبني على ذلك أنه إذا وجد زمان علت فيه كلمة الإسلام، وقامت له دولة ممكنة، تطبق أحكامه، وتقيم شرائعه، فلا يصح العمل بالتقية، وإنما تصبح حالة فردية نادرة خاصة بصاحبها فقط.

أما التقية عند من قال بها من الشيعة الرافضة، فهي واجب جماعي مستمر، لا ينتهي العمل به حتى يخرج مهديهم المنتظر، وقد نسبوا للأئمة عدداً كبيراً من الروايات التي تنص على هذا الأمر وتحرم ترك التقية قبل خروج المهدي المنتظر في آخر الزمان<sup>(٨٨)</sup> وقد نص على هذا المعنى صراحة ابن بابويه القمي فقال "والتقية واجبة، لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم عليه السلام فمن تركها قبل خروجه، فقد خرج عن دين الله، ودين الإمامية، وخالف الله

ورسوله والأئمة" (٨٩).

### الفرق الثالث:

أن التقية وإن كانت رخصة للمسلم تجيز له أن يكتم عقيدته ومذهبه ويظهر خلافهما خوفا من الضرر، فإن أهل السنة مطبقون على أن ترك التقية أفضل من فعلها، وأن الجهر بالحق والثبات عليه أولى من النطق بالباطل، أو إجابة الكافرين أو الظالمين لما يطلبونه من المكلف مخالفا لدين الله وشريعته المحكمة.

وقد نقل بعض أهل العلم الإجماع على أفضلية الأخذ بالعزيمة، وأن الفقهاء كافة قد "أجمعوا على أن من أكره على الكفر، واختار القتل، أنه أعظم أجرا عند الله ممن اختار الرخصة" (٩٠) فإذا ما انتقلنا إلى نظرة الشيعة إلى التقية، فسوف نجد أنها ليست مجرد رخصة جائزة، بل هي واجب محتم، وثابت من ثوابت الدين الكلية، ومن تركها فقد دخل في نهى الله ﷻ ونهى رسول الله ﷺ والأئمة رضوان الله عليهم (٩١)، ويضاف لذلك أن ناركها عندهم مرتكب لذنوب عظيم، وجرم كبير لا يغفره الله بحال (٩٢).

### الفرق الرابع:

أن التقية عند أهل السنة تكون مع الكفار - غالباً - كما هو مقتضى قوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ

الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً﴾ (آل عمران: ٢٨)

وقد تكون في بعض الأحيان مع الفساق والظلمة، الذين يخشى الإنسان شرهم، ويحاذر بأسهم وسطوتهم.

أما التقية عند الشيعة، فهي جهة في الغالب لمخالفهم من المسلمين، حتى إنهم يسمون ديارهم بدار التقية، ودولتهم بدولة الباطل، أو دولة الظالمين (٩٣) ومن رواياتهم في هذا المعنى ما نسب للإمام الرضا أنه قال "التقية في دار التقية واجبة" (٩٤) وعن جعفر الصادق أنه قال "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يتكلم في دولة الباطل إلا بالتقية" (٩٥) ونصت المصادر الشيعية على أن "التقية فريضة واجبة علينا في دولة الظالمين، فمن تركها فقد خالف دين الإمامية وفارقه" (٩٦).

### الفرق الخامس:

ومن الفروق المهمة بين التقية عند السنة والشيعة أن التقية لا تجوز في حق الأنبياء عند أهل السنة، إذ الواجب عليهم البيان والبلاغ، وألا يخشوا في الله لومة لائم،

كما قال سبحانه:

﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ (الأحزاب: ٣٩).

أما الشيعة فقد جوزوا نسبة التقية  
لنبينا ﷺ، وللأنبياء من قبله، وقد  
ذكروا روايات كثيرة دالة على هذا  
المعنى ومن تلك الروايات ما نسبوه إلى  
النبي ﷺ أنه قال " إن الأنبياء إنما  
فضاهم الله على خلقه أجمعين بشدة  
مداراتهم لأعداء دين الله، وحسن  
تقيتهم لأجل إخوانهم في الله " (٩٧).

#### الفرق السادس:

أن التقية لا تجوز في حق العلماء،  
والأئمة المقتدى بهم عند أهل السنة  
والواجب في حق هؤلاء الصبر والثبات،  
والجهر بالحق، حتى لا يضلوا الأمة  
التي تقتدى بهم، وكما قال الإمام  
أحمد في عبارته الشهيرة " إذا أجاب  
العالم تقية، والجاهل بجهل فمتى يتبين  
الحق "

أما الشيعة الإمامية - الذين جوزوا  
التقية على الأنبياء - فلا يجدون أدنى  
غضاضة في نسبة التقية إلى أئمة أهل  
البيت ﷺ، وفي مقدمتهم على ﷺ،  
والأئمة من بعده.

وقد رووا عنهم الكثير من الروايات  
القولية، والمواقف العملية التي تصور  
حياتهم كلها كما لو كانت قائمة  
على التقية، وهو أمر نرزه أهل البيت  
عن مثله، كيف وهم من أشجع الناس  
وأصدقهم لهجة، وأغبرهم على دين الله  
سبحانه أن يغير أو يبدل.

#### الفرق السابع:

أن التقية لما كانت حالا عارضا

واستثنائيا عند أهل السنة، فقد وضعوا  
ضوابط كثيرة لجوازها، ومن تلك  
الضوابط أن يكون هناك ضرر حقيقي  
أو خطر داهم، ينزل بالمكلف فعلا،  
وأن يكون هذا الضرر أو الأذى المبيح  
للتقية شديدا، ويصعب على المكلف  
تحمله إلا بمشقة شديدة خارجة عن  
المعتاد، وأن لا يكون للمكلف سبيل  
للنجاة من الأذى إلا بالتقية، وقد  
اشتروا أيضا ألا تتحول التقية إلى نوع  
من الموالة للكافرين، أو مدهانتهم، أو  
الإقرار بما هم عليه من باطل وشرك،  
أو الرضا بفساد اعتقادهم، وسوء  
صنيعهم، ولا بد أن يتيقن من نطق  
بالكفر ونحوه تقية أنه سوف يترك  
ذلك فيما بعد، وأن يكون قلبه مطمئنا  
بالإيمان كما قال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ  
وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَئِنْ مَن شَرَحَ بِالْكُفْرِ  
صَدْرًا فَلَيْسَ عَلَيْهِ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ  
عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦).

أما الحال عند الشيعة، فعلى  
العكس من ذلك تماما، حيث ينظر  
للتقية باعتبارها قرية في ذاتها، يثاب  
المرء على فعلها، وهي متعددة الأنواع  
والأقسام، بحيث لا يخلو المكلف من  
حال يحتاج فيها للتقية.

كذلك لا نرى عند الشيعة قيودا  
وضوابط لإباحة التقية، بل إن الأمر في  
غاية السعة، وقد نقلوا عن الأئمة  
روايات كثيرة يلجأون فيها للتقية،



دونهما سبب أو مبرر، وإنما ليتعود  
شيعتهم على أن تكون التقية حالا  
لازمة، ولو مع الموافقين لهم في المذهب.  
الخاتمة:

وخلاصة الأمر هو أن التقية تحولت  
عند الشيعة من كونها استثناء ورخصة  
عارضة إلى حال دائمة، بحيث لا يتصور  
وجود تشيع اثني عشري، بدون أن  
يصاحبه ويلازمه مبدأ التقية كما أنها  
شغلت مكانة كبيرة جدا لدى الشيعة  
الإمامية، حتى كادت تصير أصلا  
للمذهب، وركنا أساسيا من أركانه،  
وعنصرا متغلغلا في بنيته ومكوناته،  
وحاضرا في عقائده وفقهه، وفكره  
السياسي، وسلوك أبنائه وتعاونهم مع  
مخالفهم من أبناء الاتجاهات العقدية  
الأخرى، وقلما يخلو كتاب من كتب  
المذهب الإمامي، ومراجعته المعتمدة في  
العقيدة، أو الحديث أو التفسير أو

الفقه من ذكر التقية، والاستدلال  
على مشروعيتهما، وفضلها بل وجوبها،  
والتحذير الشديد من تركها.

وتتجلى خطورة "مبدأ التقية" في  
كونه سببا لفقدان الثقة في أي كلام  
منطوق أو مكتوب، يتكلم به علماء  
الشيعة وقادتهم عن التقارب أو إزالة  
الخلافا، إذ كيف يثق السني في  
عالم شيعي يتكلم بمعسول الكلام،  
ورائق العبارات حول الأخوة، ووحدة  
الكلمة، وقلّة الخلاف بين الفريقين،  
ثم يتسلل الشك للسني في أن هذا  
الكلام كله ربما صدر على سبيل  
التقية المتغلغلة في المذهب، والتي  
صارت شعارا له، ووقفنا عليه،  
وخصيصة ينفرد بها دون سائر الفرق،  
والمذاهب الأخرى.

أ.د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

- (١) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة ٦ / ١٣١.
- (٢) انظر مادة (وقى) من المعاجم الآتية : الفيروز آبادي : القاموس المحيط ١ / ١٧٢ ، والنزمخشري : أساس البلاغة ١ / ٦٨٦ ، والقيومي : المصباح المنير ٢ / ٦٦٩ ، وابن منظور : لسان العرب ١٥ / ٤٠١ ، ٤٠٢ والزبيدي : تاج العروس ٤٠ / ٢٢٦ - ٢٣٧ ، والمعجم الوسيط ٢ / ١٠٥٢.
- (٣) انظر الموسوعة الفقهية الكويتية ١٣ / ١٨٥.
- (٤) انظر في كلام المفسرين وعلماء القراءات حول الآية : - الطبري : جامع البيان ٦ / ٣١٧ ، والبغوي : معالم التنزيل ٢ / ٢٥ ، وابن الجوزي : زاد المسير ١ / ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ود. عبد اللطيف الخطيب : معجم القراءات ١ / ٤٧٠.
- (٥) رواه ابن عدي في الكامل ٣ / ٤٥٥ ، والديلمى في مسند الفردوس ، كما في الجامع الصغير للسيوطي وكنز العمال ١٦ / ١٥ ، وانظر أيضا لسان الميزان لابن حجر ٣ / ١٢٨ ، وهو حديث لا يصح ، كما أشار لذلك ابن طاهر المقدسى في ذخيرة الحفاظ ٢ / ١٠٩٤ ، والمناوى في فيض القدير ٣ / ٢١٤ ، وحكم عليه الألبانى بأنه ضعيف جدا في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٢١٤١).
- (٦) المفيد : تصحيح اعتقادات الأمامية ص ١٣٧ ، دار المفيد بيروت ، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.
- (٧) الطبرسي : تفسير مجمع البيان ٢ / ٢٧٢.
- (٨) العاملى : القواعد والفوائد ٢ / ١٥٥ .
- (٩) الكركى : رسائل الكركى ٢ / ٥١ ، تحقيق : الشيخ محمد الحسون ، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى ، قم.
- (١٠) مرتضى الأنصارى : التقية ، ص ٢٧ ، تحقيق فارس الحسون ، مركز الأبحاث العقائدية ، سلسلة الكتب العقائدية (١٦٩).
- (١١) انظر جعفر السبحانى : محاضرات فى الإلهيات ص ٤٩٤ ، مؤسسة الإمام الصادق بدون تاريخ.
- (١٢) الخومينى : كشف الأسرار ص ١٤٦.
- (١٣) الطوسى : التبيان فى تفسير القرآن ٢ / ٤٣٤.
- (١٤) وهذا الأثر رواه ابن أبى شعبة فى المصنف ٦ / ٤٧٤ ، والحاكم فى المستدرک ٢ / ٣١٩ ، والبيهقى فى السنن ٨ / ٢٠٩ ، والطبرى فى تفسيره ٣ / ٢٢٨ ، لكن فى إسناده مجهول ، وروى قريبا منه ابن حاتم فى تفسيره ٢ / ٦٢٩ و إسناده ضعيف ، وانظر سلمان العودة : العزلة والخلطة ١٧٩.
- (١٥) وانظر نماذج من تعريفاتهم عند ابن الأثير : النهاية فى غريب الحديث والأثر ١ / ١٩٣ ، والعينى : عمدة القارى شرح صحيح البخارى ١٨ / ١٣٦ ، والآلوسى : روح المعانى ٣ / ١٢١.
- (١٦) السرخسى : المبسوط ٢٤ / ٤٥ ، دار المعرفة للطباعة و النشر والتوزيع ، بيروت لبنان .
- (١٧) ابن القيم : أحكام أهل الذمة ٢ / ١٠٢٨.
- (١٨) ابن حجر العسقلانى : فتح البارى ١٢ / ٣١٤.
- (١٩) انظر د. على عبد الواحد واهى : بين الشيعة وأهل السنة ص ٦١ ، دار نهضة مصر ١٩٨٤ ، ومحمد أبو زهرة : الإمام الصادق ، حياته وعصره ، وآراؤه وفقهه ص ٢٤١ ، و عبد العزيز بن باز ، ومحمد بن صالح العثيمين : فتاوى مهمة لعموم الأمة ص ١٤٧ ، تحقيق : إبراهيم الفارس ، دار العاصمة -

- الرياض ، الطبعة الأولى ، ١٤١٣ هـ .
- (٢٠) د. سلمان العودة : العزلة والخلطة ص ١٥٥ .
- (٢١) انظر محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ص ٨٤ .
- (٢٢) انظر سيد أمير على : روح الإسلام ص ٢٣٦ ، ود. علي السالوس : مع الشيعة الاثني عشرية في الأصول والفروع ١ / ٢٢٢ .
- (٢٣) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ص ٨٤ - ٨٥ ، وانظر أيضا ثامر هاشم حبيب العميدي : واقع التقية عند المذاهب ، والفرق الإسلامية من غير الشيعة الإمامية ص ٨ .
- (٢٤) السيد محمد حسين الطباطبائي : الميزان في تفسير القرآن ٣ / ١٦٣ ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ، قم .
- (٢٥) وقد تكلف المازندراني ، في شرحه لأصول الكافي ٩ / ١١٨ حيث حمل معنى قول جعفر الصادق: إن تسعة أعشار الدين في التقية ، على أن المراد به قلة الحق وأهله وكثرة الباطل وأهله ، حتى أن الحق عشر والباطل تسعة أعشار ، ولا بد لأهل الحق من المماشة مع أهل الباطل فيها حال ظهور دولتهم ، ليسلموا من بطشهم .
- (٢٦) الكليني : الكافي ٢ / ٢١٧ ، والشيخ الصدوق : من لا يحضره الفقيه ٢ / ١٢٨ و الخصال ص ٢٢
- (٢٧) الكليني : الكافي ٢ / ٢٢٤ ، و الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦ / ٢١٠ ، والميرزا النوري : مستدرك الوسائل ١٢ / ٢٥٥ ، و البروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥٢٢ .
- (٢٨) الميرزا النوري : مستدرك الوسائل ١٢ / ٢٥٦ ، و البروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥٠٧ .
- (٢٩) كتاب سليم بن قيس ص ١٦٤ ، تحقيق محمد باقر الأنصاري ، والمجلسي : بحار الأنوار ٢٣ / ١٥٣ .
- (٣٠) الصدوق : الاعتقادات في دين الإمامية ص ١٠٧ تحقيق : عصام عبد السيد ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان الطبعة الثانية ، ٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م
- (٣١) الصدوق : الاعتقادات في دين الإمامية ص ١٠٨ .
- (٣٢) انظر الخوئي : كتاب الطهارة ٤ / ٢٦٦ .
- (٣٣) انظر الخوميني : المكاسب المحرمة ٢ / ١٤٩ ، وكتاب الطهارة ٢ / ٥٩ .
- (٣٤) انظر محسن الحكيم : مستمسك العروة ٢ / ٤١١ .
- (٣٥) انظر ناصر مكارم : القواعد الفقهية ١ / ٤٨٤ ، وجعفر السبحاني : رسائل ومقالات ص ٦٠٧ .
- (٣٦) الكليني : الكافي ٢ / ٢١٧ ، و الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦ / ٢٠٦ .
- (٣٧) وقد روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال (اجتنبوا السبع الموبقات). قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال (الشرك بالله والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولي يوم الزحف ، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات "
- (٣٨) تفسير العسكري ص ٢٢١ ، و الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦ / ٢٢٣ ، والمجلسي : بحار الأنوار ٧٢ / ٤١٥ .
- (٣٩) الصدوق : من لا يحضره الفقيه ٢ / ٢٧١ ، والميرزا النوري : مستدرك الوسائل ١٢ / ٢٥٤ ، والبروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥١٤ .
- (٤٠) الكليني : الكافي ٢ / ٣٧١ ، و المازندراني : شرح أصول الكافي ١٠ / ٢٤ ، و المجلسي : بحار

- الأنوار ٢/ ٧٤، والعياشي: تفسير العياشي ١/ ٤٥، والفيض الكاشاني: التفسير الصافي ١/ ١٣٨.
- (٤١) تفسير العسكري ص ٣٢٠، والحر العاملي: وسائل الشيعة ١٦/ ٢٢٢، والمجلسي: بحار الأنوار ٦٥/ ١٦٣.
- (٤٢) أبو حمزة الثمالي: تفسير القرآن الكريم ص ٣٧١، أعاد جمعه وتأليفه عبد الرزاق محمد حسين حرز الدين دفتر نشر الهادي مطبعة الهادي، الطبعة الأولى: ١٤٢٠هـ، قم إيران، والحر العاملي: وسائل الشيعة ١٦/ ٢٠٨.
- (٤٣) الكليني: الكافي ٢/ ٢١٧، والمجلسي: بحار الأنوار ٦٤/ ٢٦٥، والبروجردى: جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٩.
- (٤٤) كتاب سليم بن قيس ص ٤١٦، والميرزا النوري: مستدرک الوسائل ١٢/ ٢٥٣، والبروجردى: جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٤.
- (٤٥) الميرزا النوري: مستدرک الوسائل ١٢/ ٢٥٢، والبروجردى: جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٠٤، والطباطبائي: تفسير الميزان ١٧/ ٣٢٨.
- (٤٦) الكليني: الكافي ٢/ ٢٢٤، والمجلسي: بحار الأنوار ٢/ ٧٤، والعاملي: وسائل الشيعة ١٦/ ٢٣٧، والبروجردى: جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٢٣.
- (٤٧) تفسير العسكري ٣٢١، والمجلسي: بحار الأنوار ٧٢/ ٤١٥، والعاملي: وسائل الشيعة ١٦/ ٢٢٢.
- (٤٨) انظر الشيخ ناصر مكارم: القواعد الفقهية ١/ ٢٨٣، مدرسة الإمام أمير المؤمنين للطباعة: الثالثة، ١٤١١هـ.
- (٤٩) تفسير الإمام العسكري ص ٢٢٠، والمجلسي: بحار الأنوار ٧١/ ٢٢٩، والحر العاملي: وسائل الشيعة ١٦/ ٢٢٢، والبروجردى: جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥٢١.
- (٥٠) الكليني: الكافي ٢/ ٢٢٠، والصدوق: الاعتقادات في دين الإمامية ص ١٠٩، والخصال ص ١٩٧، والمجلسي: بحار الأنوار ٧٢/ ٤٢١.
- (٥١) الكليني: الكافي ٢/ ٢٢١، والبروجردى: جامع أحاديث الشيعة ١٤/ ٥١٠.
- (٥٢) وقد تكفلت بعض الدراسات التاريخية بدراسة هذا الأمر، وانظر على سبيل المثال د. سميرة مختار الليثي: جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول، دار الجيل، بيروت بدون تاريخ، ومكتب الشيعة انظر هاشم معروف الحسيني: الانتفاضات الشيعية عبر التاريخ، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠ م.
- (٥٣) وقد صح عن النبي ﷺ انه قال "ان ابني هذا سيد، ولعل الله ان يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين" رواه البخاري (٢٧٠٤).
- (٥٤) انظر ترجمة الحسن عليه السلام عند الذهبي: سير أعلام النبلاء ٣/ ٢٤٥، وتاريخ الإسلام ٤/ ٣٢، وابن حجر: الإصابة ٢/ ٦٨.
- (٥٥) المفيد: الاختصاص ص ٨٢، وأحمد بن عبد الله الطبري: ذخائر العقبى ص ١٣٩، والمجلسي: بحار الأنوار ٤٤/ ٢٣، وهاشم البحراني: مدينة المعاجز ٣/ ٢٣٣.
- (٥٦) انظر د. موسى الموسوي: الشيعة والتصحيح ص ٥٥.
- (٥٧) انظر ابن الجوزي: المنتظم ٧/ ٢١٩، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٨٩.

- (٥٨) انظر الذهبي : العبر في خبر من غير ١ / ٢٨٧ ، وسير أعلام النبلاء ٦ / ٢٧٠ - ٢٧٤ ، وتاريخ الإسلام ١٢ / ٤١٧ ، وابن خلكان : وفیات الأعيان ٥ / ٣٠٨ ،
- (٥٩) انظر د. موسى الموسوي : الشيعة والتصحيح ص ٥٨ .
- (٦٠) انظر ابن كثير البداية والنهاية ١٠ / ٢٤٧ ، وابن خلدون : تاريخ ابن خلدون ٣ / ٣١٠ ، والياقني : مرآة الجنان ٢ / ١١ ، ود. موسى الموسوي : الشيعة والتصحيح ص ٥٨ .
- (٦١) انظر الذهبي : العبر في خبر من غير ١ / ٢٨١ ، وابن خلكان : وفیات الأعيان ٤ / ١٧٥ ، و الياقني : مرآة الجنان ٢ / ٨٠ .
- (٦٢) انظر د. موسى الموسوي : الشيعة والتصحيح ص ٥٨ .
- (٦٣) وذهب إلى المنع منها جماعة ، رأوا أنه لا تقية بعد أن أعز الله الإسلام ، وانظر مفاتيح الغيب للرازي ٨ / ١٢ ، و فتح القدير للشوكاني ١ / ٣٣١ .
- (٦٤) الموسوعة الفقهية الكويتية مادة " تقية " ٣ / ١٨٦ ، ١٨٧ .
- (٦٥) انظر رشيد رضا : تفسير المنار ٣ / ٢٨١ .
- (٦٦) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ٤ / ٥٧ .
- (٦٧) الجصاص : أحكام القرآن ٢ / ١٦ .
- (٦٨) انظر الجصاص : أحكام القرآن ٢ / ١٦ .
- (٦٩) انظر ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ١ / ٦٨ .
- (٧٠) انظر الذهبي : الكبائر ص ١٥ ، ١٦ ، واليهي : الزواجر عن اقتراف الكبائر ٢ / ٨٨٧ .
- (٧١) انظر القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ٤ / ٥٧ ، والرازي : مفاتيح الغيب ٨ / ١٢ والشوكاني : فتح القدير ١ / ٣٣١ ، ود. ناصر القفاري : أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية ٢ / ٨٠٦ .
- (٧٢) انظر السرخسي : المبسوط ٢٤ / ٤٥ .
- (٧٣) وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى ١٣ / ٢٦٣ أن " التقية هي شعار النفاق ، فإن حقيقتها عندهم - أي عند الشيعة - أن يقولوا بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وهذا حقيقة النفاق " .
- (٧٤) انظر هذه الضوابط والشروط تفصيلا في كرم أهل العلم عن الإكراه ، وفي تفسيرهم لآية آل عمران " إلا أن تتقوا منهم تقاة " وعلى سبيل المثال انظر الرازي : التفسير الكبير ٨ / ١٢ ، والقرطبي : الجامع لأحكام القرآن ٤ / ٥٧ ، وأبو حيان البحر المحيط ٢ / ٤٤٣ ، والآلوسي : روح المعاني ٣ / ١٢١ ، والسرخسي : المبسوط ٢٤ / ٣٩ ، ٤٠ وابن قدامة ٧ / ٢٩١ ، ٢٩٢ ، وابن تيمية : الفتاوى الكبرى ٥ / ٤٨٩ ، ٤٩٠ والزركشي : البحر المحيط ٢ / ٨٢ ، ٨٣ ، وعبد العزيز البخاري : كشف الأسرار ٤ / ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، والموسوعة الفقهية الكويتية ، مادة تقية ١٣ / ١٩١ - ١٩٥ .
- (٧٥) انظر السرخسي : المبسوط ٢٤ / ٣٩ ، ٤٠ ، وابن قدامة ٧ / ٢٩١ ، ٢٩٢ ، وابن تيمية : الفتاوى الكبرى ٥ / ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
- (٧٦) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ٤ / ٥٧ .
- (٧٧) المصدر السابق ١٣ / ١٩٢ .
- (٧٨) وممن عزى هذه المقالة للإمام أحمد ابن الجوزي في زاد المسير ١ / ٣٧٢ ، وأبو حيان في البحر المحيط ٢ / ٤٤٣ ، وابن مفلح في الآداب الشرعية ١ / ١٨٢ .

- (٧٩) الجصاص : أحكام القرآن ١٦ / ٢ .
- (٨٠) انظر الرازي : مفاتيح الغيب ، والموسوعة الفقهية الكويتية ، مادة تقية ١٣ / ١٨٩ ، ١٩٠ .
- (٨١) رواه أحمد (٥٧٠ ٢١) وابن ماجه (٢٤٠ ٤) وصححه الألباني في صحيح الجامع (٧٣٢٩)
- (٨٢) صحيح البخاري ، كتاب الإكراه ، باب من اختار الضرب والقتل والهوان على الكفر
- (٨٣) رواه البخاري (٢٦١ ٢)
- (٨٤) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ١٢ / ٣١٧ .
- (٨٥) انظر عرضا جيدا لهذه الفروق عند د. سلمان بن فهد العودة : العزلة والخلطة ص ١٧٠ ، ود. ناصر القفاري : أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية ٢ / ٨٠٦ - ٨١٠
- (٨٦) انظر السرخسي : المبسوط ٢٤ / ٤٥ ، ٤٦ ، والجصاص : أحكام القرآن ١٦ / ٢ وابن العربي : أحكام القرآن ٢ / ٢٧ .
- (٨٧) الكليني : الكافي ٢ / ٢٢٤ ، والحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦ / ٢١٠
- (٨٨) الحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦ / ٢١١ ، والميرزا النوري : مستدرك الوسائل ١٢ / ٢٥٤ ، وعلى الطبرسي : مشكاة الأنوار ص ٩٠ .
- (٨٩) الصدوق : الاعتقادات في دين الإمامية ص ١٠٨ .
- (٩٠) ابن حجر العسقلاني : فتح الباري ١٢ / ٣١٧ .
- (٩١) انظر الصدوق : الاعتقادات في دين الإمامية ص ١٠٨ ، والطوسي : التبيان في تفسير القرآن ٢ / ٤٣٥ .
- (٩٢) تفسير العسكري ص ٢٢١ ، والحر العاملي : وسائل الشيعة ١٦ / ٢٢٣ ، والمجلسي : بحار الأنوار ٧٢ / ٤١٥ .
- (٩٣) انظر د. القفاري : أصول مذهب الشيعة ٢ / ٨٠٩ .
- (٩٤) الصدوق : عيون أخبار الرضا ١ / ٣٢٢ ، والجواهرى : جواهر الكلام ١٣ / ٢١ والحر العاملي : وسائل الشيعة ١٥ / ٥٠ ، والمجلسي : بحار الأنوار ١٦ / ١٣٥ .
- (٩٥) المجلسي : بحار الأنوار ٧٢ / ٤١٢ ، و البروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥٠٧ .
- (٩٦) المجلسي : بحار الأنوار ٧٢ / ٤٢١ ، والشاهرودى : مستدرك سفينة البحار ١٠ / ٤١٦ . وعباس القمى : الكنى والألقاب ١ / ١٤١ .
- (٩٧) تفسير العسكري ص ٣٥٥ ، والمجلسي : بحار الأنوار ٧٢ / ٤٠١ ، والبروجردى : جامع أحاديث الشيعة ١٤ / ٥٢١ ، وفضلا عن نكارة متن الحديث ، فإن إسناده منقطع حيث لم يدرك الحسن العسكري ، الحسن بن على ؑ .

## مراجع للاستزادة:

ابن تيمية:

- منهاج السنة النبوية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، الطبعة، الأولى (١٤٠٦ هـ).

#### الحر العاملي:

- وسائل الشيعة ، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، مهر ، قم الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ.

#### الخوميني:

- كشف الأسرار ، ترجمه عن الفارسية د. محمد البنداري ، دار عمار للنشر والتوزيع ، الأردن ، الطبعة الأولى ١٤٠٨ - ١٩٨٧ م.

- الحكومة الإسلامية ، بدون تاريخ

#### الصدوق:

- الاعتقادات في دين الإمامية ، تحقيق عصام عبد السيد ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

- من لا يحضره الفقيه ، تحقيق وتصحيح وتعليق على أكبر الفخاري مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

#### الطوسي:

- الاستبصار ، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، الطبعة الرابعة ، ١٣٦٣ ش.

- تهذيب الأحكام ، تحقيق وتعليق السيد حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة ، الثالثة ، ١٣٦٤ ش.

#### الكليني:

- الكافي ، تصحيح وتعليق على أكبر الفخاري ، دار الكتب الإسلامية طهران ، الطبعة الخامسة ، ١٣٦٣ ش.

#### المجلسي:

- بحار الأنوار ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م.

#### د. مجيد الخليفة:

- التقية عند الشيعة ، دار الإيمان ، الإسكندرية ، ٢٠٠٦ م.

#### محمد كاشف الغطاء:

- أصل الشيعة وأصولها ، مؤسسة الإمام علي ، الطبعة الأولى

#### مرتضى الأنصاري:

- التقية ، تحقيق فارس الحسون ، مركز الأبحاث العقائدية ، سلسلة الكتب العقائدية (١٦٩).

#### المفيد:

أوائل المقالات ، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصاري ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ،

لبنان، الطبعة الثانية ، ١٤١٤ هـ ١٩٩٣ م.

تصحيح اعتقادات الإمامية دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت لبنان ، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.

د. ناصر القفاري:

- أصول مذهب الشيعة الإمامية عرض وتقد، الطبعة الثانية ، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

النوبختي:

- فرق الشيعة ، تحقيق د. عبد المنعم الحفني ، دار الرشاد ، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.



## التكليف

الإعلام قد يتضمن معنى الإلجاء ومع الإلجاء لا يصح التكليف.

٣ - وعند القاضى أنه «إعلام الغير فى أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه فى ذلك على شكل لا يبلغ به حد الإلجاء»<sup>(٢)</sup> فالإعلام أو إخبار الغير وامتناع المشقة وعدم الإلجاء كلها أمور تعد أساسا لتكليف عند القاضى.

والتعريفات الثلاثة السابقة رغم اختلافها فيما بينها إلا أنها تجمع على أن المشقة ضرورية فى التكليف، والمشقة لا تعنى عند المعتزلة المشقة الجسمانية أو العضوية فقط، وإنما تعنى - بالإضافة إلى هذا المعنى - فعل ما تنفر منه النفس أو ترك ما تشتتبه، وقد تكون المشقة فى الفعل التكليفى نفسه وقد تكون من سببه المؤدى إليه. ويؤكد المعتزلة على أهمية حصول المشقة فى التكليف حتى يتم للمكلف الاختيار بالترجيح بين دواعى الفعل أو الترك. فإن دواعى الفعل أو الترك تتردد فى النفس فى أن يفعل المكلف الفعل أو لا يفعله، وهل يخضع لدواعى الفعل التكليفى أو سيقصر على دواعى الترك؟

والسؤال الآن هو: إذا كان التكليف لا بد فيه من المشقة فما

ينبغى أن لا نتوقع هنا حديثاً تفصيلياً عن التكاليف وإنما سنقصر الحديث عن جهة كون التكليف لطفاً وحسناً وصلاًحاً للمكلف من ناحية، ومن ناحية أخرى نود أن نبرز وجه العناية الإلهية بالإنسان فى إيجاب التكليف عليه. ذلك أن الحديث عن التكاليف بعامة يحتاج إلى بحوث مستقلة وهذا يخرجنا عن مقصودنا فى هذا الحديث:

١ - عرف المعتزلة التكليف بتعريفات متعددة تختلف فيما بينها حسب اهتمام صاحبها بجهة معينة فى التكليف، فهو عند أبى هاشم الجبائى يعنى «إرادة فعل ما» على المكلف فيه كلفة ومشقة أو هو الأمر والإرادة للشئ الذى فيه كلفة على المأمور به<sup>(١)</sup>، ويبدو من هذا التعريف أن أبا هاشم جعله مقصوداً على التكاليف الشرعية فقط، ولذلك فإن القاضى عبد الجبار قد وجه اعتراضاً عليه بأنه لا يشمل التكاليف العقلية مع أن جمهور المعتزلة يقولون بها.

٢ - وعرفه آخرون بأنه «إعلام المكلف فعلاً شاقاً منه» واعترض عبد الجبار على هذا التعريف بأن التكليف قد يتناول ما لا علاقة للإرادة به ثم إن

الصالح فى ذلك للمكلف وأى عناية به فى تكليفه بأمر يلزم عنه مشقة وعناء؟ أليس التكليف بهذا المعنى يلحق الضرر بالمكلف؟

إن الإجابة على هذا السؤال تضعنا مباشرة أمام جهة العناية بالإنسان ومصيره. كما توضح لنا فى الوقت نفسه جهة الصالح والنفع فى التكليف.

وينبغى أن يعلم هنا أن تعريض المكلف للمنفعة يجرى فى حسنه وصلاحه مجرى إيصال المنفعة نفسها إلى المنتفع بها، فيحسن منا أن نعرض شخصا لقليل من المشقة لكى يتبوأ بها مكانة لولاها لما حصلت له تلك المكانة، والأمر فى ذلك كالطالب الذى يتحمل بعض المشقة بعض الوقت فى المذاكرة والتحصيل ليتبوأ بذلك مكانة عالية فى الوظيفة، والمريض الذى يتحمل ألم بتر أحد أعضائه ليعيش صحيحا. وهذه القضية ترتبط بقضية ربط الأسباب بالمسببات والوسائل بالغايات فإنها أساس هام فى انتظام أمور الحياة، وسنة الله لا تختلف فى ذلك. وإذا كان فى التكليف بعض المشقة فإن ذلك سهل جدا إذا ما قورن بنعيم الآخرة وما فيها، فالله قد كلف العبد ليتوصل بهذه التكاليف إلى «ما لولاها لما حصل له تلك المكانة العالية» فالأصلح له أن يتعب قليلا ليسعد كثيرا، والمشقة

بالتكاليف ليست مقصودة لذاتها هنا بل المقصود هو تنعم الإنسان بثوابها فى الآخرة، وهذا هو وجه العناية بالإنسان فى التكاليف فضلا عما فيها من صلاح له فى دينه ودنياه معا، لأن الله لا يأمر إلا بما فيه صلاح العبد ولا ينهى إلا عما فيه ضرر، فالعناية موجودة فى التكاليف أمرا ونهيا، فالله خلق العبد لينفعه ولا يصل النفع كاملا إلى الإنسان - فى عرف الشرع - إلا بالتكاليف ومن هنا جعل المعتزلة علة الخلق كامنة فى التكاليف والثواب المستحق أفضل وأكثر سرورا فى النفس من الثواب المتفضل به، والتكاليف هى السبيل الوحيد لاستحقاق الثواب<sup>(٣)</sup>.

وعناية الله بالإنسان لم يظهر أثرها فى خلقه وتكليفه فقط وإنما بدت أيضا فى إعانته على فعل ما كلف به من التمكين، وخلق الأداة، وإزاحة العلل، والوعد بالثواب على فعل الحسن، وليس التكاليف عندهم واجبة على إطلاقها على جميع الناس بلا استثناءات لهم، فإن هناك ظروفًا قد تمنع الإنسان من فعل ما كلف به. ومن هنا وضع المعتزلة شروطا للمكلف كما وضعوا شروطا للفعل التكليفى نفسه فلا يكلف الله إلا بالفعل الحسن.

#### شروط التكليف:

لا تختلف الشروط التى يضعها

المعتزلة للتكليف عن الشروط التى يضعها الفقهاء عادة لصحة الأحكام الشرعية على المكلف:

١ - حرية الإرادة مع القدرة على الفعل والترك، فلا يكلف العاجز، وإذا زالت القدرة سقط التكليف. وهذا الشرط يتضمن شرط الاختيار وزوال الإكراه والإلجاء فلا تكليف على المكره والمضطّر، والإرادة تعتبر هنا ضرورة من ضرورات اختيار الفعل أو تركه، لأن ذلك الاختيار يعتمد على قوة الدواعى والصوارف وترجيح أحد الجانبين هو خط الإرادة من الفعل، ولكى يتعرض المكلف للثواب أو العقاب فلا بد من وجود النفرة من الحسن وشهوة القبيح حتى يثبت معنى المشقة فى الفعل ليثبت على ذلك فلا بد مع شرط القدرة من الإرادة والاختيار والمشقة. وكل هذا يتضمن العلم بالفعل وكيفيته<sup>(٤)</sup>.

٢ - الاستطاعة مع التمكين من وجود الآلات التى لا بد منها فى إتيان الفعل كالعقل وسلامة الأعضاء لتصح الصلاة قياما والاستطاعة فى الحج والنصاب فى الزكاة. وهذا الشرط يعد من كمال القدرة إذا عبرنا عنها بالاستطاعة كما يعد بوجه ما من باب إزاحة العلل<sup>(٥)</sup>. وإذا كان الفعل التكليفى معلقا بشرط الآلة فلا يجب الفعل على فاقدها لأن ذلك يكون من

باب تكليف ما لا يطاق ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴿٤﴾.

٣ - التخلية بين المكلف وفعل ما كلف به، فلا يجوز أن يكلفه الله بأمر ما ويحول بينه وبين الفعل، ومتى وجد مانع زالت التخلية وتعذر الفعل فيقبح التكليف<sup>(٦)</sup>.

ولا يشترط فى صحة التكليف قبول المكلف لها، فسواء قبلها الإنسان أو رفضها فإن ذلك لا يؤثر فى وجوبها لأن الغرض منها - كما سبق - إيصال وسيلة النفع إلى المكلف أو إعلامه بأن له أن يفعل هذا النفع أو لا يفعل، فالمهمة هنا هى إقامة الحجة عليه لتصح مساءلته بعد ذلك عن التقصير فيها، واشترط بعضهم اللطف فى التكليف. ولم يقبل القاضى هذا الشرط لأن اللطف لا يجرى مجرى التمكين أو القدرة على تحصيل الفعل حتى يشترط فى صحة التكليف به. وإذا ما تكاملت الشروط السابقة وجبت التكاليف على العبد كما تفضل الله عليه بها.

ويتضح من الشروط السابقة أن الله لم يكلف العبد إلا إذا كان مستجمعا لمؤهلات التكليف. وقد عالج الأصوليون هذه الحالات الاستثنائية بقاعد أصولية عبروا عنها بقولهم: «إذا أخذ ما وهب سقط ما وجب» بمعنى أن التكليف يكون على قدر الاستطاعة.

وهذا مظهر عناية الله بالإنسان في التكليف وخاصة إذا علمنا أن غاية التكليف عندهم هي الحصول على الثواب المستحق.

وهناك مظهر آخر من مظاهر عناية الله بالإنسان في التكليف عند المعتزلة، فقد اعتبروا أموراً عدة في الفعل التكليفي وكلها تدور حول تحقيق هدفين أساسيين للعبد هما: جلب المنافع ودفع المضار، سواء أكان ذلك في باب الدين أم الدنيا فلا يجوز أن يكلف الله بالقبيح، ولا مالا صفة له زائدة على حسنه، ولا عبثاً في ذلك بكون التكليف دينياً أو دنيوياً، ولذلك فإن الإنسان مطالب عقلاً وشرعاً بإتيان الفعل الذي يتحرز به من المصائب ويستحق الذم على ترك ذلك في الدنيا والعقاب في الآخرة، فالله تعالى يعاقب قوماً رضوا بالذل والهوان وقبلوا الظلم والخضوع لأناس طغوا وبغوا عليهم فقال لهم تعالى: ﴿قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَتُجَرُّوا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٧)

فراراً من الذل والظلم وذلك بعد أن توانوا عن مقاومة الظالمين. فتحقيق المصلحة للنفس ديناً لا يفترق عنه تحقيق المصلحة لها في الدنيا<sup>(٧)</sup> وكلا الأمرين قد كلف الإنسان تحصيله وإتيانه.

وقد يطرأ على الذهن سؤال هو: قد يكون هناك عناية في التكليف

بالعبد إذا كان مؤمناً، ولكن أي عناية به إذا كان كافراً؟ أما كان الأولى والأصلح عدم تكليفه ابتداءً؟

للإجابة على ذلك يجب أن نعرف أن الله لم يمكن المكلف من الطاعة فقط دون المعصية لأن التمكين لا بد فيه من الشيء وضده، ولو مكنه من الطاعة فقط لكان ذلك إلجاء له وليس تمكيناً، ولا يصح منه تعالى أن يكلف الطاعة دون أن يمكن من فعل المعصية، كما لا يصح أن يخلو بينه وبين الطاعة ويمنعه من المعصية لأن الفعل الواحد إذا صح أن يفعل على أحد الوجهين لم يصح أن يمنع من أحدهما دون الآخر، وهذا يجب إطراده في كل أنواع التمكين<sup>(٨)</sup> وما دام العبد قد مكن من الشيء وضده على السواء فإذا اختار أحدهما يكون هو المسئول عن اختياره وليس المسئول من مكنه من كلا الاختيارين، لأن التمكين في ذاته حسن والإلجاء إلى أحدهما دون الآخر قبيح في بابه، وحسن التكليف بالنسبة للكافر لا يختلف عن حسنه بالنسبة للمؤمن، لأن الفرض فيهما واحد وهو إرادة النفع، وذلك صلاح لا شرف فيه.

ويجب أن يعرف أيضاً أن الاعتبار في حسن التكليف هو القصد منه، وليس حال العبد أو كونه قابلاً لذلك، إذ لو كان الاعتبار في ذلك حال العبد وأنه لا بد من العلم بإيمانه ليحسن تكليفه

لجأز أن يأمره الله بالقبيح إذا علم أنه لا يفعل إلا الحسن، لأن حال المكلف فيهما واحدة. فالغاية من التكليف هي وجه حسنه وليس حال العبد<sup>(٩)</sup> ولو كان حال العبد مؤثرة في حسن التكليف لكان قبول المؤمن للإيمان هو الذي جعله حسنا، ولولا قبول المؤمن له لكان قبيحا في حقه أيضا ولو كان كذلك لكان العبد هو الذي جعل فعل الله تعالى إحسانا بقبوله التكليف وجعله مستحقا للشكر من هذه الجهة، وهذا يؤدي بالضرورة إلى أن صفات أفعاله تعالى تكون مكتسبة من العبد القابل لها معنى كونها حسنة وخيرا وليس من جهته تعالى<sup>(١٠)</sup>.

والله تعالى لم يتدخل في أفعال المكلف وإنما ترك له حريته الكاملة ليختار ما يشاء من أفعال، فلم يلجئهم إلى فعل معين ولكن مكنهم من القيام بالتكاليف وبين لهم بما نصب من أدلة أن عليهم واجبات وتكاليف ووعد وتوعد بالثواب والعقاب على الفعل أو الترك، وعلى أساس من التكاليف الشرعية كانت الدار الآخرة وما فيها من حساب وجنة ونار تعتبر ضرورة أخلاقية كما هي حقيقة دينية وأن حاجة الأخلاق إليها لا تقل في أهميتها عن حاجة الاعتقاد على السواء.

**الآلام والعوض عليها:**

من القضايا المكملة لموقف المعتزلة

من العناية الإلهية بالإنسان موقفهم من قضية الآلام والعوض عليها فلقد أجمع المعتزلة على القول بالعوض ووجوبه على الله من أجل الآلام التي تصيب المكلف وغيره من الحيوانات والأطفال بلا ذنب سابق منهم. ولقد أكد المعتزلة قولهم بوجوب العوض انطلاقاً من موقفهم من قضية العدل الإلهي، فالله تعالى عادل في فعله لا يظلم، فإذا ألم أو أمرض أو أمر بما فيه ألم من ذبح الحيوان، فإن العدل يقضى بوجوب العوض عليه تعالى ولقد لاحظ المعتزلة أن الكون ملئ بالآلام والأمراض التي تنزل بالإنسان سواء كان مكلفاً أو غير مكلف، فالطفل كثيراً ما يتألم من مرض يصيبه بلا ذنب سابق، والحيوان يتألم ولا ذنب له. ولقد ورد الشرع نفسه بالأمر بذبح الحيوان أو ندب إليه وهذا فيه ألم ومشقة تلحق بالحيوان المذبوح. وكل هذه الأفعال لا يصح أن تكون خالية من العوض لأن الحيوان والطفل لم يذنباً حتى تكون هذه الآلام مستحقة، وهذه الآلام والأمراض لا يصح أن تقع من الله بالناس خالية من الحكمة أو تقع على وجه يكون ظلماً أو عبثاً. ووجوب العوض عليها يخرجها عن كونها ظلماً ولا بد فيها من وجه آخر ليخرجها عن كونها عبثاً وهو الاعتبار للمكلفين.

لقد قال المعتزلة بنظرية العوض ليفسروا بها كل مظاهر الآلام التي

تحل بالمكلفين وغيرهم من قبل الله تعالى وحاولوا جاهدين أن يتلمسوا السبيل إلى وجه يحسن منه تعالى هذه الأفعال فقالوا بالعوض.

ولقد فرق المعتزلة في ذلك بين الآلام التي تقع جزاء أو عقابا على فعل سابق من المكلف بمشيئته واختياره كالآلم الناتج عن حد السرقة أو حد الزنا فلم يوجبوا في مثل هذا الألم العوض على الله تعالى، لأن الألم هنا يكون مستحقا، أما الآلام التي تقع من جهته تعالى سواء أمر بها كذبج الحيوان أو كانت نتيجة قضاء كوني كإتلاف الزروع فإن هذا يجب في مثلها العوض عليه تعالى.

ولو كانت الآلام من غير الله تعالى ودون جريرة سابقة فإن العوض في ذلك يكون على مرتكبها حيث يؤخذ من حسناته ويعطى للمجنى عليه وإذا لم تكن له حسنات فإن الله يصرف الآلام عن المكلف أو يعوضه عليها.

وإذا كان المعتزلة قد أجمعوا على القول بالعوض فإنهم قد اختلفوا في تفاصيل هذه القضية فهل يجب العوض في الدنيا أو يؤجل إلى الآخرة ؟ وهل تكون الأعواض دائمة أم تنقطع ؟

وهل الأعواض يبطلها الذنب والسيئة أو لا علاقة لها بذلك ؟ وهل تجب الأعواض ابتداء وتفضلا أم أنها مستحقة كالثواب ؟

وهل يصح أن يؤلم الله لأجل العوض فقط أم للعوض والاعتبار ؟ وهل يعوض البهائم عن الآلام النازلة بها من المكلفين أم لا ، وكيف يكون العوض لها ؟

وهل يؤلم الأطفال لعللة أم لغير علة ؟ إلى غير ذلك من المعانى التي اختلف حولها كلمة المعتزلة. ولا يعنيها هنا أن نعرض لهذه التفاصيل بقدر ما يعنيها الكشف عن معنى العناية الإلهية بالإنسان في قضية العوض عند المعتزلة. وهذه القضية تعد امتدادا وتطورا لموقف المعتزلة من قضية العدل الإلهي ويكاد يجمع المعتزلة على أن الله تعالى خلق الإنسان لينفعه، فالآلام التي تنزل به لا يصح كونها عبثا وظلما ولا يصح أن يؤلم الله الحيوان والأطفال بلا جريرة دون أن يعرضهم على ذلك. لهذا المعنى لم تكن الآلام والأمراض شرا في نظر المعتزلة، ولم يكن الضرر النازل من جهته تعالى قبيحا لأنه يهدف إلى تحقيق مصلحة وجلب منفعة للمكلف والآلام ليست كلها قبيحة أو حسنة وإنما هناك شروط متى تحققت في الآلام فإنها تكون حسنة وإذا خلت منها فإنها تصبح قبيحة، وحاولوا أن يفسروا بها الألم النازل على المكلف من جهته تعالى ويطبقوا عليه الشروط التي وضعوها لكي يخرجوه عن كونه قبيحا، فعندهم أن الألم يكون حسنا على سبيل الإجمال إذا خلى عن كونه

عبثاً أو ظلماً، وهذا يتحقق بالشروط الآتية:

١ - إذا اقترن بالألم نفع أكبر منه يوفى عليه.

٢ - إذا كان الألم لدفع ضرر أعظم منه وسواء تيقن وجود أحد هذين الشرطين أو ظن ذلك ظناً راجحاً فإنه يحسن خلافاً لأبى هاشم فإنه لم يجز الظن فى ذلك واشتراط تحقيق دفع الضرر أو جلب المنفعة.

٣ - أن تكون هذه الآلام مستحقة بأن تكون عقوبة على فعل سابق كالحدود والكفارات.

٤ - أن يقصد بها جهة الاعتبار، فالله تعالى قد يؤلم المكلف أو غيره ليعتبر بذلك هو أو غيره من المكلفين، والألم فى هذه الحالة يكون من نوع اللطف بالعباد. وهنا لا بد من وجوب العوض نفيًا لمعنى الظلم<sup>(١١)</sup>، هذا ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة وذكر فى المغنى عن أبى هاشم أن وقوع النفع ودفع الضرر والاستحقاق أمور تخرج الآلام من أن تكون قبيحة، وقال: إن هذا هو ما ذهب إليه أبو على أيضاً<sup>(١٢)</sup>، وذكر عنه أنه كان يرى أن الألم يحسن لمجرد العوض وأنكر ذلك أبو هاشم، وقال لا بد مع العوض من الاعتبار أيضاً، ولقد لخص القاضى عبد الجبار موقفه من الآلام فيما يلى:

إن الآلام قد تنزل بالمكلف وبغيره،

فإذا نزلت بالمكلف فلا بد فيها من الاعتبار والعوض، والاعتبار يخرجها عن كونها عبثاً والعوض يخرجها عن أن تكون ظلماً. وإذا نزلت بغير المكلف فلا بد فيها من الأعواض ما يوفى عليها حتى تخرج عن كونها ظلماً ولا بد أن يكون فيها اعتبار ولطف بالمكلفين لتخرج عن كونها عبثاً، فالله لا يبيح ذبح البهائم لمجرد العوض فقط، وإنما لا بد أن يجتمع اللطف والاعتبار مع العوض<sup>(١٣)</sup>، ولا يجوز أن يؤلم الله الخلق لمجرد دفع الضرر لأنه تعالى يقدر على دفع الضرر دون ألم يحيط بهم.

هذه المعانى التى اعتبرها المعتزلة شروطاً فى حسن الألم أرادوا أن يفسروا بها كل أنواع الآلام النازلة بالمكلفين وغيرهم، ليحسن بذلك فعله تعالى بعباده، ولم يخرج من ذلك فعل إلا وفيه لله حكمة هى جهة الاعتبار وفيه عدل هو وجه العوض. وبهذا استطاعوا أن يطبقوا قانون العدل الإلهى والحكمة على كل مظاهر الحياة السار منها والمؤلم على السواء.

وهنا تجب الإشارة إلى دقة المعتزلة فى التفرقة بين العوض والثواب مع أن كليهما جزاء مستحق على الله تعالى. فالعوض كما عرفه القاضى عبد الجبار «كل منفعة مستحقة لا عن طريق التعظيم والإجلال لأنه حينذاك يكون ثواباً»<sup>(١٤)</sup>، ويجب العوض على

فوات النفع كما يجب على إلحاق الضرر.

أما الثواب فهو مستحق للعباد جزاء على فعلهم الطاعات، ويقع على سبيل التعظيم والإجلال من الله، ومن هنا كان الثواب أرفع قدرا وأعلى منزلة من العوض، وكما يختلف الثواب عن العوض يختلف أيضا عن التفضل لأن العوض يكون مستحقا عن ضرر لاحق

بالمكلف، أما التفضل فإنه غير مستحق ولفاعله أن يفعله بالغير وأن لا يفعله مثل ابتداء الخلق وتكليفهم. ومن عناية الله بخلقه أن أدخر لهم العوض في الآخرة، لأن العوض فيها أصح، وهذا عند أبي على وعند القاضي لا مانع أن يقدمه الله للعبد في الدنيا أو يدخره له في الآخرة<sup>(١٥)</sup>.

أ.د. محمد السيد الجليلند

## الهوامش:

- (١) المغنى: ٢٩٢/١١.
- (٢) المحيط بالتكليف: ٢/١ ج ١، نظرية التكليف ٣٨.
- (٣) المغنى: ١٣٩/١١.
- (٤) السابق: ٥٩/١١.
- (٥) السابق: ٣٠٩/١١.
- (٦) المغنى: ٢٧٠/١١ - ٤٠٦.
- (٧) السابق: ٥٢٨ / ١١.
- (٨) السابق: ١٦٦/١١ - ١٧٤.
- (٩) السابق: ٢٨٤/١١.
- (١٠) السابق: ٢٧٤/١١.
- (١١) انظر شرح الأصول الخمسة: ٤٨٤، المغنى: ٢٢٩/١٣.
- (١٢) المغنى: ١٣/ ٢٢٩.
- (١٣) السابق: ٤٣١/١٣، ٤٥٧.
- (١٤) السابق نفسه.
- (١٥) السابق: ٢٩٩/١٣.



## التكوين

"وكان الله غفوراً رحيمًا"، ويقال "صار إلى كان" أى مات "وفى المثلث" صار إلى كانا "وفى الجمع" صاروا إلى كانوا "وكنت الكوفة" أى كننت بها.

"ومنازل أقفرت كأن لم يكن بها أحد" أى لم يكن بها... وجاء كذلك: كون تكويناً الشيء.. أحدثه وأوجده تكون: مطاوع كون، الكائن: الحادث، الكائنة جمعها: كائنات وكوائن، الكائنات الموجودات، ويكون: عالم الوجود... والكيان: الطبيعة والخلقة.

التكوين: إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، الجمع: تكاوين الصورة والهيئة<sup>(١)</sup>

وفى المعجم الوسيط نطالع: كان الشيء كوناً وكياناً وكينونة: حدث فهو كائن، والمفعول: مكون. وكان لها ثلاث حالات:

الأولى: أن تكون من الأفعال التى ترفع الاسم وتنصب الخبر وتسمى حينئذ ناقصه

الثانية: أن تكفى بالاسم، وتسمى حينئذ تامة، وتكون بمعنى ثبت "كان الله ولا شيء معه".

الثالثة: أن تكون زائدة للتوكيد فى وسط الكلام وآخره.

صُكُونُ الشيء: رَكْبُهُ بالتأليف بين أجزائه.

وَكُونُ الله الشيء: أخرجه من العدم

قبل أن نتحدث عن مفهوم التكوين عند المتكلمين نرى أنه من الضرورة بمكان أن نلقى الضوء على هذا المصطلح سنواء من حيث اللغة أم من حيث المفهوم الاصطلاحي لهذه الكلمة قبل الإسلام.

جاء فى المنجد فى اللغة ما يلى: كَوْنٌ... كان يكون، كَوْنًا وكيانًا وكينونة الشيء، حدث ووجد وصار.

كان... تأتى ناقصة فتدخل على المبتدأ والخبر؛ فترفع المبتدأ وتنصب الخبر، وتقيد وقوع الخبر من المبتدأ وهو اسمها نحو: "كان زيد قائماً"، وتأتى تامة نحو: لفقّال الله ليكن نور فكان نوراً، فنور فاعل كان، وتأتى بمعنى ثبت نحو: «كان الله ولا شيء معه». وبمعنى حضر نحو: ﴿وَإِنْ كَانِ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠)، وبمعنى وقع نحو: ما شاء الله كان" وبمعنى ينبغى نحو: ﴿مَا كَان لَكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا شَجَرَهَا﴾، وبمعنى الاستقبال نحو: ﴿وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانْ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا﴾ (الإنسان: ٧)، وبمعنى الماضى المتقطع نحو "وكان فى المدينة تسعة رهط" وبمعنى الحال نحو ﴿كُنْتُمْ حَمِيمًا أُمَّةً أَخْرَجَتِ النَّاسِ﴾ (العنكبوت: ١١٠)، وقد

تفيد معنى الدوام والاستمرار نحو:

تكفل.

تكون الشيء: حدث.

الكون: الوجود المطلق العام، والكون اسم لما يحدث دفعة واحدة كحدوث النور عقب الظلام مباشرة<sup>(٢)</sup>.

وفى المعجم الفلسفى نقراً: تكوين الشيء: نشأته ونموه.

وعند أرسطو: تعاقب الصور على شيء حتى يصل إلى مرحلة معينة من مراحل نموه.

والتكوينى: نسبة إلى التكوين، وهو ما يتعلق بتكوين كائن أو ظاهرة أو نظام<sup>(٣)</sup>.

التكوين عند المتكلمين:

جاء فى شرح الطحاوية ما يلى: افترق الناس فى مسألة الكلام الإلهى على تسعة أقوال:

١- إن كلام الله هو ما يفيض على النفوس من المعانى: إما من العقل الفعّال عند بعضهم أو من غيره، وهذا قول الصابئة والمتفلسفة.

٢- إن كلام الله مخلوق خلقه منفصلاً عنه (المعتزلة).

٣- إن كلام الله معنى واحد قائم بذات الله، هو الأمر والنهى، والخبر والاستخبار، وإن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرانية كان تورا (ابن كلاب والأشعرى).

٤- إن كلام الله حروف وأصوات أزلية مجتمعة من الأزل (بعض أهل الحديث وأهل الكلام).

٥- كلام الله حروف وأصوات تكلم بها بعد أن لم يكن متكلماً، أى أن

كلام الله حادث (فى ذاته) (وهذا قول الكرامية).

٦- إن كلام الله يرجع إلى ما يحدثه سبحانه من علمه وإرادته القائم بذاته (أبو بركات البغدادى، والرازى فى المطالب العالية).

٧- إن كلام الله يتضمن معنى قائماً بذاته هو ما خلقه فى غيره (الماتريدى).

٨- إن كلام الله مشترك بين المعنى القديم القائم بالذات وبين ما يخلقه فى غيره من الأصوات (الجوينى).

٩- إن الله سبحانه متكلم من الأزل إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم بكلامه بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديماً (رأى أئمة الدين والسنة<sup>(٤)</sup>).

وبمعزل عن هذا الحصر لوجهة نظر المتكلمين والفقهاء والمحدثين والفلاسفة فى مسألة "الكلام" فإن الذى لا شك فيه أن هذه الآراء متداخلة فيما بينها، كما أن هذه الآراء انتهت إلى أن الكلام هو فى النهاية صفة رئيسية من الصفات الإلهية... لكن الاختلاف كان بشأن فهم هذه الصفة ومن ثم فهم "التكوين" الذى ارنبط بالأبعاد الفكرية للمذهب وللمفكرين على حد سواء، وهذا ما سوف نلقى عليه الضوء فى الصفحات التالية.

ولا شك أن رأى الفرق الكلامية فى مشكلة "التكوين" هو امتداد لرأيها فى علاقة الذات الإلهية بصفاتها، وما يرتبط بذلك من تمييز بعض الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال. على أننا قبل

الحديث عن ذلك نشير إلى مسألة "الكليات" وهى المسألة التى أثبتت على نطاق واسع فى العصر الوسيط . الإسلامى والمسيحى . على حد سواء ، مرتبطة بالوجود وبالخلق والحديث عن أزلية الكلى أو حدوثه هو الوجه الآخر للحديث عن قدم العالم أو حدوثه. كما أن الحديث عن الممكن والواجب والممتنع هو أيضاً ، وبمعنى ما ، حديث عن "جواز" أزلية الممكن أو عدم أزليته... وهكذا يتبين لنا أن الحديث عن صفة التكوين حديث شائك لما لهذه الصفة من أبعاد متعددة ومتباينة...

إن التمييز بين الماهية والوجود عند فلاسفة الإسلام تحدث عنه أيضاً بعض المتكلمين والصوفية. فصاحب العقيدة الطحاوية يقول: "الحقائق لها وجود عينى وذهنى ولفظى ورسمى، ولكن الأعيان تعلم ثم تذكر ثم تكتب فكتابتها فى المصحف هى المرتبة الرابعة. وأما الكلام فإنه ليس بينه وبين المصحف واسطة، بل هو الذى يكتب بلا واسطة ذهن ولا لسان"<sup>(٥)</sup>.

أما ابن عربى فذكر أن للأشياء وجودين: وجود ذهنى ووجود عينى وللأشياء وجود أزلى فى العلم الإلهى ووجود حادث فى العالم الخارجى. وفى فصوص الحكم: يستخدم ابن عربى كلمة "نفثية" ولا يستخدم كلمة "خلقية" أو خالقية أو إبداعية لكى يعبر عن العلاقة بين الذات الإلهية وبين الموجودات. وابن عربى باستخدامه كلمة "نفثية" إنما كان يعبر تعبيراً دقيقاً عن رأيه فى أن كلمة

"نفثية" تشير إلى خروج الموجودات القائمة من الأزل فى العلم الإلهى إلى حيز الوجود الفعلى. إنها (نفثية) تعنى خروج موجود عن موجود... فلا شئ فى عالم ابن عربى يُخلق من العدم وإنما الخلق إخراج ما له وجود بالفعل فى حضرة أخرى من حضرات الوجود إلى حضرة الوجود الخارجى، أو هو إظهار الشئ فى صورة غير الصورة التى كان عليها من قبل. فالعالم عنده حقيقة أزلية تبنى ولا تتغير إلا فى صورها... إذا أراد الله خلق شئ من الأشياء أمره أن يكون فيكون. والكون أو التكون من فعل الشئ نفسه لا من فعل الله لا بل ليس لله فى إيجاد الشئ - كما يزعم ابن عربى - إلا قوله "كن"، كالسيد الذى لا تُعصى أوامره، يقول لعبده: قم، فيقوم فليس للسيد فى قيام العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد.

إن ابن عربى يرى أن الأشياء قبل وجودها الظاهر ليست أموراً عدمية صرفة، بل لها وجود ثابت فى العالم المعقول، وهو وجود بالقوة، والأمر الإلهى (كن) يخرجها من القوة إلى الفعل بمقتضى طبيعتها<sup>(٦)</sup>.

المعتزلة:

أفادت المعتزلة من تمييز الفلاسفة بين الماهية والوجود، قال العلاف والكعبى، وبعض البغداديين من المعتزلة: "إن المعدوم الممكن (الماهية) شئ ثابت متقرر فى الخارج، منفك عن صفة الوجود، لأن الماهية كما ترى المعتزلة،

غير الوجود، الذى قد تخلو عنه الماهية، مع كونها متحققة، متقررة فى الخارج. ولقد قيد المعتزلة المعدوم بالممكن، لأن الممتع منه منفى لا وجود له أصلاً<sup>(٧)</sup>.

وفى حديثها عن "الصفات الإلهية" ميّزت المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال من حيث أن صفات الأفعال - كما ترى - حادثة، أما صفات الذات فهى أزلية قديمة... وفى كل الأحوال فإن الصفات الإلهية عند المعتزلة عين الذات الإلهية، إن صفات الذات لا يمكن أن تنفك الذات عنها: كالوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة... أما صفات الأفعال فليست شرطاً فى تصور الذات يدل على ذلك أن صفات الأفعال يوصف الله بها وبنقيضها: أحياء وأموات، الرحيم، المنتقم، الرازق والمانع. وقيل فى الفرق بين صفات الذات و"صفات الأفعال" كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة فعل نحو الرحمة والكلام... وما لا يقع عليه فهو صفة ذات نحو أن لا يقال: أيقدر أن يعلم أو لا<sup>(٨)</sup>.

ويقول "النسفى" على لسان المعتزلة: "إن ما كان من صفات الذات فهو أزلي، وما كان من صفات الفعل فهو حادث فعلى، هذا العقد بالإجماع بين المعتزلة وبين متكلمي أهل الحديث أنه تعالى كان فى الأزل حياً باقياً، قادراً عالماً، سميعاً، بصيراً، وأنه لم يكن خالقاً ولا رازقاً ولا مصوراً ولا محيياً ولا مميتاً، لأن القسم الأول من صفات الذات والقسم الثانى من صفات الفعل"<sup>(٩)</sup>.

ثم إن ما يميّز صفات الذات من صفات الفعل هو أن ما يثبت ولا يجوز نفيه

فهو من صفات الذات. فإنه يقال: يعلم كذا ولا يقال لا يعلم كذا. بعبارة أخرى: إن ما يوصف به سبحانه ولا يوصف بضده فهو من صفات الذات، فإنه يوصف بالحياة ولا يوصف بالموت... ويوصف بالإحياء والإماتة والتحريك والتسكين... ثم هو يوصف بالأمر والنهى والحظر والإيجاب دل أنه من صفات الفعل<sup>(١٠)</sup>.

على أن متكلمي أهل الحديث - فيما يذكر النسفى - يفرقون بين صفات الذات وبين صفات الأفعال بفرق يبقى الكلام فى جملة صفات الذات دون صفات الفعل فيقولون: ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الذات فإنك لو نقيت الحياة تلزم نقيصة الموت، ولو نقيت القدرة تلزم نقيصه العجز... وما لا يلزم بنفيه نقص فهو من صفات الفعل فإنك لو نقيت عنه الإحياء أو الإماتة... لم تلزم نقيصه<sup>(١١)</sup>.

ثمة مسألة أخرى مهمه هامة مرتبطة بصفة التكوين عند المعتزلة وأقصد من ذلك المعدوم هل هو شئ أم ليس بشئ وهل المعدومات لها درجات الوجود أم لا؟ إن القارئ لرجالات المعتزلة وبعض الصوفية يدرك أنهما يقولان: إن كل ما خرج إلى الوجود كان موجوداً فى العلم الإلهي... فلا شئ جديد بالنسبة له سبحانه وإن كان الوجود فى العلم الإلهي معدوماً عندنا... لكن هذا المعدوم ليس ممتنعاً أن يخرج أو يُخرج إلى الوجود فى حد ذاته وإلا لاستحال وجوده تماماً. والقصد من ذلك كله أن المعدوم إما أن يكون جائز الوجود أو ممتع الوجود،

وهذا الأخير هو ما قلنا باستحالة تحققه أو وجوده، مثل استحالة أن يوجد الله لها آخر يشاركه الوجدانية والخلود... لهذا فإن الحديث هنا يتعلق بالمعدوم الممكن، والذي من المحال أن يخرج إلى الوجود الخارجى إلا بواسطة فاعل له هو الله سبحانه..

بهذا المعنى نستطيع القول أن الأشياء جميعها قديمة وحادثة، غير مخلوقة وهى فى عين الوقت مخلوقة، أى أن للأشياء - كما أشرنا - وجودين وجود فى العلم الإلهى (وجود فى الأذهان) ووجود فى الأعيان، والأشياء بهذا المعنى الأخير هى حادثة: الأشياء قديمة بوجودها فى العلم الإلهى لكنها حادثة، بتحققها الفعلى الخارجى (فى زمانها ومكانها).

على ضوء ذلك ترى المعتزلة أن القرآن كلام الله وهذا الكلام من جملة صفات الفعل ومن ثم فإنه حادث لما يذكره من وقائع وأحداث حدثت قبل الرسول ﷺ وفى حياته، هذا فضلاً عن أن آيات الذكر الحكيم نزلت كلها على الرسول ﷺ، واستشهدت فى هذا الصدد بجملة من الآيات القرآنية التى تفهم منها نزول (حدوث) القرآن على مراحل... ﴿إِنَّا خُنُّ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ \* ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ﴾، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ﴾، ﴿ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا﴾، ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾، ﴿إِنَّا خُنُّ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾- الخ.

أن محنة خلق القرآن التى أثارها

المعتزلة ليست خافية على أحد من المشتغلين بعلم العقيدة... لهذا آمنت المعتزلة أن "التكوين" كصفة وأن "المكونات" كأشياء وموجودات كلها حادثة.. وقد أشرنا إلى أن صفات الفعل حادثة ومن ثم فإن الكلام كصفة من صفات الفعل حادث. لقد تصورت المعتزلة أن القول بقديم "التكوين" يؤدى إلى القول بقديم العالم، وهذا يتناقض مع قول الحق إنه خالق كل شىء، وأنه سبحانه خلق السموات والأرض وما بينهما.

إن الحديث عن التكوين، والتخليق، والخلق، والإيجاد والإحداث، والاختراع... كلها أسماء مترادفة تدل - عند المعتزلة - على الخلق والإيجاد من العدم.

كذلك ترى المعتزلة أن الصفات ليست قائمة بالذات، ومن ثم فإن صفة التكوين حادثة لأن الكلام حادث سواء كان فى محل أو فى غير محل كما زعم بعض المعتزلة. ذهب العلاف وبشر بن المعتمر ومعمرو وهشام ابن الحكم والكرامية ذهبوا جميعاً إلى أن التكوين معنى وراء المكون، غير أن هؤلاء جميعاً يقولون: هو غير المكون وهشام بن الحكم يقول: لا هو المكون، ولا غيره. وإنما نشأ الاختلاف بينهم لأن هشاماً يقول: إن التكوين صفة، والصفة عنده لا توصف، فلم يصف التكوين بأنه غير المكون، وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة، فوصفوا التكوين بأنه غير المكون وما روى عن أبى الهذيل أن التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه يوجب أن يقوم بالمكون. وقد

روى بعض أهل المقالات أنه كان يقول:  
إن جميع كلام الله تعالى حادث فى محل  
إلا خطاب "كن" فإنه حادث لا فى محل،  
يوجب أن يكون التكوين عنده أيضاً  
حادث لا فى محل، إذ التكوين عنده  
ليس إلا خطاب "كن"<sup>(١٢)</sup>.  
الماتريدية:

فى البداية نود أن نشير إلى أن أهل  
السنة والجماعة على أن الخلق والتكوين  
والإيجاد... كلها أزلية وليست حادثه...  
وأن المكون والمخلوق محدث، والتكوين  
قبل المكون، والله تعالى قديم بتكوينه  
وايجاده كما هو قديم بجميع صفاته<sup>(١٣)</sup>  
إن كلام الله عند أهل السنة ليس  
كالأشياء.. إنه غير الأشياء وإنه خارج عن  
الأشياء، وإنه إنما تكون الأشياء بقوله  
وأمره: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ  
لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (النحل: ٤٠)، وقوله سبحانه:  
﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾  
(البقرة: ١١٧). لقد ذكر الله خلق الأشياء  
كلها فلم يدع شيئاً إلا ذكره وأخرج  
كلامه سبحانه وقوله وأمره من جملة  
الخلق ليدل على أن كلامه غير الأشياء،  
وخارج عن الأشياء المخلوقة: ﴿إِن رَّزَقَكُمُ  
اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ  
أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا  
وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ  
الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ٥٤). لقد جمع سبحانه  
فى قوله هذا الخلق كله، ثم قال والأمر،  
يعنى الأمر الذى كان به الخلق. ففرق -

عز وجل - بين خلقه وبين أمره، فجعل  
الخلق خلقاً والأمر أمراً: وقال عز وجل:  
﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ (الروم: ٤)، أى  
من قبل الخلق ومن بعد الخلق.

لقد أخبر الله عن خلقه (العالم) وأنه  
إنما خلقه بالحق، وأن الحق قوله  
وكلامه الذى به خلق الخلق كله وأنه  
غير الخلق وخارج عن الخلق. فهذا نص  
التزليل على أن كلام الله غير الأشياء  
المخلوقة، وليس هو كالأشياء وإنما  
تكون به الأشياء<sup>(١٤)</sup>

هذا الاتجاه السلفى اكده صاحب  
شرح العقيدة الطحاوية بالقول: إنه تعالى  
لم يزل متكلماً إذا شاء، كيف شاء،  
وأن نوع كلامه قديم، وهذا ما أكده  
أيضاً أبو حنيفة فى الفقه الأكبر: القرآن  
فى المصاحف مكتوب، وفى القلوب  
محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى  
النبي ﷺ منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق  
والقرآن غير مخلوق، وما ذكر الله فى  
القرآن عن موسى عليه السلام وغيره وعن  
فرعون وإبليس، فإن ذلك كلام الله  
إخباراً عنهم، وكلام موسى ﷺ كلام  
الله تعالى. فلما كلم موسى كلمه  
بكلامه الذى هو من صفاته لم يزل،  
وصفاته كلها خلاف صفات المخلوقين...  
يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا،  
ويرى لا كرؤيتنا، ويتكلم لا ككلامنا<sup>(١٥)</sup>

أما عن الماتريدية فإنها ترى أن من  
الخطأ القول بوجود صفات ذات وصفات  
أفعال لله، فلا يصح البتة أن ننظر إلى  
الذات الإلهية هنا من وجهة نظر إنسانية

(تشبيهية)، لأن الله سبحانه له في حد ذاته كل صفات الكمال، وإذا كان البعض قد ميّز بين صفة ذات وصفة فعل فإن هذا تمييز اعتباري وليس تمييزاً حقيقياً لأن الصفات والأسماء كلها توقيفية من جهة وأنها كلها قديمة أزلية من جهة أخرى. الصفات الإلهية كلها قائمة بذات الله سبحانه لا هي هو ولا هي غيره... إن الله كامل بذاته من الأزل ونفى أي صفة عنه من الأزل يتنافى مع مفهوم الكمال المطلق لله. ولما كان القرآن - كلام الله - أزلياً، فإن التكوين بالتبعية صفة أزلية قائمة بذات الله سبحانه شأنها شأن العلم والقدرة والسمع والبصر... إلخ، ويضيف الماتريدي: إن الأصل في صفات الذات كالعلم والعلم والقدرة والإرادة... أن الله سبحانه برئ عن الآفات وتعالى عن العيوب من الأزل. إن أزلية هذه الصفات تؤكد في الأساس أن الكمال لله ذاتي أزلي، وهذه الصفة (التكوين) لله من الأزل وبمعزل عن حدوث العالم<sup>(١٧)</sup>.  
تؤمن الماتريديّة أن "التكوين" أزلي والمكون حادث. أن القدرة أزلية، ومع أنها أزلية إلا أن المقدور المتعلق بها حادث، وهكذا الحال بالنسبة للإرادة والمراد فيكون التكوين لكل مكون تكويناً له لوقت وجوده، كإرادة وجود كل موجود يكون إرادة لوجوده لوقت وجوده".  
وفي تأويلات أهل السنة يقول الماتريدي في تفسيره لقول الحق "وَإِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (البقرة ١١٧) قال: ذكر قضى وذكر أمراً

وذكر كُنْ فيكون. ولو كان التكوين والمكون واحداً لم يحتج إلى ذكر "كن" في موضع العبارة عن التكوين. قال: "كن" تكوينه "فيكون" المكون فيدل أنه غيره.

ثم لا يخلو التكوين: "إما أنه لم يكن فحدث، وإما أنه كان في الأزل. فإن لم يكن فحدث"، فإما أن يحدث بنفسه. ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء، وإما أن يحدث بإحداث آخر فيكون إحداثاً بإحداث إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد. ثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث وأن الله تعالى موصوف في الأزل أنه مُحَدَّث مُكُون، فيكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه<sup>(١٨)</sup> ويشرح أبو المعين النسفي هذه الفكرة بالقول: "إن الله كان خالقاً من الأزل لقيام صفة الخلق به وهو التكوين، وهو سبحانه عالم ومريد وحى، قادر وسميع وبصير من الأزل، مع عدم وجود مرادات، ومقدورات، ومسموعات، ومبصرات أزلية. إن كل ما لله من صفات قائمة به من الأزل لا تتفك عنه ولا يمكن تصور أن يفيدها سبحانه من غيره. فالمبصرات حادثّة، لكن الله البصير موجود من الأزل، ولا يمكن تصور حدوث السمع كصفة لله من خلال الأصوات".

يقول الماتريدي: فإن قيل إذا وصف الله بالتكوين في الأزل لم كان المكون؟ قيل: لما كان ليكون الأشياء على ما تكون، وذلك نحو القول بالقدرة على الأشياء، والإرادة لها، والعلم بها، ليكون كل شيء في وقته، والحدث على الذي

يكون لا على العلم به، وإن كان الذى يكون - من بعد - فى حد الكائن من غير تغير العلم به والقدرة عليه.

والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به فى الأزل، وإذا ذكر معه الذى هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد المكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء<sup>(١٨)</sup>.

وفى رد منها على المعتزلة ترفض الماتريدية الحديث عن معدومات ممتعة الوجود ومعدومات ممكنة الوجود. إن المعدوم الممكن عندهم ليس بشيء كالمعدوم الممتنع، لأن الوجود عندهم واحد، ومن ثم فإن انتفاء الوجود يعنى عدم الشيء، ولا يصح هنا أن نقول: عدم ممكن وعدم ممتنع، لأن العدم واحد فحسب<sup>(١٩)</sup>.

ويرتبط بذلك أن الماتريدية ترفض الحديث عن ما هية منفصلة عن الوجود (الهوية) لأن ذلك من شأنه أن يؤدى إلى القول بأن الماهية موجودة ومعدومة فى آن واحد وهذا تناقض لا يمكن فهمه أو الإقرار به<sup>(٢٠)</sup>.

وفى رده على من زعم وتوهم أن وجود التكوين دون مكونات يدل على العجز، قال الماتريدى "إنما يكون ذلك لو كان التكوين معلوم الوقت ولم يحدث، وكذلك الأمر فى الإرادة والعلم... وعلى ذلك السمع والبصر والكرم والجود. إنه (سبحانه) موصوف بها فى الأزل وإن كان ما يسمع ويبصر وما ذكر حادث،

وعلى ذلك جرى الحدوث. ولا بد من ذكر الوقت للمسموع عند ذكر الأمرين، فمثله فى الأول<sup>(٢١)</sup>.

ويذكر الماتريدى هنا المعتزلة بأن الأفعال "المتولدة" عندهم تحدث بعد فراغ الفاعل من فعله بأوقات كالرمى والجنائيات... حيث يستحق الفاعل اسم القاتل والجانى مع أن القتل حدث بعد فترة من انقضاء الفعل<sup>(٢٢)</sup>.

وفى استنكار صارخ لزعم المعتزلة أن القول بقدم التكوين يؤدى إلى القول بقدم المكون، ومن ثم قدم العالم، يقول البزدوى: "العجب كل العجب أن قومًا يدعون الفراهة فى علم الكلام والتبحر فى معرفة الدلائل، يزعمون أن القول بقدم التكوين يؤدى إلى القول بقدم المكونات، مع علمهم أن ما تعلق وجوده بسبب من الأسباب فهو المحدث لا القديم، لأن القديم هو المستغنى فى وجوده عن غيره، فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثًا ضرورة، والمكون وجوده بالتكوين، فكيف يكون قديمًا؟<sup>(٢٣)</sup>

ويضيف أبو المعين النسفى فى كتابه "التبصرة": القول بقدم العالم ينفى أن يكون له صانع، والقول بوجود صانع للعالم ينفى أن يكون قديمًا... ونحن بقولنا العالم له صانع أيينا قدمه، ويقولنا إنه محدث وأنه غير مستغن فى وجوده عن غيره، بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه<sup>(٢٤)</sup>.

من المسائل الكبرى التى رفضت فيها الماتريدية الزعم بأن "التكوين عين



المكون" هذا قول باطل عند الماتريدية  
التي استشهدت بقول الحق: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا  
لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾

(النحل: ١٠) لقد عبر الله تعالى  
عن "التكوين" بـ "كن" ..، وعن "المكون"  
بقوله "فيكون". إن كلام الله عند  
الماتريدية صفة أزلية قائمة بذات الله  
تعالى، والمكونات جواهر وأعراض حادثة  
غير قائمة بذات الله تعالى. ولا شك في  
ثبوت التباين بين الأزلي والحادث، وبين ما  
هو صفة قائمة بذات الله تعالى وبين ما  
ليس بصفة قائمة بذات الله، والتكوين  
ما يتعلق به التكون، والإيجاد ما يتعلق به  
الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب  
كن فكان هو إيجاداً وتكويناً وخلقاً،  
وهو غير المكون الموجود المخلوق<sup>(٢٤)</sup>

ثم إن الحق سبحانه يقول: ﴿هَذَا خَلْقُ

اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾

(نعمان: ١١) المعنى: هذا مخلوق الله، ومن  
ثم فلا وجه إلى إنكار جواز إقامة المصدر  
مقام المفعول في اللغة، كما في العلم  
والقدرة إذ هما يُذكران ويُراد بهما ما  
يتعلقان به من المعلوم والمقدور<sup>(٢٥)</sup>

وقد اختتم الماتريدي هنا الحديث عن  
التكوين بالقول "... على أن معنى  
التكوين وإن كان لا يبلغه فهم البشر  
لأمكن الأداء بأيسر قول يحتمله من  
القول بـ "كن" كل شيء على ما علم أنه  
يكون فيكون به مكوناً كل شيء على  
ما عليه كونه في وقت كونه من غير  
تكرار، وفيه يدخل الأمر كله والنهي،

والوعد والوعيد، وبصير إخباراً عن  
كائن وعما يكون، على اختلاف أحوال  
الكائنات بأوقاتها وأمكنها أبداً،  
لكن وسع الخلق لا يحتمل درك  
التكوين، الذي لا يشغل ولا يتعب<sup>(٢٦)</sup>.

وهذا ما أكده أبو المعين النسفي  
بعبارات أخرى: "إن الله تعالى إذا أطلق  
الوصف له ووصف بما يوصف به من  
المعل والمعلوم ونحوه، يلزم الوصف به في  
الأزل وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه  
به من المعلوم والمقدور عليه والمراد  
والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء  
ثلاً يتوهم قدم تلك الأشياء، وهذا راجع  
إلى محافظة الأدب في العبارة والتمسك  
بما هذا سبيله عند وقوع الخلاف في  
الحقائق دون الألفاظ والعبارات مما يدفع  
إليه الحيرة والعجز<sup>(٢٧)</sup>

إن الماتريدية ترى أن الله عليم من الأزل  
أنه سوف يخلق العالم بأمر التكوين، في  
الوقت الذي خلقه الله فيه بقدرته وإرادته  
وأمره طبقاً لصفاته الأزلية ومنها صفة  
التكوين. والله هنا ليس علة طبيعية حتى  
يقال إن العلة ملازمة للمعلول. لا، الله  
كائن حر مريد للعالم، وبهذه الصفة  
نقول إن الله علة العالم ومن شأن الكائن  
الحر المريد - كعلة - أن يتراخى مرادها  
(معلولها) عنها طبقاً لعلم صاحبها  
وحكمته. وهذا ما عبّر عنه الفزالي  
بعبارات رائعة حينما قال "إن العالم حدث  
بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت  
الذي وجد فيه وأن يستمر العدم إلى الغاية  
التي استمر إليها، وأن يبتدأ الوجود من  
حيث ابتدئ، وأن الوجود قبله لم يكن

مرادًا فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة فحدث لذلك، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له<sup>(٢٨)</sup>.

### الأشاعرة:

مع أن الأشاعرة والماتريدية متفقتان فيما بينهما اتفاقًا يكاد يصل إلى حد التطابق إلا أننا نجد بعض الاختلافات بينهما... من هذه الاختلافات موقف كل منهما من صفة "التكوين" نحن نعلم أن الأشاعرة ترى أن الصفات الإلهية كلها أزلية، وأنها ليست عين الذات وإنما هي قائمة بالذات، كذلك فإن الأشاعرة لم تُفرّق بين صفات ذات وصفات أفعال بوجه عام، لكنها بالنسبة لمسألة التكوين قالت إن الكلام الإلهي أزلي... أما الخطاب الإلهي الموجّه إلى الرسول ﷺ والمكون من ألفاظ وعبارات فهو حادث.

وفي هذا الصدد - وردًا على المعتزلة - ميزت الأشاعرة بين الكلام النفسى وبين الكلام المنطوق مؤكدة حدوث هذا الأخير. وقد عرّف الجوينى الكلام النفسى بقوله "هو الفكر الذى يدور فى الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها"<sup>(٢٩)</sup>.

ودليل وجود الكلام عنده أن العاقل إذا أمر عبده بأمر وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريًا<sup>(٣٠)</sup>

وإذا كانت المعتزلة ترى أن كلام الله حادث لأنه حال فى المصاحف، وهى حادثة، فإن الأشاعرة توضح أن المعنى الحال فى المصاحف قديم أما الألفاظ المعبرة عن معانى القرآن فهى بلاشك

حادثة. ولقد عبّر الغزالي عن ذلك بالقول "إذا قلنا أنه مكتوب فى المصحف؛ أعنى صفة القديم سبحانه لم يلزم منه أن يكون القديم فى المصحف، كما أنا إذا قلنا النار مكتوبة فى الكتاب لم يلزم منه أن تكون ذات النار حالة فيه إذ لو حلت فيه لاحترق المصحف ومن تكلم بالنار، فلو كانت ذات النار حالة بلسانه لاحترق"<sup>(٣١)</sup>

وإذا كانت المعتزلة ترى أن الكلام الإلهي حادث لحدوث متعلقاته، فإن الأشاعرة يذهبون إلى "أن الكلام الأزلى لا يتصف بكونه أمرًا، نهيًا، خبرًا، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين المنهيين"<sup>(٣٢)</sup>.

بمعنى أن الأمر والنهى يتعلق بالبشر فحسب، أما فى الأزل فلا يوجد أمر أو نهى أو خبر، بل كلام الأزلى فحسب" إن الكلام الإلهي معنى قائم بالنفس، ليس بحرف ولا صوت. والكلام الأزلى يتعلق بجميع متعلقات الكلام على اتحاده، وهو أمر بالمأمورات، نهى عن المنهيات، خبر عن المخبرات، ثم يتعلق بالمتعلقات المتجددات ولا يتجدد فى نفسه"<sup>(٣٣)</sup>.

على ضوء ما سبق ترى الأشاعرة أن التكوين عين المكوّن وهما حادثان. وفى هذا يقول الأشعرى: إن قول الحق :

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (التحل: ٤٠) ، معناه عند الأشاعرة، أن إرادة الله يتعلق بها المكون فى الحال، ومن ثم يخرج المكون إلى حيز الوجود لذلك كان التكوين الحادث عين

المكون الحادث بدوره. إن الله عند الأشاعرة صار خالقاً حين خلق لكن لا لمعنى قائم به، فلم يكن به بأس، كما صار معبوداً بعد ما خلق الخلق وعبدوه، لأنه لم يصر معبوداً بمعنى قائم به بل صار معبوداً بمعنى قائم بغيره<sup>(٢٤)</sup>.

ويبدو أن الأشعرى وجد نفسه ملزماً أو إن شئت مضطراً إلى القول إن صفة التكوين ليست صفة قديمة بل هي حادثة حدوث متعلقها.

وهنا نؤكد على أن الأشاعرة يقولون: إن الأفعال كلها خلق لله بما فى ذلك صفة الكسب الإنسانى ومن ثم لا تأثير للقدرة الإنسانية الحادثة، فى إيجاد الفعل عند الأشاعرة، بينما نجد أن الماتريدية أعطت للقدرة الإنسانية دوراً فى الفعل الإنسانى.

وبعد: فإن الأشاعرة - فى مسألة التكوين والمكون - قد أخطأت لغوياً حينما قالت إن التكوين عين المكون، لأن الأشاعرة ترى أن كلام الله أزلى. وبهذه الصفة الأزلية تحدث الموجودات أو المخلوقات. إن المكون المخلوق حاصل بكلام الله الأزلى. وقدم الكلام الأزلى

لا يوجب أبداً قدم ما يحصل أو يحدث عنه. لهذا أخطأ الأشاعرة حينما قالوا: إن التكوين نفس المكون ونفسه لا تحصل بنفسه، فامتنع (الأشاعرة) عن تسمية ما يحصل به التكوين والوجود إيجاداً وتكويناً<sup>(٢٥)</sup>.

إن الأشاعرة ترى أن إرادة الله قديمة وأنها غير المراد، فلماذا لا يكون التكوين قديماً والمكون الذى ليس عين التكوين حادثاً؟! إن الزعم بقدم التكوين، مع عدم وجود المكون عجز. هذا كلام باطل وسبق أن فندناه.

إن المكونات توجد فى أوقاتها حسب المشيئة الإلهية، ومن غير الممكن تصور خروج الموجودات كلها بالفعل فى وقت واحد.

إن قدم الإرادة لا يعنى قدم المراد، ولكن يعنى حدوث الموجودات فى أوقاتها التى حددتها لها الإرادة.. وهذا هو حال التكوين (القديم) والمكون (الحادث) عندنا.

## أ. د. فيصل عون

- (١) المنجد في اللغة، المكتبة الشرقية ص ٧٠٤ بيروت لبنان سنة ١٩٨٦م.
- (٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ص ٨٠٥، ٨٠٦ دار المعارف سنة ١٩٧٣م.
- (٣) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية ص ٥٣ - ٥٤، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- (٤) راجع: علي بن علي بن محمد بن أبي العز (٧٣١-٧٩٢هـ): شرح العقيدة الطحاوية التي ألفها: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة المصري الحنفي (٢٣٧-٣٢١هـ) نشرة زكريا علي يوسف، ص ٩٠، مطبعة العاصمة، الفلكي، القاهرة (د.ت).
- (٥) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٠٠.
- (٦) راجع: أبو العلا عفيفي: شرح فصوص الحكم ص ١٣٤ - ١٣٥، دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت) وراجع: ابراهيم منكور: وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوز ص ٢٧١ (مقال في الكتاب التذكاري عن محي الدين ابن عربي، دار الكاتب العربي القاهرة ١٣٨١م - ١٩٦٩م وراجع: فيصل عون: التصوف الإسلامي، الطريق والرجال ص ٢٠٥ - ٢٩١، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة سنة ١٩٨٣م وينبغي أن نشير إلى إفادة ابن عربي من فكرة القوة والفعل عند أرسطو، وهذا واضح على ضوء النص الذي أفدناه من فصوص الحكم لابن عربي.
- (٧) راجع شرح المواقف للإيجي ص ١ ص ٢٢٠، طبع حجر (مع شرح السالكوني وحسن جلبي).
- (٨) الماتريدي: التوحيد ص ٥٠ نشره د.فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية (د.ت).
- (٩) أبو المعين النسفي: تبصرة الأكلة ص ٣٠٨ - ٣٠٩ تحقيق كلود سلامة حـ١ المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق، دمشق سنة ١٩٩٠م
- (١٠) المرجع السابق ص ٣٠٩.
- (١١) النسفي: تبصرة الأكلة ص ٣١٠.
- (١٢) راجع: أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة ص ٣٠٦ - ٣٠٧.
- (١٣) أبو اليسر البزدوي: أصول الدين ص ٧٦ - ٧٧.
- (١٤) راجع: عبد العزيز بن يحيى الكفاني (٢٤٠+هـ) كتاب الحيدة ص ٣٧ - ٣٩، تحقيق جميل صليبا، دار صادر - بيروت ط ٢ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م وراجع شرح العقيدة الطحاوية ص ٩٢.
- (١٥) راجع شرح العقيدة الطحاوية ص ٩٧ من نشره زكريا يوسف علي وراجع أصول الدين للبغدادي ص ١٠٨ ط ١ استانبول ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.
- (١٦) الماتريدي: التوحيد ص ٥٥ نشره فتح الله خليف.
- (١٧) الماتريدي: تأويلات أهل السنة حـ١ ص ٨٦، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت لبنان ط ١ ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- (١٨) الماتريدي: التوحيد ص ٤٧.
- (١٩) راجع شرح المواقف للإيجي حـ١ ص ٢٢١ - ٢٢٢.
- (٢٠) الماتريدي: التوحيد ص ٤٧.

- (٢١) المرجع السابق ص ٤٨.
- (٢٢) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ص ٣٦١.
- (٢٣) المرجع السابق ص ٣٦١-٣٦٢.
- (٢٤) أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة ح ١ ص ٣١٦-٣١٧.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٣١٧-٣١٨.
- (٢٦) الماتريدى: التوحيد ص ٤٩.
- (٢٧) أبو المعين النسفى: الأدلة ص ٣٦٥-٣٦٦.
- (٢٨) الغزالى: ثبافت الفلاسفة ص ٧، مصطفى البابى الحلبي وشركاه، القاهرة سنة ١٣١٩هـ.
- (٢٩) الجوينى: الإرشاد ص ١٠٠ تحقيق د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٠م وعلى عبد المنعم عبد الحميد.
- (٣٠) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (٣١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢٤، مصطفى البابى الحلبي وشركاه القاهرة سنة ١٩٦٦م.
- (٣٢) الجوينى: الإرشاد ص ١١٩.
- (٣٣) المرجع السابق ص ١٢٧ وراجع كتابتنا: علم الكلام ومدارسه ص ٣٢٨-٣٣٥ مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة سنة ١٩٨٢م.
- (٣٤) راجع: أبو اليسر البزدوى: أصول الدين ص ٧٧ - ٧٨.
- (٣٥) راجع: أبو المعين النسفى، تبصرة الأدلة ح ١ ص ٣٦٣ وراجع المواقف لعضد الدين الإيجى مع شرح السيالكوتى وحسن جلى، المجلد الثانى ص ٣٦٠ - ٣٦٤.

## التنزيه

فى اللغة: أصل النَّزَه: البُعد، والنَّزَه: التباعد

يقال: نَزَه الدَّوَابَّ يَنْزَهُ نَزْهاً: أبعدها عن الماء، ونَزَه فلان: تباعد عن كل مكروه، ونَزَهه عن الشئ: أبعد، وتنَزَه: بُعد وتصوّن، ونَزَه الرجل: باعده عن القبيح<sup>(١)</sup>.

وفى الاصطلاح: فى حق الله تعالى: تبعيد الله تعالى عن أوصاف البشر<sup>(٢)</sup> وهو يعنى التقديس والتطهير، والترفع والتعظيم والإجلال لله تعالى عما لا يليق بجناب الربوبية من التمثيل والتشبيه، والتصوير والتحديد والتقدير، ونحو ذلك من وجوه التنزيه الواجبة له تعالى<sup>(٣)</sup>.

والتنزيه فى حق الله تعالى ثابت بالدليل النقلى والبرهان العقلى، فهو يدور على إثبات الذات والصفات ونفى التمثيل والتشبيه، فقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الكثيرة قاطعة بوجوده تعالى، واتصافه بالأسماء الحسنى والصفات العلا، وتنزهه تعالى عن التشبيه والتمثيل، والكيف والتحديد والتقدير، مما هو من صفات المخلوقين.

ومما جاء فى الكتاب والسنة قاطعاً بوجوده تعالى، واتصافه بالأسماء الحسنى والصفات العلا: قوله تعالى:

تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (طه: ٨) وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٠).

وقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر: ٢٢- ٢٤) وقول رسول الله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحداً، من أحصاها دخل الجنة»<sup>(٤)</sup>.

ومما يدل على نفى التمثيل والتشبيه والكيف: قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝﴾

(الإخلاص: ١- ٤) فهذه السورة تنفى عن الله تعالى الكثرة والعدد بأول آية، والنقص والمغلوبة بالثانية، والمعلولية والعلية بالثالثة، والتشبيه والنظير والأضداد والأنداد بالثالثة<sup>(٥)</sup> وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم: ٦٥) قال ابن عباس ؓ: مثلاً أو شبيهاً، وكذلك قال مجاهد وسعيد بن جبير

وقتادة وابن جريج<sup>(٦)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) فقد

نفى الآية التشبيه على أكد ما يكون من النفي، قاله القشيري - رحمه الله (ت ٤٦٥ هـ) -: وقيل إن التشبيه يكون بأحد شيئين إما بالكاف وإما بالمثل، فجمع بين حرفي التشبيه ونفى بهما عن نفسه التشبيه، فكأنه قال ليس مثله شيء وليس كهو شيء، وقد قيل هذا له غاية نفي التشبيه، إذ لو كان بدله مثل لكان كمثل شيء وهو نفسه، فلما قال ليس كمثل شيء دل على أنه ليس له مثل<sup>(٧)</sup>.

بل جاءت الآيات والأحاديث تخبر عن استحقاقه تعالى التسبيح والتقديس، بل والأمر بذلك، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾

(الصفات: ١٨٠) وقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾

(الأعلى: ١) وقوله ﷺ في ركوعه: "سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ، رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ"<sup>(٨)</sup> قال الحليمي (ت ٤٠٣ هـ) في معنى السبوح: أنه المنزه عن المعائب والصفات التي تعتور المحدثين من ناحية الحدوث، والتسبيح: التنزيه<sup>(٩)</sup>.

وقال القشيري: ومعنى التسبيح: التنزيه، وهو إبعاد الله عن السوء مما لا يليق بوصفه من الآفات والنقائص، كذلك قال أهل التفسير وأهل اللغة<sup>(١٠)</sup>.

والقدوس اسم من أسماء الله الحسنى، ورد في القرآن والسنة، ومعناه في وصفه تعالى: يعود إلى استحالة النقائص في وصفه، وتنزهه من الآفات<sup>(١١)</sup>.

قال الحليمي: معناه المدح بالفضائل والمحاسن، فالتقديس متضمن في صريح التسبيح، والتسبيح متضمن في صريح التقديس، لأن نفي المذام إثبات للمدائح .... وقد جمع الله تبارك وتعالى بينها في سورة الإخلاص<sup>(١٢)</sup>.

وقال الإمام الغزالي ت ٥٠٥ هـ: القدوس هو المنزه عن كل وصف يدركه الحس أو يتصوره خيال، أو يسبق إليه وهم، أو يختلج به ضمير، أو يقضى به تفكير<sup>(١٣)</sup>.

والدلائل العقلية متوفرة على إثبات وجوده تعالى، وما يجب له من الصفات، وتقدير ما يستحيل في حقه تعالى من التمثيل والتشبيه والكيف والتحديد.

جهود أهل السنة في قضية التنزيه: اعتنى أهل السنة والجماعة اعتناء بالغاً بإقامة وتقدير الدلائل العقلية على تنزه الباري تعالى، وقد شغلت هذه القضية أكبر مساحة في مؤلفاتهم في مختلف العصور، فإن من ينظر في كتبهم في علم الكلام يلحظ شدة اهتمامهم بالتنزيهات، فهم قبل أن يتكلموا فيما يجب لله تعالى من الصفات يتكلمون

فى تنزيهه تعالى وينفون ما يوههم نقصاً لا يليق به تعالى، وقبل أن يتكلموا فى توحيدهم تعالى يتكلمون فى نفى الشبيه والتجسيم عنه تعالى، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها:

(١) إمام الحرمين الجوينى (ت ٤٧٨ هـ) فى كتابه الإرشاد قدم للكلام فى إثبات العلم بوحداية الله تعالى فى عدة فصول فيما يستحيل على البارى تعالى: فقد خصّص فصلاً فى أن الله تعالى ليس جسمًا<sup>(١٤)</sup>، وفصلاً فى عدم قبول الله تعالى للأعراض<sup>(١٥)</sup>، وفصلاً فى الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرًا<sup>(١٦)</sup>.

(٢) الإمام الغزالى: فى كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد فى القطب الأول منه، بعد أن تكلم فى وجوده تعالى وقدمه وبقائه، وقبل أن يتكلم فى توحيدهم تعالى أقام عدة دعاوى يثبت فيهما أن الله تعالى ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض، وأنه تعالى ليس له جهة مخصوصة، وأنه تعالى منزّه عن الاستقرار على العرش<sup>(١٧)</sup>.

(٣) سيف الدين الأمدى ت ٦٣١ هـ: فى كتابه أبكار الأفكار قبل أن يتكلم فى وحدانية الله تعالى قدم لها بالكلام فى تسع مسائل فى إبطال التشبيه، وهى: أنه تعالى ليس بجوهر، وليس بجسم، وليس بعرض، وبيان امتناع حلول الحوادث بذاته تعالى، وأنه تعالى ليس فى جهة ولا مكان، وأن

وجوده تعالى ليس فى زمان، وبيان استحالة حلول ذات البارى تعالى أو صفة فى محل، والرد على النصارى، وبيان امتناع اتصاف الرب تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها<sup>(١٨)</sup>.

وتتمثل جهودهم فى هذه القضية فى تقرير وإثبات وجود الله تعالى، وما يجب فى حقه تعالى من الكمالات، نفى النقائص المستحيلة فى حقه تعالى، وذلك بالأدلة النقلية والقواطع العقلية، والتصدى للمنازعين فى صفاته تعالى من أهل التجهم والاعتزال والفلاسفة، وكذلك التصدى للمشبهة والمجسمة الذين شبهوا البارى تعالى بالمحدثات ومثله بالحداثات، ومقاومة شبه التشبيه والتجسيم ودفعها بالأدلة القاطعة والبراهين الساطعة.

وللغرض ذاته قرروا أن أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية - تعليمية - يتوقف إطلاقها على الله تعالى على إذن الشرع. فكانوا بذلك العدل الوسط بين الجهمية والحشوية، وكانت عقيدتهم الاقتصاد فى الاعتقاد دون إفراط أو تفريط.

وقد جاءت جهودهم فى صورة بيانات مجملة فى مواضع، ومفصلة فى مواضع أخرى فى صورة دلائل قاطعة وبراهين ساطعة.

أولاً: نماذج من بياناتهم المجلّة:  
(١) الإمام أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ):



قال ﷺ في الفقه الأكبر: أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه: يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، والقدر خيره وشره من الله تعالى، والحساب والميزان والجنة والنار حق كله، والله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له.

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾﴾ (الإخلاص: ١-٤).

لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه، لم يزل بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية، ... لم يحدث له اسم ولا صفة، لم يزل عالماً بعلمه، والعلم صفة في الأزل وقادراً بقدرته، والقدرة صفة في الأزل، ومتكلماً بكلامه، والكلام صفة في الأزل، وخالقاً بتخليقه، والتخليق صفة في الأزل ... وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة، فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى ... وصفاته كلها في الأزل بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويسمع لا كسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا، ونحن نتكلم بالآلات والحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف،

والحروف مخلوقة، وكلام الله غير مخلوق، وهو شيء لا كالأشياء. ومعنى الشيء: الثابت - بلا جسم ولا جوهر ولا عَرَض ولا حَدُّ له، ولا ضِدُّ له، ولا ندُّ له، ولا مثل له<sup>(١)</sup>.

(٢) الإمام الأشعري (ت ٣٢٤هـ) حكى جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة في كتابه مقالات الإسلاميين، قال ﷺ جملة ما عليه أهل الحديث والسنة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، ولا يردون من ذلك شيئاً، وأن الله سبحانه إله واحد، فرد صمد، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأن الله سبحانه على عرشه كما قال ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة ... ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ: أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا فيقول هل من مستغفر - كما جاء الحديث عن رسول الله ﷺ ...، ويرون مجانبية كل داع إلى بدعة، والتشاغل بقراءة القرآن، وكتابة الآثار، والنظر في الفقه، مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق، ... وختم

بقوله: فهذه جملة ما يأمررون به  
ويستعملونه ويرونه، وبكل ما ذكرنا  
من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما  
توفيقنا إلا بالله<sup>(٢٠)</sup>.

(٣) الإمام الطحاوى (ت ٣٢١ هـ):

قال ﷺ فى العقيدة الطحاوية: نقول  
فى توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن  
الله واحد لا شريك له، ولا شىء مثله،  
ولا شىء يعجزه، ولا إله غيره، قديم بلا  
ابتداء، دائم بلا انتهاء، لا يفنى ولا  
يبعد، ولا يكون إلا ما يريد لا تبلغه  
الأوهام، ولا تدركه الأفهام، ولا يشبه  
الأنام، حى لا يموت، قيوم لا ينام،  
خالق بلا حاجة، رازق بلا مؤنة، مميت  
بلا مخافة، باعث بلا مشقة، مازال  
بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزد  
بكونهم شيئاً لم يكن قبلهم من  
صفته، وكما كان بصفاته أزلياً  
كذلك لا يزال عليها أبدياً.... وهو  
متعال عن الأضداد والأنداد.... ومن  
وصف الله بمعنى من معانى البشر فقد  
كفر، فمن تبصر هذا اعتبر، وعن  
مثل قول الكافر انزجر، وعلم أنه  
بصفاته ليس كالشعر،.... وتأويل كل  
معنى يضاف إلى الربوبية بترك التأويل،  
ولزوم التسليم، وعليه دين المسلمين  
ومن لم يتوق النفس والتشبيه زلّ ولم  
يصب التنزيه فإن ربنا جل وعلا  
موصوف بصفات الوجدانية، منعوت  
بنعوت الفردانية، ليس فى معناها أحد  
من البرية، وتعالى عن الحدود والغايات

والأركان والأعضاء والأدوات، لا  
تحويه الجهات الست كسائر  
المبتدعات،....

ونتبع السنة والجماعة، ونجتنب  
الشذوذ والخلاف والفرقة، ونحب أهل  
العدل والأمانة، ونبغض أهل الجور  
والخيانة، ونقول الله أعلم فيما اشتبه  
علينا علمه...<sup>(٢١)</sup>.

(٤) الإمام أبو حامد الغزالي:

يقول ﷺ فى كتابه إحياء علوم  
الدين فى الفصل الأول من كتاب  
قواعد العقائد والذى عنوانه بترجمة  
عقيدة أهل السنة فى كلمتى الشهادة  
التي هى أحد مبانى الإسلام: الحمد لله  
المبدئ المعيد الفعال لما يريد ذى العرش  
المجيد.... المعرف إياهم أنه فى ذاته  
واحد لا شريك له، فرد لا مثيل له،  
صمد لا ضد له، منفرد لا ند له، وأنه  
واحد قديم لا أول له، أزلى لا بداية له،  
مستمر الوجود لا آخر له، أبدى لا نهاية  
له، قيوم لا انقطاع له، دائم لا انصرام  
له، لم يزل ولا يزال موصوفاً بنعوت  
الجلال، لا يقضى عليه بالانقضاء  
والانقصال بتصوم الأباد وانقراض  
الآجال، بل: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ  
وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

(الحديد: ٣).

التنزيه: وأنه ليس بجسم مصور، ولا  
جوهر محدود مقدر، وأنه لا يماثل  
الأجسام، لا فى التقدير ولا فى قبول

الانقسام، وأنه ليس بجوهر، ولا تحله الجواهر، ولا عَرَض، ولا تحل به الأعراض، بل لا يماثل موجوداً، ولا يماثله موجود: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، ولا هو مثل شيء، وأنه لا يحده المقدار، ولا تحويه الأقطار، ولا تحيط به الجهات، ولا تكتفه الأرضون ولا السموات، وأنه مستو على العرش على الوجه الذى قاله، وبالمعنى الذى أراده، استواءً منزهاً عن المماسمة والاستقرار والتمكن والحلول والانتقال، لا يحمله العرش، بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فى قبضته، وهو فوق العرش والسماء، وفوق كل شيء إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزیده قريباً إلى العرش والسماء، كما لا تزیده بعداً عن الأرض والثرى، بل هو رفيع الدرجات عن العرش والسماء، كما أنه رفيع الدرجات عن الأرض والثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد: ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (سبا: ٤٧) إذ لا يماثل قربه قرب الأجسام، كما لا تماثل ذاته ذات الأجسام، وأنه لا يحل فى شيء، ولا يحل فيه شيء تعالى عن أن يحويه مكان، كما تقدس عن أن يحده زمان، بل كان قبل أن خلق الزمان والمكان، وهو الآن على ما به عليه كان، وأنه بائن عن خلقه بصفاته،

ليس فى ذاته سواء، ولا فى سواء ذاته. وأنه مقدس عن التغير والانتقال، لا تملئه الحوادث، ولا تعتريه العوارض، بل لا يزال فى نعوت جلاله منزهاً عن الزوال، وفى صفات كماله مستغنياً عن زيادة الاستكمال، وأنه فى ذاته معلوم الوجود بالعقول، مرئى الذات بالأبصار، نعمة منه ولطفاً بالأبرار فى دار القرار، وإتماماً منه للنعيم بالنظر إلى وجهه الكريم<sup>(٢٢)</sup>.  
ثانياً: دلائلهم القاطعة وبراهينهم الساطعة:

رأى أهل السنة والجماعة المتكلمون أن تنزيه الله تعالى لا يقتضى التشبيه والتجسيم المستحيل فى حقه تعالى وهو ما يحتاج إلى تحرير المراد بالحدوث والجسم والعرض والجوهر وتحقيق معانيهما، وبيان وتفصيل ما يختص بالحوادث من الصفات وهى تستحيل فى حكم الله تعالى، وتقتضى نفى كونه تعالى جوهرًا أو جسمًا أو عَرَضًا، ونفى كونه تعالى فى مكان وجهة، حتى لو كان المكان هو العرش، ولو كانت الجهة هى جهة الفوق، بيان امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وامتناع اتحاده تعالى بغيره، أو حلول ذاته تعالى أو صفة من صفاته فى محل، وامتناع اتصافه تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها.

وقد رأى أهل السنة والجماعة أن

لكل طائفة من الطوائف التي تلبست بالتشبيه أو التجسيم ولكل مذهب من مذاهبه حجج خاصة، ونقص على الانفراد، فذكروا من الأدلة ما يدمغ طائفة طائفة، ويبطل أقوالهم قولاً قولاً، كما ذكروا ما يدون من أقوال طوائفهم، ويعم إبطال كل مذاهبهم جملة.

(أ) دلائلهم الشاملة: من أشهر دلائلهم على إبطال التشبيه جملة دليل الشهرستاني ت ٥٤٨ هـ الشامل الذي يعم إبطال كل مذاهب التشبيه، فقد قال ﷺ: التقدر بالأشكال والصور والتغير بالحوادث والغير دليل الحدوث، فلو كان الباري سبحانه متقدراً بقدر، متصوراً بصورة، متتاهياً بحد ونهاية، مختصاً بجهة، متغيراً بصفة حادثه في ذاته لكان محدثاً، إذ العقل بصريحه يقضى أن الأقدار في تجويز العقل متساوية، فما من قدر وشكل يقدره العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بقدر آخر، واختصاصه بقدر معين، وتميزه بجهة ومسافة يستدعى مخصصاً، ومن المعلوم الذي لا مرأى فيه أن ذاتاً لم تكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه، والتغير دليل الحدوث، فإذا لم يستدل على حدوث الكائنات إلا بالتغير الطارئ عليها. وبالجملة فالتغير يستدعى مغيراً خارجاً عن ذات المغير، والمقدر يستدعى مقدراً<sup>(٢٣)</sup> وقد ذكر

ﷺ ما يمكن أن يشغب به على هذا الدليل، وأجاب عنه، بقوله: فإن قيل بم تتكرون على من يقول إن القدر الذي اختص به نهاية وحد واجب له لذاته، فلا يحتاج إلى مخصص، والمقادير التي هي في الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة، وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة، فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف جوازها، واحتاج الجواز إلى مرجح، فإذا لم يكن فوق الباري سبحانه قادر يقدر عليه لم تكن إضافة الجواز وإثبات الاحتياج له. ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان: أفهى واجبة له على هذا العدد أم جائز أن توجد صفة أخرى؟

فإن قلتم يجب الانحصار في هذا العدد، كذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له، إذ لا فرق بين مقدار في الصفات عدداً وبين مقدار في الذات حداً.

فإن قلتم جائز أن توجد صفة أخرى فما الموجب للانحصار في هذا الحد والعدد، فيحتاج إلى مخصص حاصر؟ والجواب: قلنا المقادير من حيث إنها مقادير طولاً وعرضاً وعمقاً لا تختلف شاهداً وغائباً في تطرق الجواز العقلي إليها واستدعاء المخصص، فإننا لو قدرنا مثل ذلك المقدار بعينه في الشاهد تطرق الجواز العقلي إليه، واختصاصه به دون مقدار آخر

يستدعى المخصص، وتطرق الجواز إلى الجائزات لا يتوقف على تقدير القدرة عليها، بل معرفة ذلك بينة للعقل ضرورية، حتى صار كثير من العقلاء إلى أن العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية هي معرفة الجواز في الجائزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات، وتقدير القدرة عليها إنما يحتاج إليه في ترجيح أحد الجائزين على الثاني، لا في تصور نفس الجواز<sup>(٢٤)</sup>.

(ب) دلائلهم الخاصة بقول قول ومذهب مذهب على الانفراد:

نذكر بعض نماذج من تلك الدلائل، تقتصر فيها على بعض القواطع المعتمدة عندهم: الله تعالى ليس بجوهر: قرر المتكلمون من أهل السنة والجماعة استحالة كونه تعالى جوهرًا، سواء على اصطلاح المتكلمين في الجوهر أو على اصطلاح الفلاسفة، فالجوهر في اصطلاح المتكلمين هو المتحيز بالذات، وباطل كونه تعالى متحيزًا، وفي اصطلاح الفلاسفة: ماهية إذا وجدت كان وجودها لا في موضوع، وذلك لا يتصور إلا فيما كان وجوده غير ماهيته، ووجود الباري تعالى نفس ماهيته عندهم، فلا يصح كونه تعالى جوهرًا عندهم<sup>(٢٥)</sup>.

الله تعالى ليس بجوهر متحيز، لأنه قد ثبت قدمه، ولو كان متحيزًا

لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث<sup>(٢٦)</sup>.

لو كان تعالى جوهرًا لكان لم يخل إما أن يكون جوهرًا كالجواهر أو لا كالجواهر، إن كان الأول فهو محال لوجوه خمسة:

الأول: لا يخلو إما أن يكون وجوده واجبًا لذاته أو ممكنًا لذاته، فإن كان واجبًا لذاته لزم اشتراك جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها، ضرورة اشتراكها في معنى الجوهرية، وهو محال، وأن كان ممكنًا لزم أن يكون قابلاً للحدوث والعدم، وهو خلاف الفرض، إذ الكلام إنما هو مفروض في واجب الوجود لذاته.

الثاني: إما أن يكون قابلاً للتجزئة أو لا، فإن كان الأول لزم أن يكون جسمًا مركبًا، وهو محال، وإن كان الثاني لزم أن يكون في الحقايرة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد، والله تعالى يتقدس عن ذلك.

الثالث: لا يخلو إما أن يكون بذاته قابلاً لحلول الأعراض المتعاقبة عليه أو لا، فإن كان الأول لزم أن يكون محلاً للحوادث، وهو محال، وإن كان الثاني لزم امتناع ذلك على كل الجواهر، ضرورة الاشتراك بينهما في المعنى، وهو محال وخلاف المحسوس.

الرابع: لا يخلو إما أن تكون ذاته قابلة لأن يشار إليها أنها ههنا أو ههنا

أو لا ، فإن كان الأول كان متحيزاً ،  
والتحيز على الله تعالى محال لوجهين :

(أ) أنه إما أن يكون منتقلاً عن  
حيزه أو لا ، فإن كان منتقلاً كان  
متحركاً وإن لم يكن منتقلاً كان  
ساكناً ، والحركة والسكون  
حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث  
حادث ، والحادث لا يكون واجباً لذاته .

(ب) اختصاصه بحيزه إما أن يكون  
لذاته أو لمخصص من خارج ، فإن كان  
لذاته فليس هو أولى من تخصيص غيره  
من الجواهر به ، ضرورة المساواة في  
المعنى ، وإن كان لمخصص من خارج  
كان الرب تعالى مفتقراً إلى غيره في  
وجوده ، فلا يكون واجب الوجود  
لذاته .

وإن كان غير متحيز لزم في كل  
جوهر أن يكون غير متحيز ، ضرورة  
المساواة في المعنى ، وهو محال .

الخامس : لو كان جوهرًا  
كالجواهر لما كان مفيداً لوجود غيره  
من الجواهر ، إذ لا أولوية لبعض  
الجواهر بالعلية دون بعض ، ويلزم من  
ذلك أن لا يكون شيء من الجواهر  
معلولاً ، أو أن يكون كل جوهر معلولاً  
للآخر ، والكل محال . وإن قيل إنه  
جوهر لا كالجواهر ، فالنزاع لفظي ،  
إلا من جهة ورود التعبد من الشارع به ،  
ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إلى  
إثباته<sup>(٣٧)</sup> .

الله تعالى ليس جسمًا :

القائلون بأن الله تعالى جسم : إن  
أثبتوا له حقائق الأجسام فقد تعرضوا  
لأمرين : إما نقص دلالة حدوث الجواهر  
- فإن مبناها على قبولها التأليف  
والمماسّة والمباينة - وإما طردها والقضاء  
بقيام دلالة الحدوث في وجود الصانع ،  
وكلاهما خروج عن الدين وانسلاخ من  
ريقة المسلمين ، وإن زعموا أنه لا يثبت  
للباري تعالى أحكام الأجسام ، وإنما  
المعنى بتسميته تعالى جسمًا الدلالة على  
وجوده ، فيقال لهم تحكمتم بتسمية  
ربكم باسم ينبئ عما يستحيل في  
صفته من غير أن يرد به شرع أو يستقر  
فيه سمع<sup>(٣٨)</sup> .

لو كان الباري تعالى جسمًا لكان  
متحيزاً ، واللازم باطل .

لو كان جسمًا للزم تركبه  
وحدوثه ، واللازم باطل .

لو كان جسمًا لا تصف بصفات  
الأجسام ، إما كليهما فيجتمع الضدان  
وهو مستحيل ، أو بعضها فيلزم الترجيح  
بلا مرجح إذا لم يكن هناك مرجح من  
خارج - لاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك  
الصفات - أو الاحتياج إلى غيره في  
الاتصاف بتلك الصفات

لو كان جسمًا لكان متناهيًا ،  
فيختص بمقدار معين وشكل  
مخصوص<sup>(٣٩)</sup> .

الباري تعالى ليس جسمًا ، لأن كل  
جسم متألف من جوهرين متحدتين ، وإذا

استحال أن يكون تعالى جوهرًا  
استحال أن يكون جسمًا<sup>(٣٠)</sup>.

البارى تعالى ليس عرضًا:

البارى تعالى ليس بعرض، لأن  
العرض ما يستدعى وجوده ذاتًا تقوم  
له، وتلك الذات إما جسم أو جوهر،  
وكلاهما حادث، فيكون الحال  
حادثًا لا محالة، إذ يبطل انتقال  
الأعراض، وقد ثبت أن الله تعالى  
قديم، فيستحيل أن يكون عرضًا<sup>(٣١)</sup>.

البارى تعالى ليس بعرض، لاحتياج  
العرض إلى محله، والله تعالى مستغن  
عن جميع ما عداه<sup>(٣٢)</sup>.

البارى تعالى ليس بعرض، لأن  
العرض يستحيل بقاءه، وما يستحيل  
بقاءه لا يتصور أن يكون قديمًا<sup>(٣٣)</sup>.

البارى تعالى لا يقبل الأعراض:

لو قبل تعالى الأعراض لم يخل منهما  
- فقد ثبت فى الجواهر استحالة خلوها  
عن الأعراض - وما لم يخل عن  
الحوادث لم يسبقهما، وينساق ذلك إلى  
الحكم بحدوث الصانع<sup>(٣٤)</sup>.

لو جاز قيام الحوادث بذاته تعالى  
لجاز ذلك أزلا، واللازم باطل.

صفاته تعالى صفات كمال فخلوه  
عنها نقص، والنقص عليه تعالى محال  
إجماعًا، فلا يكون شيء من صفاته  
تعالى حادثًا، وإلا كان خاليًا عنه قبل  
حدوثه<sup>(٣٥)</sup>.

البارى تعالى لا يتحد بغيره:

البارى تعالى لا يتحد بغيره،

لاستحالة اتحاد الاثنين مطلقًا، فإنه لا  
يكون إلا فى العدد من الاثنين  
فصاعدًا<sup>(٣٦)</sup>.

البارى تعالى لا يحل فى غيره:

يستحيل حلول البارى تعالى فى  
غيره، لأن الحلول هو الحصول على  
سبيل التبعية لمحل، وهو يناقض الوجوب  
الذاتى.

لو كان البارى تعالى حالاً فى محل،  
لكان محتاجاً إلى محله، ولزم مع  
حاجته لمحله قدم المحل، فيلزم محالان  
معاً.

لو حل البارى تعالى فى شيء، فإن  
المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه  
وتركبه واحتياجه إلى أجزائه، وهو  
باطل، وإن لم يقبل الانقسام  
كالجوهر الفرد كان البارى تعالى  
أحقر الأشياء لحلوله فيه<sup>(٣٧)</sup>.

البارى تعالى ليس فى جهة ولا  
مكان:

تستحيل الجهات على غير الجواهر  
والأعراض، إذ الحيز الذى يختص  
الجوهر به إنما يصير جهة إذا أضيف  
إلى شيء آخر متعيز، فكل ما قيل  
فيه إنه فى جهة قيل إنه فى حيز مع  
زيادة إضافة، وقولنا الشيء فى حيز  
يعقل بأمرين: أحدهما أن يختص به،  
وهذا هو الجوهر والآخر أن يكون  
حالاً فى الجوهر وهو العرض، فإن  
أريد بكون: بارى تعالى فى حيز أحد  
الأمرين المذكورين دل على بطلانه ما

دل على بطلان كونه تعالى جوهرًا أو عرضاً<sup>(٣٨)</sup>.

لو كان البارى تعالى فى جهة أو مكان للزم قدم الجهة أو المكان، وقد ثبت أنه لا قديم سوى الله تعالى، وعليه الاتفاق بين المتخاصمين.

المتمكن محتاج إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدون، والمكان مستغن عن المتمكن، لجواز الخلاء، فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان، وكلاهما باطل.

لو كان فى مكان فإما أن يكون فى بعض الأحياء أو فى جميعهما، وكلاهما باطل<sup>(٣٩)</sup>.

ويقول الأستاذ أبو منصور البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) فى استحالة كون البارى تعالى فى مكان دون مكان: والخلاف فى هذه المسألة مع فرق: أحدها مع قوم زعموا أن الإله فى مكان مخصوص متمكن فيه مماس له كما ذهب إليه الهاشمية من الروافض، والكرامية فى دعواهم أنه مماس للعرش من فوق العرش، والخلاف الثانى مع الحلولية الذين زعموا أن الإله يدخل فى الصورة الحسنة<sup>(٤٠)</sup>.

وقد استدل رحمه الله على أنه تعالى ليس فى مكان بمعنى المماسّة بقيام الدلالة على أنه تعالى ليس بجوهر ولا جسم، ولا ذى حدّ ونهاية، والمماسّة لا تصح إلا من الأجسام والجواهر التى لها حدود، وقد ثبت استحالتها على الله

تعالى، فلذلك لم تجز المماسّة عليه تعالى.

وأشار إلى إبطال ما ذهب إليه الحلولية من زعمهم أن الله تعالى يحل فى الصورة الحسنة بقوله: إن أرادوا بحلول الإله فى الأشخاص مماسّة أو مجاورته لها فقد أبطلنا ذلك، وإن أرادوا حلولاً مثل حلول الأعراض فى الأجسام فقد أوجبوا كون الإله عرضاً غير قائم بنفسه، وما لا يقوم بنفسه لا يصح كونه صانعاً، وإن أرادوا بالحلول وقوع ضوء منه على الصورة فليس الإله جسمًا ذا شعاع<sup>(٤١)</sup>.

ويستدل أبو المعين النسفى (ت ٥٠٨ هـ) على إبطال القول بالمكان فيقول: ثم إن صانع العالم - جل شأنه - لا يوصف بكونه متمكنًا فى مكان، كما أن القول بقدم المكان باطل، إذ هو غير المتمكن، وقد أقمنا الدلالة على استحالة قدم غير الله تعالى.

وإذا كان الله تعالى غير متمكن فى الأزل، ولا مماس للعرش فلو تمكن بعد ما خلق المكان لتغير عما كان عليه، ولحدثت فيه مماسّة، والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث، وهو مستحيل على الله تعالى<sup>(٤٢)</sup>.

نفى الحد والنهاية عن البارى تعالى: يقول الأستاذ أبو منصور البغدادى فى كتابه أصول الدين: وهذه المسألة مع فرق، منها الهاشمية من غلاة الروافض الذين زعموا أن معبودهم



سبعة أشبار بشبر نفسه، ومنهم من قال إن الجبل أعظم منه كما حكى عن هشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ)، والخلاف الثانى مع الكرامية الذين زعموا أن له حدًا من جهة السفلى ومنها يلاقى العرش، والخلاف الثالث مع من زعم من مشبهة الروافض أنه على مقدار مساحة العرش، لا يفضل من أحدهما عن الآخر شيء<sup>(١٢)</sup>.

وقد استدل رحمه الله على بطلان أقوالهم ونفى الحد والنهية عن البارى تعالى بقوله: لو كان الإله مقدرًا بحدٍّ ونهية لم يخل من أن يكون مقداره مثل أقل المقادير فيكون كالجزء الذى لا يتجزأ، أو يختص ببعض المقادير فتعارض فيه المقادير، فلا يكون بعضها أولى من بعض إلا بمخصص خصه ببعضها، وإذا بطل هذان الوجهان صح أنه بلا حدٍّ ولا نهية. وعقب بقوله: وقول من أثبت له حدًا من جهة السفلى وحدها كقول الثوية بتناهى النور من الجهة التى يلاقى الظلام منها، وكفى بهذا جزيًا<sup>(١٣)</sup>.

استحالة الأبعاض على الله تعالى:

يقول الأستاذ أبو منصور البغدادي: والخلاف فى هذا مع فرق منها البيانية من الرافضة زعموا أن معبودهم رجل من نور، أعضاؤه كأعضاء الرجل، وزعموا أيضا أن أعضائه كلها تبنى إلا وجهه .... والخلاف الثانى مع المغيرية من الرافضة، وهم أصحاب المغيرة بن

سعيد العجلي الذى زعم أن أعضاء معبوده على صورة حروف الهجاء، وزعم أيضا أن الله تعالى كتب بأصبعه على كفه أعمال عباد من طاعة ومعصية ... والخلاف الثالث مع داود الجواربى الذى أضاف الى معبوده جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية<sup>(١٤)</sup>.

وقد استدل رحمه الله على أن البارى تعالى واحد فى ذاته ليس بذى أجزاء وأبعاض بأنه:

قد صح أنه تعالى حى قادر عالم مرير، فلو كان ذا أجزاء وأبعاض لم يخل من أن يكون فى كل جزء منه حياة وقدرة وعلم وإرادة أو تكون هذه الصفات فى بعض أجزائه، فإن كان فى كل جزء منه مثل هذه الصفات كان كل جزء منه حيا قادرا عالما مريداً بانفراده، ولو كان كذلك لصح وقوع الخلاف بين أعضائه حتى يريد بعضه شيئاً، وبعضه يريد ضد ذلك المراد وخلافه.

وإن كانت تلك الصفات فى بعض أعضائه وجب قيام أضداد تلك الصفات بالباقية من أعضائه، فيكون بعضه حيا قادرا عالما مريداً، وبعضه ميتاً وعاجزاً وجاهلاً وساهياً، ولم يكن الحى منها بالحياة أولى من غيره إلا بمخصص خصه بها، وهذا يقضى افتقار الصانع إلى صانع سواه، وهذا محال، فما يؤدى إليه مثله<sup>(١٥)</sup>.

ووجه إلى البيانية القائلين بأن

معبودهم يفنى كله إلا وجهه قوله: فما يؤمنهم من فناء وجهه إن جاز الفناء على بعضه<sup>(٤٧)</sup>.

ونظير ما سبق: تنزيه الباري تعالى عن الاتصاف بالصورة واللون والطعم والرائحة، وتنزيهه تعالى عن المجئ والذهاب والانتقال والاستقرار، وبيان استحالة الآفات والسرور والغم عليه تعالى، وقد بذل المتكلمون من أهل السنة والجماعة جهوداً مشكورة في تقريره بالدلائل العقلية الوافية والمتعددة.

ثالثاً: تحقيق مأخذ أسماء الله تعالى وصفاته:

خاض أهل السنة والجماعة في هذه المسألة بغرض تمييز ما يجب إطلاقه على الله تعالى من الأسماء والصفات، وبيان ما يستحيل إطلاقه في حقه تعالى تنزيهاً لله تعالى من تسميته أو وصفه تعالى بما لم يسم أو يصف به نفسه مما قد يوهم نقصاً لا يليق به تعالى.

فعلى لسانهم: أن الله تعالى يوصف بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ ولا يتجاوزون في ذلك القرآن والسنة اقتداءً بالسلف الصالح، فقد كانوا يصفون الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، وقد قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله ت ٢٤١ هـ لا يوصف الله تعالى إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به

رسول ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث<sup>(٤٨)</sup>. والإمام الأشعري رحمه الله ألهمه الله تعالى نصرة السنة، فأخذ أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة الدين فنصرها بزيادة شرح وتبيين، فحقق مأخذ أسماء الله تعالى وصفاته حيث أثبت لله تعالى ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات إعظاماً له تعالى، ونفى عنه ما لم يأذن به، وما لا يليق بجلاله من شبه خلقه، وسمات الحدوث إجلالاً.

فذهب رحمه الله إلى أن ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه، وأن الله تعالى لا يسمى إلا بما سمى به نفسه أو سماه به رسول ﷺ أو أجمعت عليه الأمة<sup>(٤٩)</sup>.

وعلى ذلك أجمع أصحابه وأطلقوا القول بأن القياس لا يجري في أسمائه تعالى وصفاته وأن مداركها تنحصر في الكتاب والسنة<sup>(٥٠)</sup>.

أما ما لم يرد فيه إذن من الشارع بإطلاق ولم يرد فيه منع، فإن كان يوهم نقصاً لا يليق بالباري تعالى فقد أجمعوا على منعه، استناداً إلى إجماع الأمة على امتناع إطلاق ما يوهم نقصاً لا يليق بالباري تعالى، وإن كان لا يوهم نقصاً ففيه مذاهب:

المذهب الأول: مذهب الإمام الأشعري وجمهور الأشاعرة: المنع من إطلاقه احترازاً عما يوهم باطلاً، لعظم

الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا، بل لابد من الاستناد إلى الشرع<sup>(٥١)</sup>.

**المذهب الثاني:** مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ): تجويز إطلاق ذلك بطريق العقل، فقد نقل عنه القول بأن كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقيف<sup>(٥٢)</sup> وقد صحح القاضي أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ) هذا المذهب ونسبه إلى بعض العلماء، لكن تعقبه العلماء في تصحيحه ونقله<sup>(٥٣)</sup>.

**المذهب الثالث:** مذهب إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ) وكثير من المحققين اكتفى بالدين المقترح (ت ٦١٢ هـ)، وأبى عبد الله القرطبي (ت ٦٧١ هـ): التوقف واحتجوا بأن الأحكام الشرعية تتلق من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكننا مثبتين حكماً دون السمع، وأيضاً: المنع حكم شرعي، والأحكام الشرعية مداركها السمع دون العقل، ولا يوجد إذن ولا منع، فلا يصح المنع<sup>(٥٤)</sup>.

**المذهب الرابع:** وهو مذهب الإمام الغزالي وبعض المحققين: تفصل القول، والقول بأن كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن، وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن، بل الصادق منه مباح دون الكاذب<sup>(٥٥)</sup>.

وقد ذهب رحمته إلى أن هذه المسألة فقهية، فقد قال: وعلى الجملة: هذه مسألة فقهية إذ هو نظر في إباحة لفظ وتحريمه<sup>(٥٦)</sup> وبناءً على ذلك استدل على المنع بقياس فقهى حيث قال: أما الدليل على المنع من وضع اسم له فهو المنع من وضع اسم لرسول الله ﷺ لم يسم نفسه، ولا سماه به ربه ولا أبوه، وإذا منع في حق الرسول بل في آحاد الخلق فهو في حق الله تعالى أولى<sup>(٥٧)</sup>.

واستدل على إباحة الوصف بأنه خبر عن أمر والخبر ينقسم إلى صدق وكذب، والشرع قد دل على تحريم الكذب في الأصل، والكذب حرام إلا بعارض، ودل على إباحة الصدق، فالصدق حلال إلا بعارض، وكما أنه يجوز لنا أن نقول في زيد أنه موجود لأنه موجود، فكذلك في حق الله تعالى، ورد به الشرع أولم يرد<sup>(٥٨)</sup>.

**التنزيه عند الصوفية:** اعتنى الصوفية في علومهم وسلوكهم بتنزيه الباري تعالى عناية فائقة، وأفردوا له مساحات واسعة في مصنفاتهم في التوحيد، وأكثروا الإشارة إليه في مفردات كلامهم ومجموعاتهم.

ويقصدون بالتنزيه: تنزيه الله تعالى عما لا يليق بجلال قدسه الأقدس تعالى وتقدس<sup>(٥٩)</sup>.

وقد عبر الإمام أبو بكر الكلاباذي (ت ٢٨٠ هـ) عما اجمعوا عليه من تنزيه

البارى تعالى فقد قال على لسانهم:  
اجتمعت الصوفية على أن الله واحد،  
فرد صمد .... موصوف بكل ما وصف  
به نفسه من صفاته، مسمى بكل ما  
سمى به نفسه، ولم يزل قديماً بأسمائه  
وصفاته، غير مشبه للخلق بوجه من  
الوجوه، لا تشبه ذاته الذوات ولا صفته  
الصفات، لا يجرى عليه شيء من  
سمات المخلوقين الدالة على حدثهم، لم  
يزل سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً  
قبل كل شيء، لا قديم غيره، ولا إله  
سواه، ليس بجسم ولا شبح ولا صورة  
ولا شخص، ولا جوهر ولا عَرَض، لا  
اجتماع له ولا افتراق، لا يتحرك ولا  
يسكن ولا ينقص ولا يزداد، ليس بذى  
أعضاء ولا أجزاء ولا جوارح ولا  
أعضاء، ولا بذى جهات، ولا أماكن،  
لا تجرى عليه الآفات ولا تأخذه  
ألسنت، ولا تداوله الأوقات، ولا تعينه  
الإشارات، لا يحويه مكان ولا يجرى  
عليه زمان، ولا تجوز عليه المماساة ولا  
العزلة، ولا الحلول فى الأماكن، ولا  
تحيط به الأفكار، ولا تحجبه  
الأستار، ولا تدركه الأبصار<sup>(٦١)</sup>.

وكذلك عبر عنهم الإمام القشيري  
فقال على لسان شيوخهم: إن الحق  
سبحانه وتعالى إحدى الذات ليس يشبه  
شيئاً من المصنوعات، ولا يشبهه شيء  
من المخلوقات، ليس بجسم ولا جوهر  
ولا عَرَض، ولا صفاته أعراض، ولا  
يتصور فى الأوهام، ولا يتقدر فى

العقول، ولا له جهة ولا مكان، ولا  
يجرى عليه وقت وزمان، ولا يجوز فى  
وصفه زيادة ولا نقصان، ولا يخصه  
هيئة وقد، ولا يقطعه نهاية وحد، ولا  
يحله حادث، ولا يحمله على الفعل  
باعث ولا يجوز عليه لون ولا كون، ولا  
ينصره مدد ولا عون، ولا يخرج عن  
قدرته مقدور، ولا ينفك عن حكمه  
مفطور، ولا يعزب عن علوم، ولا هو  
على فعله كيف يصنع وما يصنع ملوم،  
لا يقال له أين ولا حيث ولا كيف، ولا  
يستفتح له وجود فيقال متى، ولا يقال  
ما هو، إذ لا جنس له<sup>(٦٢)</sup>.

والكثير منهم يطلق التنزيه فى  
معانى التوحيد عندهم، فقد نقل عن  
سهل التستري (ت ٢٨٢ هـ) قوله: إن  
التنزيه هو إبعاد الله تعالى فى الظاهر  
عن الشركاء، والأنداد، وفى الباطن  
لا نشاهد غيره، ولا ترجو ولا تخاف  
سواه، كذلك فى كل الأحوال<sup>(٦٣)</sup>.

ونقل عن ذا النون المصرى  
(ت ٢٤٥ هـ) أنه سئل عن التوحيد  
فقال: أن تعلم أن قدرة الله تعالى فى  
الأشياء بلا مزاج، وصنعه للأشياء بلا  
علاج، وعلة كل شيء صنعه ولا علة  
لصنعه، وليس فى السموات العلا ولا  
فى الأرضين السفلى مدبر غير الله،  
ومهما تصور وهمك فالله تعالى بخلاف  
ذلك<sup>(٦٤)</sup>.

وسئل أبو على الروذبارى  
(ت ٣٢٢ هـ) عن التوحيد فقال:

التوحيد استقامة القلب بإثبات مفارقة التعطيل وإنكار التشبيه، والتوحيد فى كلمة واحدة: كل ما صورته الأوهام والأفكار فالله سبحانه بخلافه، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

(الشورى: ١١) (٦٤)، وأوغل الإمام الغزالى فى نفى ما لا يليق بالله تعالى فقال: ولست أقول منزّه عن العيوب والنقائص، فإن ذكر ذلك يكاد يقرب من ترك الأدب، فليس من الأدب أن يقول القائل ملك البلد ليس بحائك ولا حجام، .... بل أقول القدوس: هو المنزه عن كل وصف من أوصاف الكمال الذى يظنه أكثر الخلق (٦٥).

ثم توسع المتأخرون منهم كابن عربى (ت ٦٢٨ هـ) ومدرسته فى التعبير عن علومهم ونطقوا بتنزيه الله تعالى عن التنزيه، بقصد أفراد البارى تعالى بتنزيه نفسه، لتعالیه وتقده عن تنزيه المخلوقين له تعالى، فقد قال ابن عربى: حقيقة التنزيه إنما هى لله، فإنه المنزه لذاته (٦٦).

وقال: التنزيه هو تحديد المنزه (٦٧) يعنى: تنزيه المخلوقين لله تعالى - وقال عبد الكريم الجيلى (ت ٨٢٢ هـ):

التنزيه: عبارة عن انفراد القديم بأوصافه وأسمائه وذاته كما يستحقه من نفسه بطريق الأصالة والتعالى، لا باعتبار أن المحدث ماثله أو شابهه، فانفرد الحق سبحانه وتعالى عن ذلك، فليس بأيدينا من التنزيه إلا التنزيه المحدث، والتحق به التنزيه القديم، لأن التنزيه المحدث ما بإزائه نسبة من جنسه، وليس بإزاء التنزيه القديم نسبة من جنسه، لأن الحق لا يقبل الضد ولا يعلم كيف تنزيهه، فلأجل ذا نقول تنزيه عن التنزيه فتنزيهه لنفسه لا يعلمه غيره، ولا يعلم إلا التنزيه المحدث (٦٨).

وللمدرسة المذكورة كلام كثير فى ضرورة الجمع بين التنزيه والتشبيه (٦٩).

بناءً على اصطلاحات لهم فى التشبيه، فإنهم حملوا حكم التشبيه فى حق الله تعالى على محامل لا تحتملها اللغة ولا العرف ولا يعرفها المتكلمون، وإدراكهما عسير، وقد أقر عبد الكريم الجيلى بأن العارفين - على اصطلاحهم - لا يدركون ذلك إلا إيماناً وتقليداً، ولا يشهد إلا الكمال من أهل الله تعالى (٧٠).

أ.د. فتحى أحمد عبد الرازق

الهوامش:

- (١١) لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروز آبادي، المعجم الوسيط / مجمع اللغة العربية بالقاهرة مادة "نزه".
- (١٢) التعريفات مادة التنزيه.
- (١٣) عقيدة أهل السنة للإمام الغزالي شرح الشيخ أبي العباس أحمد بن أحمد المعروف بزرّ ومدت ٩٩٨ هـ - ٤١ تحقيق وتعليق د. فتحي أحمد عبد الرازق، مصر للخدمات العلمية، القاهرة ١٩٩٩ .
- (١٤) رواه الإمام البخاري في صحيحة بسنده عن أبي هريرة ؓ في كتاب التوحيد الحديث رقم ٧٣٩٢، والإمام مسلم في صحيحة عنه في كتاب الذكر والدعاء . الحديث ٢٦٧٧ .
- (١٥) يراجع: التفسير الكبير للفخر الرازي، تفسير سورة الإخلاص
- (١٦) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، تفسير الآية ٦٥ سورة مريم .
- (١٧) شرح أسماء الله الحسنى للإمام أبي القاسم القشيري ٤٠ — ٤١ بتحقيقات الأستاذ أحمد عبد المنعم الحلواني، مطبعة الأمانة / القاهرة / ط ١ / ١٩٦٩
- (١٨) رواه الإمام مسلم في صحيحة بسنده عن السيدة عائشة ؓ في كتاب الصلاة الحديث رقم ٤٨٧ .
- (١٩) الأسماء والصفات لأبي بكر البيهقي ٥٠ تحقيق عبد الله بن عامر / دار الحديث / القاهرة ٢٠٠٢ .
- (٢٠) شرح أسماء الله الحسنى ٥٣ .
- (٢١) المصدر السابق ١٠٢ .
- (٢٢) الأسماء والصفات ٥١ — ٥٢ .
- (٢٣) المقصد الأسنى للإمام الغزالي ٥٥ مكتبة الجندی / القاهرة ١٩٦٨ .
- (٢٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني ٤٢ — ٤٤ تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلى عبد الحميد / مكتبة الخانجي / مصر ١٩٥٠ .
- (٢٥) المصدر السابق ٤٤ — ٤٦ .
- (٢٦) المصدر السابق ٤٦ — ٥١ .
- (٢٧) الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي ٤٦ — ٥٨ / مكتبة الجندی / القاهرة ١٩٧٢ .
- (٢٨) أبكار الأفكار في أصول الدين / سيف الدين الأمدي ٢ / ٥ — ٧٩ تحقيق د. أحمد المهدي / دار الكتب والوثائق القومية / القاهرة ٢٠٠٢ .
- (٢٩) الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة ٣٦/٩ بشرح ملأ على القاري / مصطفى الحلبي / القاهرة / ط ٢ / ١٩٥٥ ، ٩ — ٤٠ بالشرح الميسر للدكتور محمد بن عبد الرحمن الخميس / وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٤٢٠ هـ .
- (٢٠) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢٩٠ ، ٢٩٧ تصحيح هلموت ريتز / جمعية المستشرقين الألمانية / ط ٣ / ١٩٨٠ م .
- (٢١) العقيدة الطحاوية للإمام الطحاوي ٣ — ١٠ / مكتبة الإيمان / مصر ١٩٨٣ م مع المقارنة بالمتن في شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ٢٦ — ٣٧٧ تحقيق أحمد محمد شاكر / وزارة الشؤون الإسلامية السعودية ١٤١٨ هـ .
- (٢٢) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ١ / ١٠٨ / دار إحياء الكتب العربية / القاهرة، دار الكتب العلمية / بيروت / بدون تاريخ .
- (٢٣) نهاية الإقدام للشهرستاني ١٠٥ / تحرير وتصحيح بيوم / مكتبة زهران بالقاهرة .
- (٢٤) المصدر السابق ١٠٦ / ١٠٧ .
- (٢٥) أبكار الأفكار ٢ / ٧ ، شرح المواقف للجرجاني ٤٤ تحقيق د. أحمد المهدي / مكتبة الأزهر / القاهرة ١٩٧٦ .
- (٢٦) الاقتصاد في الاعتقاد ٤١ .
- (٢٧) أبكار الأفكار ٢ / ٧ — ٩ .

- (٢٨) الإرشاد ٤٣ .
- (٢٩) شرح المواقف ٤٢ - ٤٣ .
- (٣٠) الاقتصاد في الاعتقاد ٤٢ .
- (٣١) المصدر السابق ٤٣ .
- (٣٢) شرح المواقف ٤٤ .
- (٣٣) التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفى ١٣٤ / دراسة وتحقيق حبيب الله حسن أحمد / دار الطباعة المحمدية / القاهرة ١٩٨٦ .
- (٣٤) الإرشاد ٤٥ .
- (٣٥) شرح المواقف ٥٦ - ٥٧ .
- (٣٦) شرح المواقف ٤٨، التعريفات .
- (٣٧) شرح المواقف ٤٨ - ٤٩ .
- (٣٨) الاقتصاد في الاعتقاد ٤٤ .
- (٣٩) شرح المواقف ٣٢ - ٣٣ .
- (٤٠) أصول الدين لبي منصور البغدادي ٧٦ ٧٧ / مطبعة الدولة / إستانبول ١٩٢٨ .
- (٤١) المصدر السابق ٧٧ ٧٨ .
- (٤٢) التمهيد لقواعد التوحيد ١٥٨ - ١٥٩ .
- (٤٣) أصول الدين ٧٣ .
- (٤٤) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
- (٤٥) المصدر السابق ٧٣ - ٧٤ .
- (٤٦) المصدر السابق ٧٥ .
- (٤٧) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
- (٤٨) الفتوى الحموية للإمام ابن تيمية / كتاب الأسماء والصفات، الجزء الأول، مجموع الفتاوى ٥ / ٢٦ / وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف السعودية ١٩٩٥ .
- (٤٩) المقصد الأسنى ١٦٤، الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى لأبي عبد الله القرطبي ٥٦ تحقيق الشحات الطحان / مكتبة فياض / المنصورة / مصر / ط ١ / ٢٠٠٦ .
- (٥٠) أصول الدين ١١٦، شرح الإرشاد لتقى الدين المعتبر ح ٢ / ٢٤٢ تحقيق ودراسة فتحي أحمد عبد الرازق، رسالة دكتوراة بكلية أصول الدين بالقاهرة، الأسنى ٣٦ - ٣٧، ٥٣ .
- (٥١) الأسنى ٥٦، شرح المواقف ٣٥٣، إتحان المريد للعلامة عبد السلام اللقاني شرح جوهرة التوحيد القسم الثانى ٣٩ بشرح د . فتحي أحمد عبد الرازق / ط ١ / مطبعة الحسين الإسلامية / القاهرة ١٩٩٤ .
- (٥٢) الأسنى ٥٧، شرح المواقف ٣٥٢ .
- (٥٣) الأسنى ٥٣ - ٥٤ .
- (٥٤) الإرشاد ١٤٣، شرح الإرشاد ٢ / ٢٤٢، الأسنى ٤٠ .
- (٥٥) المقصد السننى ١٦٤ - ١٦٥، السننى ٥٧ .
- (٥٦) المقصد السننى ١٦٦ .
- (٥٧) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
- (٥٨) المصدر السابق الصحيفة نفسها .
- (٥٩) لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام للقاشانى .
- (٦٠) التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذى ٤٥ / ٤٦ / المكتبة الأزهرية للتراث / ط ٣ / ١٩٩٢ .
- (٦١) الرسالة القشيرية للإمام القشيري ٧ / مصطفى الحلبي / القاهرة / ط ٢ / ١٩٥٩ .
- (٦٢) موسوعة الكستران فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان للشيخ محمد الكستران ٢٠ / ٩٢ نقلًا عن

زيادات حقائق التفسير لأبي عبد الرحمن السلمى ٢٢١ / دار المحبة / دمشق، دار آية / بيروت / ط ١ / ٢٠٠٥ .

(٦٣) اللمع فى تاريخ التصوف الإسلامى للسراج الطوسي ٣٣ — ٣٤ / التوفيقية القاهرة

(٦٤) الرسالة القشيرية ٦ .

(٦٥) المقصد الأمنى ٥٥ — ٥٦ .

(٦٦) الفتوحات المكية لابن عربى ٣ / ٣٤٦ .

(٦٧) المصدر السابق ٤ / ٣٢٧ .

(٦٨) الإنسان الكامل للجبلى ١ / ٥٤ — ٥٦ / مصطفى الحلبى ط ٤ / ١٩٨١ .

(٦٩) يراجع: فصوص الحكم لابن عربى بشرح القاشانى ٥٥ وما بعدها / مصطفى الحلبى / ط ٣ / ١٩٨٧ ،

الإنسان الكامل ١ / ٥٤ — ٥٦ ، المواقف فى التصوف والوعظ والإرشاد للشيخ عبد القادر الجائر ٣ /

١١٨٥ .

(٧٠) الإيمان الكامل ١ / ٥٤ .



## التوحيد

يصير به الشيء واحداً. على حد تعبير القاضى عبد الجبار<sup>(٢)</sup>.

أما من حيث الاصطلاح - وهذا هو الأهم - فإن المتكلمين جميعاً يقصدون بالتوحيد العلم بأن الله تعالى واحد فى كل ما يخصه، والإقرار أيضاً بكل ما وصف الله به نفسه. أى أن قضية التوحيد تتضمن مسألتين رئيسيتين:

أ - أن الله واحد لا شريك له .

ب - الإيمان والإقرار بذلك .

وبدون هذين الشرطين لا يكون المرء موحدًا؛ لأن المرء لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحدًا... هذا ما قاله القاضى عبد الجبار<sup>(٣)</sup>.

على أن قضية التوحيد من جملة القضايا الرئيسية التى تناولتها الكتب المقدسة كما تناولها الحكماء الشرقيون واليونانيون، على حد سواء، ذلك أن كل أمة من الأمم لديها تصور عن «التوحيد»، وهذا التصور يخضع لاعتبارات عديدة. وفى حديثنا عن «التوحيد» عند المسلمين لا بد أن نضع فى حسابنا ما ذكره القرآن الكريم والسنة النبوية من جهة...، وما قالته الديانات الأخرى على الجانب الآخر. وثمة آيات كثيرة فى القرآن اهتمت فى المقام الأول بتقديم تصور واضح ومتميز

من جملة الألقاب التى أطلقت على علم الكلام نجد: علم التوحيد، علم الذات والصفات، علم أصول الدين... وحتى إذا قيل: إن علم الكلام هو «الفقه الأكبر» كاسم من أسماء هذا العلم فإن الدلالة هنا واحدة، وهى أن كل القضايا الشرعية ترد إلى «التوحيد» كمصدر رئيسى من مصادر التشريع .

إن قضية «التوحيد» كأصل من أصول الدين تعد العمود الفقرى لعلم الكلام، حتى إن بعض الدارسين ذهب إلى أن أصول الدين كلها تختزل فى أصل التوحيد، أما سائر الأصول الأخرى كالعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والنبوات...، كلها متفرعة عن «أصل التوحيد» بحيث لا يصح لنا أن نعالج أية مشكلة من مشكلات «العقيدة» و«الشرعية» بمعزل عن «أصل التوحيد» .

على أن مسائل علم الكلام إما أن تكون عقائد دينية كإثبات وجود الله بصفاته من قدم ووحداية، وإما أن تكون موضوعاته قضايا مرتبطة بأصول العقيدة كالحديث عن العالم بأجسامه وعقله<sup>(١)</sup>.

والتوحيد من حيث «اللغة» عبارة عما

عن مفهوم «التوحيد» كما ورد فى بعض الكتب المنزلة السابقة على الإسلام، وبخاصة اليهودية والنصرانية. وسوف نعرض فيما يلى عرضاً تاريخياً موجزاً لمفهوم «التوحيد» عبر مراحل الفكر الإنسانى؛ لكى يتضح لنا مدى أهمية مفهوم التوحيد وتميزه كما جاء فى القرآن الكريم.

عرف الفكر الشرقى القديم تعدد الآلهة: إله للخير وإله للشر، إله للحب وإله للزعر... إلخ، لكن لا شك أن من أشهر المذاهب الثنوية القائلين بوجود إلهين: إله للخير وإله للشر نجد «مانى» و «زرادشت». وفى الفلسفة اليونانية نجد أنها تحدثت عن تعدد الآلهة كما تحدثت عن وجود إله واحد أكبر يعلو سائر الآلهة. ولا شك أنه بوجود الفلاسفة اليونانية نجد أن الفكر الفلسفى علا درجة من السمو والتجريد عن ذى قبل؛ فالإله عند أفلاطون أصبح إلهاً للخير والجمال، وأحد العناصر الرئيسية فى وجود هذا العالم: الإله، عالم المثل، ثم المادة الأولى (الكاوس). أما عند أرسطو فقد لفت الأنظار بحديثه عن العلة الأولى أو العقل الخالص، أو إن شئت المحرك الأول الذى لا يتحرك ولا يتغير ولا ينفعل، ومع أن هذا الإله كامل إلا أنه يعلم الكلى فحسب، وإذا أدرك الجزئى فمن جهة أنه متضمن فى الكلى

فحسب. وآمن فلاسفة الرواق من بعد، بوحدة الوجود بين الله وبين العالم. فقوانين العالم؛ ليست إلا تعبيراً عن الإرادة الإلهية، والحتمية هى القانون المسيطر على العلاقة بين العلة والمعلول. وعن الديانتين المنزلتين: اليهودية والنصرانية، نجد أن فكرة «التجسيم» فكرة سيطرت على الفكر الدينى اليهودى، حيث قدم العهد القديم تصوراً «إنسانياً» خالصاً عن الإله. فالله أو ما سُمى بـ«إلوهيم» عند اليهود معناه «القوى». و«إلوهيم» جمع «ألوه» أى: القوة. بمعنى أن الإله عند اليهود بمثابة مجموعة من القوى الفائقة. وقد ربط اليهود كل ما يقومون به من أفعال، سواء كانت خيراً أو شراً بالرب. فهم يضربون باسم الرب، ويسرقون باسم الرب، ويدفنون الناس أحياء باسم الرب... ورغم هذه القوة الفائقة التى عليها الرب عند اليهود نطاع فى سفر التكوين «بعد خلق السموات والأرض، فرغ الله فى اليوم السابع من عمله الذى عمل، وبارك الله اليوم السابع وقدهس لأنه فيه استراح من جميع عمله الذى عمل»<sup>(٤)</sup>.

إن الإله عند اليهود يتعب، والتعب سمة من سمات البشر، وهذا لا يمكن فهمه إلا من خلال القول: إن اليهود «أنسؤا» الإله. جاء فى سفر التكوين «إن آدم وحواء اختبأ من وجه الرب،

وكان أن سأل الربُّ الإله آدمَ وقال له: أين أنت؟<sup>(٥)</sup> وفى سفر الخروج يخاطب موسى ربه قائلاً: «ارجع عن حمو غضبك، واندم على الشر بشعبك، واذكر إبراهيم وإسحاق وإسرائيل عبيدك، فندم الرب على الشر الذى قال إنه يفعله بشعبه»<sup>(٦)</sup>.

أضف إلى هذا أن الرب كثيراً ما يندم على أنه جاء بالإنسان إلى الدنيا «ورأى الربُّ أن شر الإنسان قد كثر فى الأرض، وأن كل تصور فكر قلبه يتسم دائماً بالإثم؛ فعرا قلبه الأسف والحزن لأنه خلق الإنسان. وقال الرب أمحو الإنسان الذى خلقته على وجه الأرض مع سائر الناس والحيوانات والزواحف وطيور السماء، لأنى حزنت أنى خلقتة»<sup>(٧)</sup>.

أما عن النصرانية «فإن أهم ما نصادفه هنا هو عقيدة «التثليث»، فالله ثالث ثلاثة، ثمة أقانيم ثلاثة: الأب، الابن، روح القدس، كلها قديمة وكلها غير مخلوقة (وأزلية أبدية) ليس واحد منها أقدم من الآخرين، الثلاثة واحد، والواحد ثلاثة. ولقد آمن النصارى بالله الإنسان فى شخص المسيح <sup>عليه السلام</sup> الذى يؤمن النصارى أن اللاهوت اتحد مع الناسوت فى عيسى <sup>عليه السلام</sup>.

أما إذا انتقلنا إلى الحديث عن

مفهوم التوحيد عند المسلمين، فمن المؤكد أنهم جميعاً يلتقون حول وحدة الذات الإلهية، لكن فهمهم لهذه الذات وعلاقتهم بها يختلف طبقاً للتيارات الفكرية. ففهم الصوفية للتوحيد مبين لفهم المتكلمين، الذين يختلفون فى فهمهم للتوحيد عن الفلاسفة. فعلاقة الصوفى بربه - على سبيل المثال - علاقة حبيب بمحبوبه، وعاشق بمعشوقه، ومثل هذه العلاقة لا يحكمها منطق لأنها صادرة عن الوجد، وهو درجة من درجات المعرفة أو إن شئت العرفان تجاوز من خلاله الصوفى المعرفة الحسية والعقلية. ولا يخفى على أحد أن أكثر الصوفية جميعاً يقولون بالوحدة، سواء كانت وحدة شهود أو وحدة وجود، وهم يعبرون عن أحوالهم ومواجيدهم بلغة يصعب على المسلم أن يتقبلها أو حتى يفهمها.

أما علماء الكلام فإنهم يتحدثون عن «التوحيد» من خلال علاقة العبد بربه، علاقة المكلف بالمكلف، علاقة الأمر بالمأمور. فكل المتكلمين يؤمنون بأنهم «عبيد» الله، لأن الخوف والطمع يحكمان العلاقة بين العبد والرب: **﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾** (السجدة: ١٦)

وكذلك: **﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾**

(الأعراف: ٥٦).

أما الفلاسفة المسلمون فإنهم - تحت تأثير نفوذ فلاسفة اليونان القوي - أطلقوا على الله «واجب الوجود بذاته» أو «العلة الأولى»، ومن جانبنا فإننا نرى - من وجهة نظر إسلامية - أن أسماء الله وصفاته كلها توقيفية، بحيث لا يصح أن نضيف إلى الله أسماء أو صفه (أو ننزع عنه سبحانه اسمًا أو صفه) لم يصف سبحانه نفسه بها.

إن تصور المسلمين بوجه عام لمفهوم «الوحدانية» ينطلق من «التشبيه» و«التنزيه» في آن واحد: فالله كما جاء في القرآن الكريم: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) وهذا تنزيه مطلق، لكنه سبحانه، وبلغة القرآن الكريم أيضًا «سميع بصير» وهذا تشبيه لا يخطئه العقل. وبسبب ذلك اختلف المسلمون فيما بينهم، في حديثهم عن علاقة الذات الإلهية بصفاتها اختلافات كبرى يصعب بل يستحيل التوفيق بينها.

وإذا كان من الشائع القول إن المعتزلة هم أهل العدل والتوحيد، فإن من الصحيح القول إن «الباطنية» من الشيعة كانوا - قبل المعتزلة - يطلقون على أنفسهم أنهم «أهل التوحيد» من جهة أنهم من أجل تنزيه الله عن كل ما عداه راحوا ينفون عنه

سبحانه كل الصفات، حتى صفة الوجود نفسها نفاها الباطنية عن الله سبحانه... مع أن المتتبع لآراء غلاة الباطنية يدرك أنهم قالوا: بحلول الروح الإلهية في الإمام أو الأئمة، ويدرك أنهم أطلقوا على بعض المفاهيم الفلسفية ما أطلقوه على الله سبحانه (كالنفس الكلية، العقل الكلى)، وهاكم نص الكرمانى: "لما كان توحيد الله يتم بطريقتين: طريق من جهة إلحاق الصفات التي لا يكون أشرف منها وإثباتها له، وطريق من جهة نفي الصفات وسلبها عنه. وكان طريق التوحيد والتمجيد من جهة إثبات الصفات له مؤديا إلى الكذب على الله تعالى والافتراء عليه بنسب ما لا يليق به إليه وإجرائه مجرى ما دونه من مخترعاته، كان أصدق ما يعتمد عليه في التوحيد والتمجيد ضد إثبات الصفات وهو نفيها عنه. فأخذنا معاشر الدعاة الموحدين المتبعين للأئمة الطاهرين في التوحيد والتسبيح طريق نفي الصفات بكونه حقا وصدقا. وذلك أنه لما كان الصدق هو إثبات شيء لما هو موجود له، ونفي شيء عما هو ليس بموجود له، رأينا أننا إن أثبتنا له تعالى صفة، وكانت الصفة لا له بل لغيره، بكونها مختصة بالموجودات عنه التي هي غيره، تعالى الله، كنا كاذبين، إذ الكذب هو إثبات شيء لما

هو ليس له أو نفي شيء عما هو له. وإننا إن نفينا عنه صفة وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره، كنا في ذلك صادقين..»<sup>(٨)</sup>.

وعلى النقيض من الرؤية السابقة لمسألة الصفات الإلهية نجد «الكرامية» حيث ذهب «ابن كرام» في معرض حديثه عن مفهوم الذات الإلهية إلى أن معبوده (الله) على العرش مستقر، وأنه بجهة فوق ذاتًا، وأطلق عليه اسم الجوهر. ويضيف ابن كرام أن الله أحدى الذات أحدى الجوهر، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا. وجوز عليه الانتقال والتحول والنزول. ومن الكرامية من قال: إنه على بعض أجزاء العرش، ومنهم من قال: امتلاً به العرش. وصار المتأخرون منهم إلى القول: إنه تعالى بجهة فوق، وأنه محاذ للعرش<sup>(٩)</sup>.

ويذكر عبد القاهر البغدادي أن ابن كرام قال: «إن معبوده جسم له حد ونهاية من جهة السفلى ومنها ما يماس عرشه»<sup>(١٠)</sup>.

أما عن المعتزلة، والتي هي من أكبر الفرق الكلامية، فقد نفت ما قالته الكرامية إن الله جسم. لقد سعت المعتزلة إلى أن تقدم تصورًا للتوحيد تحافظ به على ما ورد من نصوص قرآنية وفي عين الوقت تقدم فهما

يتوافق ومنطق العقل الإنساني. ترى المعتزلة أن الله متصف بكل الصفات التي وصف بها نفسه. وهذه الصفات هي عين الذات الإلهية. هذا هو جوهر التوحيد كما فهمته المعتزلة. ليس ثمة ذات وصفات، بل ذات واحدة بصفاتها: الله عالم بعلم وعلمه ذاته، حى بحياة وحياته ذاته... والمعتزلة بحديثها عن أن الصفات عين الذات، إنما كانت ترد على التصور اليهودي للإله وترد على المجسمة والمشبهة والحشوية... كما أن المعتزلة أرادت كذلك الرد على النصارى الذين تحدثوا عن أقانيم ثلاثة، لأن القول: إن الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أى صفات هي: الوجود، والعلم، والحياة. قد أدى إلى الاعتقاد باستقلال الأقانيم عن الجوهر، وإلى اعتبار الصفات أشخاصًا، وإلى تجسد الأقسام الثانی - أقنوم العلم - فى الابن. ولمواجهة هذا الاعتقاد نفى المعتزلة وصف الله بأنه جوهر، واعتبروا الصفات عين الذات. إن صفات الله ليست حقائق مستقلة، وإنما هي اعتبارات ذهنية، ويمكن أن تختلف وجوه الاعتبار في النظر إلى الشيء الواحد دون أن يلزم ذلك التعدد في ذاته<sup>(١١)</sup>.

وفيما يتعلق بالصفات التشبيهية، والتي تسبب إلى الله صفات يبدو أنها حسية كاليد والمجىء والاستواء والعين

والرؤية.. فإن المعتزلة قامت بتأويل هذه الصفات من حيث إن المعتزلة رأت أنها صفات «مجازية» وليست صفات حقيقية كما قال المجسمة والمشبهة. إن الخطاب الدينى عند المعتزلة استخدم بعض الصفات الحسية فى الدين عن الله وصفاته؛ لأن الإنسان عاجز عن أن يحيط علماً بالله إذا جاء هذا الخطاب مجاوزاً واقع الناس المادى المحسوس وبما يتجاوز طاقتهم الفكرية.

ولقد قسمت المعتزلة الصفات الإلهية إلى قسمين: صفات ذات، وصفات أفعال... صفات الذات قديمة قدم الذات الإلهية، أما صفات الأفعال فإنها لحقت بالذات الإلهية من جهة أنه فعل فأصبح فاعلاً؛ خلق فأصبح خالقاً، رزق فأصبح رازقاً، غفر فأصبح غفاراً... إلخ لهذا قالت المعتزلة إن الفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال أن صفات الذات قديمة أما صفات الأفعال فإنها حادثة بحسوث الفعل، كذلك فإن صفات الذات لا يجوز البتة أن يوصف الله بنقيضها... أما صفات الأفعال فإن الله يوصف بالصفة ونقيضها: المحيى والمميت، العاطى والمانع، الجبار المنتقم، والرحيم الغفار.. إلخ.

ومع أن المعتزلة اتفقت على إنكار أن تكون الصفات زائدة على الذات، إلا أنهم اختلفوا فى تحليلهم للصلة بين

الذات والصفات، وفى تحليلهم للعلاقة بين الصفات بعضها وبعض. فقد قال «العلاف»: إن الصفات عين الذات، لكنها من حيث تعقلها هى «وجوه» للذات، وهى تميز تمايزاً اعتبارياً حسب موضوع كل منها. فالقدرة تميز عن العلم، لأن موضوع القدرة شئ وموضوع العلم شئ آخر. أما «النظام» فيرى أن الصفات عين الذات، لكن هذه الصفات تتميز من جهة أن إثبات كل صفة لله يتضمن نفى وجه من وجوه النقص. فإثبات القدرة يعنى نفى العجز، وإثبات العلم يعنى نفى الجهل. ومن المعتزلة من قال: إن الصفات «أحوال» للذات (أبو هاشم الجبائى).. إلخ<sup>(١٢)</sup>.

ولقد بدأت المعتزلة حديثها عن الصفات الإلهية بالحديث أولاً عن صفة «القدرة» التى تدل على صحة الفعل. وهذه القدرة أزلية لا تتجدد، لأنها من الصفات الذاتية أو النفسية. وترتبط بصفة القدرة صفة العلم من حيث إن الأثر محكم، وهذا الإحكام يقتضى بطبيعة الحال العلم... إلخ. يقول القاضى عبد الجبار: «إن الله قد صح منه الفعل المحكم، والفعل المحكم دليل على كون فاعله عالماً. أما الذى يدل على أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم فهو خلقه للحيوانات، مع ما فيها من العجائب، وإدارته للأفلاك

وتركيب بعضها على بعض، وتسخيره الرياح، وتقديره الشتاء والصيف. وكل ذلك أظهر وأبلغ في الأحكام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم... (١٣).

ومن مظاهر اهتمام المعتزلة بتجريد مفهوم التوحيد، قولهم إن القرآن كلام الله مخلوق. ووجهة نظرهم في هذا أن الله وحده متصف بصفة القدم وأن ما عداه (وهو هنا القرآن) ينبغي أن يكون حادثاً، وبخاصة أن القرآن يتحدث عن وقائع وحوادث حدثت في عهد الرسول ﷺ ومن ثم لا يمكن أن تكون أزلية قديمة. وفي هذا الصدد استشهدت المعتزلة على حدوث القرآن ببعض من آياته: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ﴾ (الدخان: ٣) و: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ١١) و: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾ (الحجر: ٩).

ويرتبط بقضية التنزيه، كما فهمته المعتزلة، أنها أنكرت رؤية الله في الدنيا والآخرة على حد سواء، لأنهم اعتقدوا أن الرؤية لا يمكن أن تفهم إلا بالمعنى الحسي، وبما أن الله ليس جسماً، فإنه سبحانه لا يمكن أن يرى. وفي هذا أولت كل الآيات التي قد يفهم منها الرؤية، فقد أوضحت المعاني المختلفة لكلمة «النظر» وبينت أنه ليس

مقتصرًا على العين المحسوسة... فقد يذكر ويراد به «الانتظار» كقوله سبحانه: ﴿فَنَظَرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٢٥)، وقد يذكر ويراد به العطف والرحمة: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ (آل عمران: ٧٧) وقد يذكر ويراد به المقابلة، وقد يذكر ويراد به إدامة التفكير بالقلب: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾

(الناحية: ١٧).

وطبقاً لنزعة المعتزلة العقلية قررت أن معرفة الله واجبة بالعقل، لأن الناس عند المعتزلة محجوجون بعقولهم. ولعل من أهم الواجبات العقلية وأولها هي معرفة الله سبحانه بكل صفاته. ومن جملة أدلتهم على وجود الله هذا العالم المنصوب أمام الحس والعقل؛ ذلكم أن هذا الأحكام والترتيب والانضباط الموجود في الكون لا يمكن أن يكون حاصلًا حصلاً ذاتيًا، ولا يمكن أن يكون أيضًا خاضعًا للصدفة، وفي هذا نسوق ما قاله أحد فلاسفة الإسلام، والذي كان اعتزالي النشأة (الكندي)، قال: إن في الظاهرات أن للحواس أظهر الله لك الخفيات، لأوضح دلالة على تدبير مدبر أول، أعني مدبراً لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل، ومكوناً لكل مكون...

لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق وخواص الحق، وغرضه الإسناد للحق واستتباطه والحكم عليه، والمزكى عنده فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل، «ويضيف الكندى» فى موضع لاحق. «.. فإن فى نظم هذا العالم وترتيبه، وفعل بعضه فى بعض وانقياد بعضه لبعض، وتسخير بعضه لبعض، وانقياد هيئته على الأمر الأصح فى كون كل كائن، وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل، لأعظم دلالة على أتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى كل أحكم حكم، ومع كل حكمة حكيم، لأن هذه جميعاً من المضاف<sup>(١٤)</sup>.

على كل حال ترى المعتزلة - وعلى لسان زعيمها القاضى عبد الجبار - أن ما يلزم المكلف معرفته فى هذا الباب، باب التوحيد، أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل ويكون قادراً فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها (القدرة) لضعف أو عجز، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس، على ما لا يتناهى، وأنه لا ينحصر مقدوره لا فى الجنس ولا فى العدد...<sup>(١٥)</sup>.

الأشاعرة:

جاءت الأشاعرة رافضة معظم ما

ذهبت إليه المعتزلة من فهم لأصول الدين.. إن أهل السنة والأشاعرة بل وكل المتكلمين لا ينكرون الأصول الخمسة عند المعتزلة، أو بتعبير أدق لا ينكرون أصول الدين التى هى قاسم مشترك بين كل الفرق الإسلامية... لكن الاختلاف كان، وما زال قائماً فى فهم كل فرقة وتحليلها وتأويلها وتفسيرها لهذه الأصول.

من هنا جاءت الأشاعرة حاملة لواء تصحيح آراء المعتزلة وبخاصة ما يتعلق بقضية الذات والصفات... نقطة انطلاق الأشاعرة هنا تكمن فى الصلة بين العقل والدين حيث أخضعت العقل للدين. صحيح أن الأشاعرة دافعوا عن الدين بالعقل، لكن من الصحيح أيضاً أنهم فى دفاعهم عن الدين بالعقل إذا بدا لهم أى تعارض بين العقل وبين النقل نحو العقل جانباً،. هذا هو منهجهم الذى ساروا عليه.

لقد أكد الأشاعرة فى هذا الصدد على عدة مسائل:

المسألة الأولى: تأكيد القول بوجود الله؛ اعتماداً على أدلة نقلية تتوافق والفطرة السليمة التى فطر الله الناس عليها... ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا



الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا  
فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ  
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون: ١٢-١٤).  
إن الإنسان الذى يبدو أنه فى غاية  
الكمال كان نطفة وكان علقة...  
وعلمنا أنه ينقل نفسه من حال إلى  
حال... لأن المعلول لا يمكن أن يكون  
علة نفسه، أقصد لا يمكن أن يكون  
موجودا قبل أن يكون موجوداً!!  
ويضرب الأشعري على ذلك مثلاً  
بالقطن، وكيف أنه لا يمكن أن  
يتحول إلى نسيج من تلقاء نفسه، لأن  
من توهم، أو ظن ذلك، كان عن  
المعقول خارجاً، وفى تيه الجهل والجا.  
على حد تعبير الأشعري. وصدق الحق  
سبحانه إذ يقول: ﴿أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ  
نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٩) (١٦).

المسألة الثانية: وحدانية الله: وقد  
أفاض الأشاعرة فى تأكيد هذه  
الوحدانية من خلال ثلاث آيات لا يملك  
العقل إلا أن ينحنى أمامها، الآية  
الأولى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ

لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢). الآية الثانية قوله  
سبحانه: ﴿مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا  
كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ  
إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

سُبْحَنَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (المؤمنون: ٩١).  
الآية الثالثة: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ إِلَهَةٌ كَمَا  
يَقُولُونَ إِذَا لَا تَبْتَغُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ  
سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ٤٢).

على ضوء هذه الآيات الثلاث وما  
يجرى مجراها قال بعض رجال  
الأشاعرة: إن سأل سائل لم قلت إن  
صانع الأشياء واحد، قيل له لأن الاثنين  
لا يجرى تدبيرهما على نظام واحد ولا  
يتسق على إحكام واحد ولا بد أن  
يلحقهما العجز أو واحدا منهما، لأن  
أحدهما إذا أراد أن يحيى إنساناً وأراد  
الآخر أن يميتة، لم يخل أن يتم  
مرادهما جميعاً أو لا يتم مراد أحدهما  
دون الآخر. ويستحيل أن يتم مرادهما  
جميعاً لأنه يستحيل أن يكون الجسم  
حيّاً ميتاً فى حال واحدة. وإن لم يتم  
مرادهما جميعاً وجب عجزهما،  
والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً. فدل  
ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد.  
وقد قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهٌ  
إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢) (١٧).

وفى حديثها عن الصفات الإلهية  
قالت الأشاعرة: إن الصفات كلها  
قديمة قائمة بالذات الإلهية؛ ليست هى  
الله وليست غير الله. كذلك فإن  
الأشاعرة رفضت القول بوجود صفات

ذات وصفات أفعال: لأن الله سبحانه  
كامل بكل صفاته من الأزل... إن  
القدرة والعلم والإرادة والخلق... كلها  
صفات قائمة بالذات الإلهية، ولا ينبغي  
أن نسوى بين كل منها، بمعنى أنها  
تتمايز فيما بينها، لأن موضوع العلم  
غير موضوع القدرة، وموضوع القدرة  
غير موضوع الإرادة... وهكذا.. إن  
العقل يميز بين كون الشيء حياً وبين  
كونه عالماً أو قادراً أو متحركاً... إلخ.  
أضف إلى هذا أن الصفات الإلهية تعم  
الوجود كله، فالعلم الإلهي يَجِبُ كل  
معلوم، والقدرة الإلهية تشمل كل  
مقدور، والإرادة الإلهية تشمل كل  
مراد... لذلك فإن الأفعال الإلهية كلها  
تجرى طبقاً للعناية الإلهية بفهم خاص  
عند الأشاعرة أطلقت عليه «نظرية  
الكسب».

وإذا كانت المعتزلة قد قالت إن  
الناس محجوجون بعقولهم، فإن  
الأشاعرة ترى أن الناس محجوجون  
بالنص في المقام الأول: ﴿وَمَا كُنَّا  
مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥).

وعن الصفات التشبيهية أو الخبرية  
فإن الأشاعرة آمنت بكل ما وصف الله  
به نفسه من صفات لكن بلا كيف.  
فالله له يد لا كأيدينا، وأنه استوى  
على العرش بلا كيف، بمعنى أن  
الاستواء على العرش معلوم والكيف

مجهول، والسؤال عنه بدعة والإيمان به  
واجب. وهذا ما قاله الإمام مالك...  
ولقد خالف الأشاعرة المعتزلة في  
مسألة «رؤية الله»، ورأى الأشاعرة في  
هذا الصدد أن رؤية الله جائزة في  
الدنيا، وأن المؤمنين سوف يرونه في  
الآخرة، لكن رؤية الله عند الأشاعرة  
لا تعنى أبداً أنه جسم أو أنه مشابه  
للأجسام، بل تعنى أننا سوف نرى  
«الوجود» الإلهي. وقد استدلت على ذلك  
بالقول: إن كل موجود يمكن أن  
يرى، وبما أن الله موجود، فإن رؤيته  
سبحانه من ثم تكون قائمة. يقول  
الجويني: «إذا تقرر بضرورة العقل أن  
الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة  
الوجود لا تختلف، فإذا رُئي موجود لزم  
تجويز رؤية كل موجود. كما أنه إذا  
رُئي جوهر لزم تجويز رؤية كل  
جوهر»<sup>(١٨)</sup>.

ولقد استشهدت الأشاعرة هنا  
بخطاب موسى إلى ربه وطلبه الرؤية:  
﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي﴾

(الأعراف: ١٤٣). ورد عليه الحق سبحانه  
قائلاً: ﴿أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ  
مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣).  
وتؤكد الأشاعرة هنا على عدة أمور  
هامة:

أ - أن استقرار الجبل أمر قائم  
وممكن وجائز، وما علق على الممكن

(الرؤية) فهو ممكن.

ب - أن موسى <sup>عليه السلام</sup> لو لم يدرك مشروعية سؤاله لما سأل. ومن ثم فإن طلب موسى أمر جائز ومشروع، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا معناه أن موسى «يجهل» فحوى السؤال، ومعاذ الله أن يوصف نبي الله ورسوله بالجهل.

ج - أن النظر الوارد في هذه الآية لا يمكن أن يفسر هنا بمعنى العلم أو غيره... بل إن له فهما واحد هو الرؤية... فلا يصح القول: إن موسى قال ربى اجعلنى عالماً بك.. فلو أن الأمر كان كذلك لكان رد الحق: «اعلم إلى الجبل»!! وهذا كلام أو أن شئت فهم أو تفسير خارج عن نطاق العقل<sup>(١٩)</sup>.

الماتريدية:

أما عن آراء الماتريدية فإنها نهجت نهج أهل السنة والأشاعرة بوجه عام، مع بعض الاختلافات التي ليس لها كبير شأن على مستوى المذهب بوجه عام.

ففي قضية «التوحيد» أكدت الماتريدية الأدلة النقلية والعقلية التي قال بها المتكلمون... من هذه الأدلة النقلية: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَرَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيَكُمْ بِهِ﴾ (الأنعام: ٤٦) وكذلك:

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِي﴾ (الزمر: ٢٨).

ومن جملة الأدلة العقلية التي ذكرها الماتريدي على وحدانية الله نجد ما ذكره من الربط بين العدد واحد والتناهي من جهة وبين لا تناهي الأعداد من جهة أخرى.. إن القول بلا تناهي العوالم يفترض لا تناهي الآلهة، ولا تناهي الآلهة يتعارض مع أن يكونوا (الآلهة) جميعاً على مستوى واحد من العظمة والجمال والكمال.. إلخ، ومن ثم لا بد من وجود إله واحد يعلو الجميع ويكون هو وحده لا سواء محدثاً ومديراً للعالم.

ثم إن مفهوم الإحكام والإتقان لا يصح إلا من قبل مدبر ومحكم واحد «فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع واحد من التدبير، واتساق ذلك على سنن واحد لا يتم بمدبرين، لذلك لزم القول بالواحد»<sup>(٢٠)</sup>.

وعن الصفات الإلهية يقول الماتريدون: إنها «توقيفية»: «إننا ننتهى في أسماء الله تعالى إلى ما أنهاننا إليه الشرع. ألا ترى أننا لا نسميه صحيحاً وإن كانت الآفات والأسقام عنه

منتفية، ولا طبيباً وإن كان عالماً بالأدواء والعلل والأدوية الموضوعة لها، ولا فقيها وإن كان عالماً بالأحكام والشرع»<sup>(٢١)</sup>.

كما أن الماتريدية لا تميز بين صفات الذات وصفات الأفعال؛ «فإن الله قديم بصفات أفعاله كما هو قديم بصفات ذاته»<sup>(٢٢)</sup>.

وترفض الماتريدية رفضاً قاطعاً القول بجسمية الله: «ليس في ضرورة وجود الفعل عن اختيار على ترتيب حسن أن يكون الفاعل جسماً، بل يقتضى كونه موجوداً لا غير... ولا يجوز أن يسمى جسماً لأنه لم يرد ذلك في كتاب الله ولا في خبر مشهور، وهو (الجسم) عند أهل اللغة اسم لمن له جسمية وضخامة. وذلك لا يكون إلا باجتماع الجواهر، والله تعالى منزّه عن ذلك»<sup>(٢٣)</sup>.

والماتريدية، بعد أن رفضت القول بجسمية الله كان عليها أن تؤول كل الصفات التي قد توحى بذلك. ولهذا ذكرت أن اليد الواردة في القرآن والمنسوبة إلى الله يراد بها القدرة والقوة

والسلطان والمملكة والحجة والغلبة واليسر والعز والغنى... إلخ. يقول الماتريدي: «لا يحتمل أن يفهم من إضافة اليد إلى الله ما يفهم من الخلق لما وجد إضافة اليد إلى من لا يحتمل أن يكون له يد. من ذلك قول الحق: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾

(فصل: ٤٢). ألا ترى أنه قال: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ﴾ (الحج: ١٠)، وقال: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ (الشورى: ٢٠) لم يفهم منه اليد نفسها. «أضيف ذلك إلى اليد لما باليد يقدم ويعطى ويكسب»<sup>(٢٤)</sup>.

صفات الله عند الماتريدية قائمة بالله من الأزل، لا هي ذاته ولا هي خلافه سبحانه (لا هي هو) في الوجود الواقعي الخارجى. وفي هذا يتفق الماتريدية مع الأشاعرة.

ومع أن الماتريدية رفضت إطلاق الجسمية على الله، فإنها أجازت أن يطلق عليه لفظ «شئ» وربطت ذلك بقول الحق: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

(الشورى: ١١)، وقوله سبحانه: ﴿قُلْ أَيُّْ

شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ﴾ (الأنعام: ١٩).

وقد أفاضت الماتريدية فى الحديث عن صفة «التكوين» حيث ميزت بين هذه الصفة الأزلية وبين المكونات الحادثة، وكان من رأيها أن القول بقديم التكوين لا يؤدي إلى القول بقديم الموجودات، ومن ثم قدم العالم.

بقى أن أشير إلى أن الماتريدية توافق على القول برؤية الله، وفى هذا تلتقى

مع الأشاعرة وأهل السنة، إن الرؤية ثابتة بالنص: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا﴾ (الكهف: ١١). وقال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ (الأحزاب: ٤٤).

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا

نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة ٢٢ - ٢٣)

أ.د. فيصل عون

## الهوامش:

- (١) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون، ط ٢٢، طبعة إستانبول ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.
- (٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨، تحقيق د: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ط ١ القاهرة ١٩٦٥ م .
- (٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨ .
- (٤) سفر التكوين، الإصحاح ٢: ٢-٣ .
- (٥) سفر التكوين الإصحاح الثالث، ٨، ٩ .
- (٦) سفر الخروج، الإصحاح ٣٢ .
- (٧) راجع سفر التكوين، ٦ .
- (٨) حميد الدين الكرمانى: راحة العقل ص ١٤٧-١٤٨ تحقيق د. مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ط ٢ سنة ١٩٨٣ م. وراجع علم الكلام ومدارسه ص ١٠١ وما بعدها ، وكذلك مذاهب الإسلاميين لعبد الرحمن بدوي ج ٢ ص ٢٢٤ وما بعدها، دار العلم للملايين بيروت ط ١، ١٩٧٣ م.
- (٩) الشيرستانى: الملل والنحل ج ١ ص ٩٩ ، تخريج محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦ م.
- (١٠) راجع عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص ٣٣٧-٣٣٨، مكتبة المثنى، بغداد ط ١ استانبول ١٩٢٨ م- ١٣٤٦ هـ. وراجع الفرق بين الفرق ص ٢١٦ نشرة محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة: محمد على صبيح (د.ت) وراجع: الأمدى: أ بكر الأفكار، ورقة ٧٠٣ مخطوط بدار الكتب المصرية.
- (١١) أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص ١٢٧ مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٨ م.
- (١٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص ١٢٧ وما بعدها وكذلك ص ١٥١ وما بعدها.
- (١٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٧ ويرتبط بصفة القدرة والعلم صفة الحياة... فيما أن الله قادر، وهو كذلك، وبما أنه عالم، وهو كذلك، فينبغى أن تكون هذه الأفعال صادرة عن «وحى» ثم يتطرق الحديث بالقاضى عبد الجبار ذلك إلى الحديث عن السمع والبصر..... وإدارة كل المدركات وأنه سبحانه موجود... إلخ (راجع الأصول للخمسة ص ٦٧- ٦٩ تحقيق فيصل عون.
- (١٤) الكندى: رسائل الكندى الفلسفية، رسالة فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد، ص ٢١٤- ٢١٥، حقق الرسائل د. محمد عبد الهادى أبو ريدة، دار الفكر العربى، مطبعة الاعتماد، القاهرة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.
- (١٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٥٥ .
- (١٦) راجع فى هذا الصدد: الأشعرى: اللمع ص ١٧- ١٩ نشرة حمودة غرابية، مكتبة الخانجي ١٩٧٥ م، وراجع: الباقلانى: الإنصاف/ نشره محمد زاهد الكوثرى، مكتبة الخانجي ١٣٨٤ م- ١٩٦٣ م، وكذلك: الجوينى. لمع الأدلة ص ٧٦ شرح د. فؤيدة حسين محمود، الهيئة المصرية ١٩٦٥ م، وراجع كذلك الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٥، مصطفى البابى الحلبي وشركاه ١٩٦٦ م.
- (١٧) راجع الأشعرى: اللمع ص ٢٠، ٢١، الشيرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام ص ٩١ وما بعدها، حرره وصححه، ألفرد جيوم، مكتبة المثنى، بغداد (د.ت)، وراجع نشرتنا لكتاب الشامل فى أصول الدين للجوينى (بالاشتراك مع آخرين) ص ٣٥٢ وما بعدها، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٦٩ م .
- (١٨) الجوينى: الإرشاد ص ٧٧ ، وراجع لمع الأدلة ص ١٠١، والاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٣ وما بعدها.

- (١٩) راجع بشيء من التفصيل: الغزالي، (الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣-٤٢) مصطفى البوابي الحلبى وشركاه ١٩٦٦م.
- (٢٠) الماتريدي: التوحيد ص ٢١، نشره فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، (د.ت)، وراجع كذلك: أبو المعين النسفى: تبصرة الأدلة فى أصول الدين، تحقيق كلود سلامة ج ١، المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٠ م .
- (٢١) المرجع السابق ص ١٣٨.
- (٢٢) البزدوى: أصول الدين ص ٥٥-٥٦ ، وراجع «التوحيد للماتريدى ص ٣٨» ، وراجع كذلك تبصرة الأدلة للنسفى ص ١٢١.
- (٢٣) البزدوى: أصول الدين ص ٣٥، وراجع: نور الدين الصابونى: البداية من الكفاية فى الهداية ص ٤٥-٤٦.
- (٢٤) الماتريدى: تأويلات أهل السنة، ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها ، تحقيق فاطمة يوسف الخيمى، مؤسسة الرسالة، ناشرون ط ١، بيروت- لبنان ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

## توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية

الله وليس لغيره، فلا يحب شيئاً غير الله لذاته، وإنما يحبه لما فيه الله، لما يقربه إلى الله تحقيقاً لقوله تعالى في الحديث القدسي: «أصدق الإيمان إذا أحب المرء أن يحب لله، وإذا كره أن يكره لله»<sup>(١)</sup>.

ويتحقق ذلك بأن تكون مرادات العبد موافقة لمرادات الله فلا يريد إلا ما يريده الله، ولا يحب إلا ما يحبه الله ورسوله، ولا يوالى أو يعادى إلا من أجل الله، وبهذا يتحقق معنى قول المسلم: لا إله إلا الله كما قال تعالى:

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩).

فإذا كانت مرادات النفس موافقة لمرادات الله سبحانه وتعالى؛ فلا تريد إلا ما يريد الله، فقد تحقق معنى العبودية المطلقة التي يتحقق بها معنى الألوهية، ومن طبائع النفوس أنها تحتاج إلى من تثق فيه وتعتمد عليه في تحقيق مطالبها، فتستعين به على قضاء حوائجها، وتقزع إليه عند النوائب وعند نزول المصائب، وهذا عام في كل بنى آدم، ولا شك أن ما تستعين به النفس تخضع له وتذل له وتتقرب إليه بما يحبه ويريده، فيكون

يختلف مفهوم توحيد الألوهية عن معنى التوحيد الذي تكلم عنه علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية.

ذلك أن المتكلمين قسموا التوحيد ثلاثة أقسام:

١ - توحيد الذات: بمعنى أنه سبحانه واحد في ذاته فلا قسيم له.

٢ - توحيد الصفات: بمعنى أنه واحد في صفاته فلا شبيه له.

٣ - توحيد الأفعال: بمعنى أنه واحد في أفعاله فلا شريك له.

واستدل المتكلمون على كل نوع من هذه الأنواع بأدلة كثيرة تطلب في مكانها من علم الكلام.

أما توحيد الألوهية: فمعناه الإيمان بأن يعبد الله وحده لا يشرك بعبادته أحداً، وهذا يقتضى من المؤمن الإخلاص لله، والإحسان، وامتلاء القلب بالله حباً، وتعبداً، وإنابة، وتوكلاً وقصداً، ودعاءً، واستعانةً، فإذا سأل فلا يسأل إلا الله، وإذا استعان فبالله، وإذا افتقر فإلى الله، وإذا اتسع قلبه لغير الله أو أحب غير الله؛ فينبغى أن يكون ذلك من أجل



المستعان به هو المعبود الذى تواليه النفس محبةً وإنابةً وتوكلًا عليه، وكثيراً ما تتلازم العبادة والاستعانة، فمن اعتمد عليه القلب فى رزقه ونفقه وضره خضع له لأنه إذا استشعر فيه القدرة غير الله تحقيق مطلوبه، فإذا علم العبد أن العبد لا يملك له من ذلك شيئاً وإن ظن أنه يقصده ليعينه على تحقيق مطلوبه فيكون قصد الوسائل؛ وليس قصد الغايات والمقاصد، لأن العباد وسائل لتحقيق اقدار الله فى العباد.

أما الذى ينبغى أن يقصد لذاته والذى تؤله القلوب لذاته فلا يكون إلا الله لأنه الصمد الذى يحتاج إليه كل ما سواه، ولا يحتاج هو إلى غيره لأنه الفنى المطلق؛ ولهذا جمعت الصلاة فى كل ركعة منها بين الأمر بالعبادة والأمر بالاستعانة على سبيل الدعاء والاقرار معاً قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥).

ويقتضى توحيد الألوهية ألا يعلق العبد رجاءه بغير الله كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَقْرَأْ يَتِمُّ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَتُ ضُرَّهُ أَوْ أَرَادَنِيَ بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَتُ

رَحْمَتِهِ﴾ (الزمر: ٢٨).

وهذا النوع من التوحيد هو قطب رحى الإيمان، وذروة اليقين بالله لأن توجه القلوب لغير الله طلباً ومسألةً ورجاءً مذلة للعبد؛ لأن العبد لا يملك للعبد نفعا ولا ضراً ولا عطاءً ولا منعاً إلا بإذن الله، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ﴾ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (يونس: ١٠٧).

ذلك أن الإله هو الذى يؤله فيعبد دون غيره، ويطلب دون غيره، ويسأل دون غيره محبةً وإنابةً وإجلالاً وإكراماً، وتوحيد الألوهية يتضمن أن القلب يتوله حباً فى الله<sup>(١)</sup>. والقلب يؤله فيعبد وحده، ولفظ الإله يعنى الذى جبل القلوب على محبته وولى القلب حباً فيه، فهو من: وَلَهُ يُوَلِّهِ إِذَا وَالَاهُ بِالْمَحَبَةِ، وهذه كلها من معانى الألوهية.

وتوحيد الألوهية هو دعوة جميع الرسل، وهو النداء الذى كان يتوجه به كل رسول إلى قومه فيقول لهم: ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود: ٥٠).

قالها: جميع الأنبياء والرسل، ولا

يتحقق إيمان المرء إلا به.

واستدل علماء العقيدة على توحيد الألوهية بأدلة كثيرة من القرآن الكريم، قال تعالى لرسوله الكريم: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ (محمد: ١٩). وقال تعالى: ﴿مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (المرمنون: ٩١). وقال

تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْ قَلْبِ اللَّهِ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ ۖ وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ (سبا: ٢٢- ٢٣).

فالآية توضح لكل من عبّد غير الله ولكل من أشرك في العبادة مع الله غيره، أن أسباب العبادة لغير الله منفية؛ لأن الذين تعبدونهم من دون الله لم يخلقوا شيئاً يستحقون عليه العبادة ولم يشاركوا في الخلق، ولم يعاونوا الخالق، ولن يشفعوا لأحد عند الله إلا بإذن الله، فلماذا تعبدونهم إذن؟

أما توحيد الربوبية: فمعناه الإيمان بأن خالق العالم، واحد وهو مشتق من

الربوبية بمعنى التعهد بالتربية والحفظ والقيومية على المخلوق.

ويرى علماء العقيدة أن هذا النوع من التوحيد قد جُلبت عليه الفطرة السليمة، وأقرت به العقول السوية؛ فلم تُكِرَّه الفطرة، قد اعترف به المشركون كما سجل ذلك القرآن الكريم في أكثر من آية قال تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (الزمر: ٢٨).

ولذلك كانت دعوة جميع الأنبياء إلى إخلاص العبادة لله ولا نشرك مع الله أحداً في العبادة، والشرك الذي وقع على الأرض، وواجهه الأنبياء لم يكن شركاً في معنى الربوبية؛ لأنهم قد أقرروا بأن الخالق هو الله، ولكنهم مع إقرارهم بأن الله هو الخالق عبدوا غيره أو أشركوا معه غيره في العبادة، فجاءت دعوة الرسل تدعوهم إلى رفع هذا الخلل الواقع في الإيمان فما داموا يقولون بأن الله هو الخالق - وحده - فلماذا عبدوا غيره؟ ولماذا أشركوا غيره في العبادة؟ وهذا هو جوهر الشرك الحاصل على الأرض. ولذلك تجسدت دعوة الرسل جميعاً في هذا النداء: ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (هود: ٦١).

ومن الحاصل أن الإقرار بتوحيد الإلهية يتضمن الإقرار بتوحيد الربوبية؛ لأن كل من أخلص العبادة لله وحده قد آمن به رباً خالقاً، وإلهاً معبوداً، وليس كل من أقرباً أن الله هو الخالق قد أخلص العبادة لله وحده بل قد عبد غير الله أو أشرك مع الله في العبادة غيره .

وكل توحيد للألوهية يتضمن توحيد الربوبية وليس العكس، ولذلك قال تعالى على لسان الرسول الكريم: ﴿ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴾ (الزمر: ١١).

ولا شك في أن الإيمان بتوحيد الربوبية وحده واجب إلا أنه ليس مناط الإيمان والكفر، وليس مناط التوحيد والشرك وليس بمجرد الإيمان به يكون المرء مخلصاً الدين لله، بل لابد من الجمع بين توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا لَنَعْبُدُ وَإِيَّاكَ فَتَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥).

فالعبرة له وحده توحيد للألوهية، والاستعانة به وحده توحيد الربوبية، والجمع بينهما هو أصل الإيمان به وحده كما بينت الآية الكريمة<sup>(٣)</sup>. وقد جمعت بينهما فاتحة الكتاب

في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا لَنَعْبُدُ وَإِيَّاكَ فَتَسْتَعِينُ ﴾ (الفاتحة: ٥).

ولا تصح صلاة المؤمن إلا بقراءتها في كل ركعة، وكان الجمع بين هذين الأصلين من فضائل هذه السورة المباركة التي لم ينزل في التوراة ولا في الإنجيل ولا في الزبور ولا القرآن مثلها، ولما كانت فريضة الصلاة لا تصح إلا بفاتحة الكتاب الجامعة بين هذين الأصلين: "العبادة، والاستعانة"، أو توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية؛ دل ذلك على أن الله قد فرض علينا أن نعبد ونستعينه، ولا يمكن القول إن أحدهما يكون بديلاً عن الآخر؛ وقد جمع القرآن بين هذين الأصلين (العبادة والاستعانة) في أكثر من آية.

قال حاكياً عن نبي الله شعيب: ﴿ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾ (هود: ٨٨).

وقال ذاكراً لقول نبي الله إبراهيم والذين معه: ﴿ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْبَنَّا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ (المتحنة: ٤).

وقال سبحانه وتعالى لرسوله الكريم: ﴿ كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لَبِثُوا عَلَيْهِمُ الذِّكْرُ

أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ  
هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ  
وإِلَيْهِ مَتَابِ ﴿الرعد: ٣٠﴾.

كما أمر سبحانه بالجمع بينهما فى  
قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ﴾  
(هود: ١٢٢).

ولا شك فى أن الأمر له ﷺ هو أمر  
لأمته ولكل من آمن به، وكان  
الرسول ﷺ يجمع بينها بقوله فى دعائه  
فى قيام الليل: «لك أسلمت، وبك  
آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت،  
وبك خاصمت، وإليك حاكمت، أعوذ  
بعزتك لا إله إلا أنت أن تضلنى»  
... إلخ<sup>(١)</sup>.

والناس فى موقفهم من هذين  
الأصلين على أقسام أربعة:

١ - قسم يغلب عليه التأله  
والاستغراق فى توحيد الإلهية. بقصد  
التأله لله ومتابعة الأوامر والنواهي  
والإخلاص والحب لله، وفى الله  
ومتابعة الشريعة بأوامرها وزواجرها  
لكنه قد يكون منقوصا من جهة  
الاستعانة والتوكل؛ ليتحقق معنى  
توحيد الربوبية، فىكون إما عاجزا،  
وإما مفرطا، وهو مغلوب عليه إما مع  
عدوه الباطن (هوى النفس) وإما مع  
عدوه الظاهر فىكثر منه الجزع مما

يصيبه والحزن على ما فاته وهذا، واقع  
من كثير ممن يرى أنه متبع للشرعية  
ولكنه لا يرى قضاء الله وقدره، ولا  
يرى موقع الحكمة مما يصيبه وإن  
كان حسن المقصد متبعا للشرعية  
طالباً للحق ولكنه غير عارف بالطريق  
الموصل إلى ذلك .

٢ - قسم يغلب عليه الاستغراق فى  
توحيد الربوبية، فيستعين بالله،  
ويتوكل على الله، ويظهر الفقر  
والحاجة والمذلة بين يدى الله،  
والخضوع لقضائه وقدره وكلماته  
الكونيات، ولكنه يكون منقوصا  
بين جهة العبادة والإخلاص لله، فلا  
يكون مقصوده أن يكون الدين كله  
لله، بل يكون قصده نوع سلطان،  
ومكانة بين الناس، إما سلطان قدرة  
وتأثير وكسب شهرة، وإما سلطان  
كشف وإخبار فىكون إما جاهلا وإما  
ظالما لنفسه تاركا لبعض ما أمر الله  
به راكبا لبعض مانهى الله عنه، وهذا  
واقع بين كثير من المتصوفة الأدعياء  
الذين يشهدون قدر الله وقضائه  
الكونى، ويفعلون عن أوامر الله  
ونواهيه الشرعية، وما الذى يحبه  
ويرضاه، وما الذى يكرهه ويبغضه،  
ولهذا يكثر بين هؤلاء الأدعياء من  
يتحلل من الشريعة أو بعضها.

٣ - قسم معرض عن الأصلين معاً، فلا يؤمن لا بتوحيد الإلوهية ولا بتوحيد الربوبية، فلا يعبد الله ولا يستعين بالله ولا يتوكل عليه، ومن هؤلاء من يدين بدين فاسد فيعبد غير الله؛ ويستعين بغيره، كأهل الملل الفاسدة، الذين تحدث عنهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (النجم: ٢٣).

ومنهم أهل الدنيا لا يدينون بدين ما إلا الخضوع لهوى النفس ولسلطان رغباتها وهم الذين وصفهم القرآن الكريم بقوله: ﴿هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَانُوا لَكُمْ بَلًا أَضَلُّ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

٤ - أما القسم الرابع فهم الذين جمعوا بين الأصلين في سلوك الطريق إلى الله فجمعوا بين العبادة والاستعانة، فأخلصوا الدين لله وأحسنوا التوكل على الله والاستعانة به، وهذا هو منهج اتباعهم الأنبياء والرسل والمخلصين من أتباعهم.

وقد افتتحت سورة فاتحة الكتاب بالحمد لله رب العالمين، إشارة إلى

الجمع بين اسم الله واسم الرب، لأن اسم الله أحق بالعبادة والله هو الإله المعبود، والرب هو المربى الخالق الرازق. فهذا الاسم أحق باسم الاستعانة والمسألة والطلب ولهذا يقال: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ﴾ (نوح: ٢٨)، ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ٢٣).

ويقال أيضاً: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي﴾ (القصاص: ١٦)، ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا﴾ (ال عمران: ١٤٧)، ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا بِأَوْ أَخْطَاْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

ولقد تكرر هذا في القرآن كثيراً كما تكرر في دعاء الرسل أيضاً، فاسم الله يتضمن الإشارة إلى غاية العبد ومصيره، وما خلق لأجله وهو حسن التعبد لله وحده دون غيره.

والاسم يتضمن الإشارة إلى: خلق العبد وحفظه وبداية أمره.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن النفوس خلقت بطبيعتها فقيرة جاهلة تحتاج إلى من تطلب منه الفنى والعلم والاستعانة على ذلك.

ومن هنا كان علم النفوس بحاجتها

وفقرها إلى الرب الفنى الخالق المعين  
أسبق من علمها بحاجتها وبفقرها إلى  
الإله المعبود<sup>(٥)</sup>.

ولهذا كان إقرار النفوس بالله من  
جهة ربوبيته أسبق من إقرارهم بالله من  
جهة ألوهيته وعبادته، وكان الدعاء له  
والاستعانة به والتوكل عليه من جهة  
الربوبية أكثر من جهة العبادة والإنابة  
إليه، ولهذا بعثت الرسل لتدعوا الناس  
إلى عبادة الله الواحد المستلزم للإقرار  
بالربوبية وقد أخذ عليهم القرآن  
الكريم أنهم مقرون بالربوبية، قال  
تعالى: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَن خَلَقَهُمْ

لَيَقُولَنَّ اللَّهُ﴾ (الزخرف: ٨٧)، وقال تعالى:  
﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ  
تَدْعُونَ إِلَّا إِلَّآ إِلَّآهُ﴾ (الإسراء: ٦٧).

وهم مع إقرارهم له بالربوبية عبدوا  
غيره.

وكثير من علماء الكلام وأرباب  
الأحوال من الصوفية ينظرون إلى  
التوحيد من جهة توحيد الربوبية  
ويستغرقون فيه فى أحوالهم وأذواقهم  
ومعظم أقوالهم تتعلق بهذا النوع من  
التوحيد، والله أعلم.

**أ.د محمد السيد الجليند**

## الهوامش:

- (١) الرسالة التدمرية ص ١٠١ ، ابن تيمية وقضية التأويل ص ٢٨٦ ، ط دار قباء.
- (٢) مجموع الفتاوى ٢٢/١ - ٣٨.
- (٣) منهاج السنة النبوية ٢ / ٦٢ ط بولاق، الرسالة الحسنية والسنية مجموعة شذرات البلاتين ص ٢٦٠. بتحقيق محمد حامد الفقى مجمع الفتاوى ٢٧/١.
- (٤) رواه البخارى ٤٨/٢ (كتاب الصلاة، باب التهجد؛ أبو داود ٢٠٥/١) (كتاب الصلاة باب قيام الليل).
- (٥) قاعدة فى معنى المحبة لابن تيمية، عن دقائق التفسير ١ / ١٧٧.

## مراجع للإستزادة:

- ١ - شذرات البلاتين من كلمات سلفنا الصالحين، تحقيق: محمد حامد الفقى.
- ٢ - كتاب التوحيد وإخلاص الوجه والعمل لله لابن تيمية، تحقيق: محمد السيد الجلنيد ط دار القرآن
- ٣ - دقائق التفسير: لابن تيمية، ج ١، ٢.
- ٤ - مجموع الفتاوى: لابن تيمية ج ١، ٢.
- ٥ - شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل لابن القيم.
- ٦ - مدراج السالكين لابن القيم: تحقيق: د. عبد الحميد مدكور، ط الهيئة المصرية.
- ٧ - درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.

## التوليد

### مفهوم التوليد:

المعنى اللغوي: قال ابن منظور (ت: ٧١١هـ / ١٣١١م) في معرض بيانه لمعاني مادة (وَلَدَ):

الوليد: الصبي حين يولد. والوَلَدُ: اسم يجمع الواحد، والكثير، والذكر والأنثى.

وَوَلَدَتِ المرأة، وَلَدًا، وولادةً. وأوْلَدَتْ: حان ولادُها. والوالد: الأب. والوالدة: الأم. وهما الوالدان.

وتوالدوا: أى كثروا، وَوَلَدَ بعضهم بعضا. ويقال: وَلَدَ الرجل غَنَمَهُ: توليدًا، كما يقال: نُتِجَ إبله. ويقال: وَلَدَتْ الشاة توليدًا، إذا وَلَدَ الرجل غَنَمَهُ: توليدًا، فعالجها، حتى يبين الولد منها. وتوَلَّدَ الشيء من الشيء. وجاءنا بيئنة مؤلَّدة: ليست بمحققة. وجاءنا بكتاب مؤلَّد: أى مُفْتَعَل. والمولَّد: المحدث من كل شيء. ومنه المولَّدون من الشعراء، إنما سموا بذلك لحدوثهم.

ويذكر الفيروز آبادي (ت: ٨١٧ أو ٨١٨هـ) إضافة إلى ما سبق:

المولَّدة: المولودة بين العرب، كالوليدة، والمحدث من كل شيء، والتوليد: التربية (ومنه قول الله عز وجل: لِعِيسَى النَّاصِطِ: أَنْتَ نَبِيٌّ، وَأَنَا وَلَدْتُكَ، أى: رَبِّيُّكَ<sup>(١)</sup>).

ومن هذه الدلالات اللغوية لمادة التوليد، يتبين، أن التوليد، يشير إلى ما

ينتج من الشيء، أو ما ينتج عنه من آثار مادية، وغير مادية.

التوليد لدى المتكلمين:  
أولاً: مدرسة المعتزلة:

لعل مدرسة المعتزلة، تعد من أكثر المدارس اهتمامًا بموضوع التوليد، وما يتصل به من قضايا، كما تصدت سائر المدارس الكلامية للرد عليهم، ومناقشتهم في تلك القضايا التي أثارت، والأدلة التي ساقوها.

ويذكر الشهرستاني (ت: ٥٤٨هـ) أن بشر بن المعتمر (ت: ٢٢٦هـ) من شيوخ المعتزلة، وعلمائهم، وأنه هو الذى أحدث القول بالتوليد، وأفرط فيه<sup>(٢)</sup>.

وقد اختلف شيوخ المعتزلة، فى تحديد المراد بالتوليد؛ وقد نقل عنهم أبو على الجبائى (ت: ٣٠٢هـ) أنهم يفرقون بين الفعل الذى يصدر عن الفاعل، بصورة ابتدائية ولا يتجاوز المحل، أو الموقع الذى حدث فيه، وبين الذى يتجاوز ذلك الموقع. وعلى هذا قالوا: (إن المباشر هو الذى يحل محل القدرة، والمتولَّد ما تعداه، وجعلوا ذلك فصلًا بين الأمرين)<sup>(٣)</sup>.

لكن أبا على الجبائى، يرفض أساس هذه التفرقة، ويذكر، أن المتولَّد قد يكون فى محل القدرة، كالمباشر، وقد يكون مما يتجاوز محل القدرة. أما المباشر، فإنه الذى لا يتجاوز، محل القدرة ولا يتعدها. ومما يدل على هذا:



أن العلم، الناتج عن النظر، والتأمل، متولد، وهو لا يتجاوز محل القدرة. وكذلك الاعتماد، والتأليف بين الأشياء، والأفكار، يوجد في محل القدرة، كما يوجد في غيرها، وهو متولد. والاعتماد قد يحصل في محل القدرة، مع أنه متولد، كما إذا رمى أحدنا حجراً إلى حائط صلب، فيتراجع (يرتد) بالصِّكَّة (الصِّدْمَة). فما يوجد من الاعتماد في كفننا، هو متولد، وإن كان في محل القدرة) وكذلك لو رمى حجراً فدفعه إلى يده، إنسان آخر (كان متولداً وهو في محل القدرة؛ فبطل أن يكون الفرق بين الأمرين (المتولد، وغير المتولد، أي المبتدأ ما قالوه)<sup>(٤)</sup> ولذا يرى أبو على الجبائي (٣٠٣هـ) أن الدلالة الفاصلة، بين الإثنين، هي: (أن ما يجعل متولداً، هو الذي يقع بحسب فعل آخر، حتى إنه ربما تعذر إيجادنا له إلا كذلك. ولكنه إذا وقع، وقع على هذا الحد. وما تتعذر الإشارة إلى شيء يقع هذا بحسبه، نجعله واقعاً ابتداءً)<sup>(٥)</sup>.

ومن هذا يتبين أن أبا على الجبائي، ومعه القاضي عبد الجبار، يوضح مفهوم التولد، في إطار التفرقة بين الفعل المبتدأ المباشر، والفعل المتولد، وذلك على النحو التالي:

١ - الفعل المتولد، هو الفعل الذي يقع بسبب فعل آخر، وينتج عنه، أو يتولد عنه.

٢ - أن هذا الفعل المتولد، لا يمكن أن يوجد إلا على هذه الصورة المشار

إليها، أي: أن يكون حدوثه، ناتجاً عن فعل آخر، وبسببه.

٣ - الفعل المبتدأ، المباشر، غير المتولد، هو الذي يقع منا ابتداءً، وليس ناتجاً عن وقوع فعل آخر.

٤ - أنه يربط التفرقة بينهما بفكرة السببية، والعلاقة بين السبب، والمسبب.

الأفعال من حيث التولد، والابتداء:

يوضح المعتزلة، فيما يذكره القاضي عبد الجبار، أن الأفعال التي تصدر منا، يمكن تقسيمها من حيث التولد وغيره على النحو التالي:

أولاً: ما لا يحدث إلا بسبب. وذلك مثل: الصوت، والألم، والتأليف.

ثانياً: ما يحصل ابتداءً، بدون سبب، مثل: الإرادة، والكراهة، والظن، والنظر، وكل (ما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم).

ثالثاً: ما يتحقق فيه الأمران: أي يمكن أن يحدث ابتداءً، بدون سبب. ويمكن أن يحدث بسبب. وذلك مثل: الاعتماد، والكون، والعلم.

ومن هذا التقسيم، يتضح، أن القسم الأول، تقع أفعاله، كلها متولدة، وقد اختلف شيوخ المعتزلة، في التأليف، هل هو متولد، أو مباشر، ولكن القاضي رجح كونه، متولداً، وذلك لأن التأليف، لا يكون إلا بسبب المجاورة.

أما بالنسبة لله سبحانه، فإنه قادر (أن يفعل هذه الأجناس ابتداءً؛ يبين ذلك أن الحاجة إلى السبب تابعة للحاجة إلى القدرة، فإذا كان قادراً لنفسه، صح أن

يفعله بلا سبب<sup>(٩)</sup>.

أما القسم الثانى، فتقع أفعاله مُبتدأه كلها، حيث إنها لا تتولد عن شىء. أما الثالث، فأحيانا تقع أفعاله مبتدأة، بدون سبب تتوقف عليه فى حدوثها، وأحيانا يتوقف حدوثها على سبب فتكون متولدة<sup>(٧)</sup>.

#### السببية والتوليد:

أ - ويربط المعتزلة بين السببية، والتوليد، حيث يذكر القاضى عبد الجبار، أن من أفعالنا ما هو متولد، ومنها ما يقع مُبتدأ. وكذلك (مقدوراتنا، تنقسم إلى ما يكون من أفعال القلوب) وما يكون (من أفعال الجوارح) والمتولد يكون فى كلا القسمين. أى: (فى أفعال القلوب، وأفعال الجوارح) أما أفعال القلوب؛ فلا يحصل شىء منها بسبب، بمعنى أنها كلها مبتدأة، إلا "العلم" فإنه لا يحدث إلا بسبب.

ب - (وأما أفعال الجوارح، فيثبت التوليد فى الآلام، والتأليف، والأصوات، والأكوان، والاعتماد) ولا تخرج أفعال الجوارح جميعها عن هذه الخمسة، وهى كلها يقع فيها التوليد. (وإن كان بعضها. كما يثبت متولدا، يثبت مبتدأ، وبعضها لا يصح أن يقع إلا متولدا)<sup>(٨)</sup>.

ج - ويذكر القاضى عبد الجبار أيضا، بعض صور العلاقات السببية للتوليد، فيقول: (وأما الذى يولد، فهو كالاعتماد، والكون من أفعال الجوارح، والنظر من أفعال القلوب فقط)<sup>(٩)</sup>.

والاعتماد - كما يقول - يولد اعتماداً آخر، ويولد الكون من حركة، أو سكون، وكذلك الصوت. وأما الكون، فهو يولد التأليف، والألم. والنظر يولد العلم: (وما خرج عن هذه الجملة) فلا (يجوز وقوعه إلا مُبتدأ؛ نحو الإرادة والكرهية، والظن، والفكر)<sup>(١٠)</sup>.

د - ويشير القاضى أيضا إلى (الطريقة التى بها تُعرف أن الشىء يُولد) بمعنى أن يكون سببا، أى: (أن يحصل غيره بحسبه) وأما كون الشىء مولداً: (أن يحصل بحسب غيره؛ فكل ما ثبت فيه هذا الوجه حكمنا بأنه متولد) وما ليس حاله كذلك فإنه يخرج عن كونه مولداً<sup>(١١)</sup>.

هـ - ويرفض القاضى عبد الجبار، طريقة شيوخ معتزلة بغداد، فى إثبات الأفعال المتولدة، حيث يجعلون الإدراك معنى يقع عليه التوليد، باعتبار كونه مقدوراً للعباد، وكذلك الأمر فى اللون، والطعم، والحرارة، والأسباب المؤدية إليها. ويرى أن الإدراك ليس بمعنى، وأنه من فعل الله تعالى، وكذلك فإن الأعراض الكامنة فى الأشياء، لا تعد من المتولدات، عند ظهورها، وحدثها بأى سبب<sup>(١٢)</sup>.

و - ويذهب القاضى، أيضا، إلى أن (الأشياء التى تحدث عند أفعالنا، وتعلق بها الفرامة والعيوض) لا يلزم أن تكون من أفعالنا المتولدة، بل هى متعلقة بنفس الفعل، ومن ثم فهى ليست متولدة من

جهتنا (فإن العوض قد ينتقل عن الفاعل إلى مَنْ صار سببا في حدوث الفعل)<sup>(١٣)</sup>.

ز - ويقسم المعتزلة الأفعال المتولدة من حيث اقترانها بالسبب إلى قسمين: أحدهما: ما يقترن بسببه.

والثاني: ما يتراخى عن سببه.

والقسم الأول: يكون حاله، وحال المبتدأ سواء في استحقاق الذم، والعقاب؛ لأن اقترانه بالسبب، جعله بمثابة فعل آخر مبتدأ، اقترن بهذا السبب (فما شرطه في المبتدأ شرطه هنا)<sup>(١٤)</sup>.

وأما القسم الثاني: فهو يفترق عن الأول، في أنه قد لا يستحق الذم على ما يتولد عن فعله على سبيل التراخي (المسبب)، وذلك كمن رمى صيدا، فأصاب إنسانا، فإنه لا يستحق الذم على هذا الذي تولد عن رميه. وذلك من أربعة وجوه:

أحدهما: أنه يجهل هذا المسبب، ولم يخطر له على بال، ولم يكن متمكنا منه (فزال عنه الذم) لأنه ليس مبتدأ، وليس مقارنا للسبب. وهناك خلاف في تسميته قبيحا<sup>(١٥)</sup>.

الوجه الثاني: أن المسبب الذي يتراخى عن سببه، يصح أن يُكره حال وقوعه ويصح الندم عليه، ومن ثم (صحّت التوبة من الإصابة بعد وجود الرمي) وهذا لا يتحقق في المبتدأ، ولا في المتولد الذي يصاحب سببه<sup>(١٦)</sup>.

الوجه الثالث: أنه في حالة التراخي، بعد وقوع السبب، قد يحول عارض دون وقوع المسبب، وهذا لا يمكن حدوثه في

المبتدأ<sup>(١٧)</sup>.

والوجه الرابع: ما نقل عن أبي هاشم الجبائي (ت: ٣٢١هـ) في أحد مذهبيه، بأنه يصح أن يستحق المرء الذم على المسبب قبل وقوعه في حالة التراخي، حيث إن السبب قد وجد فعلا، وخرج عن مقدور فاعله. وأصبح المسبب في حكم الواقع، وليس الأمر كذلك في المبتدأ. وعلى مذهبه الثاني: أنهما يتساويان<sup>(١٨)</sup>.

ما ينتج عن الأسباب من المسببات لا يختلف باختلاف الفاعلين:

أ - اختلف شيوخ المعتزلة إزاء هذه القضية، وقد نقل القاضي عبد الجبار أن أبا علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ)، ينفي التوليد، عن الأسباب التي تحدث من قبل الله سبحانه وتعالى. ويقول في المسببات (المتولّدات) التي تحدث بتلك الأسباب: (أن الله تعالى، يبتدئ بإيجاده) أي: إنها - عنده - بمثابة أفعال مُبتدأة. أما لو حدثت تلك المسببات من قبل البشر، فهي أفعال مولدة.

ويدل الجبائي على ذلك، بأن الله تعالى (لو فعل بسبب لوجب حاجته إليه، كما وجبت حاجتنا إليه. ومعلوم امتناع الحاجة عليه) وكذلك فإن الحاجة إلى السبب (تابعة للحاجة إلى القدرة، والآلات، فإذا استغنى عنها، فكذلك عن السبب)<sup>(١٩)</sup>.

ب - ولكن القاضي وجمهور المعتزلة، يرون غير ذلك، ويقررون، أن إيجاب السبب لما يوجبه، لا يختلف باختلاف الفاعلين: أي سواء أكان الفاعل هو الله،

أم البشر. ويدللون على هذا، بأن التوليد الذي يحدث عن الأسباب، يرجع إلى الأسباب نفسها، دون الفاعلين: بدليل أن "الاعتماد"، يولد الحركات، وغيرها دون اعتبار للفعل، بأن كان مريداً، أو ساهياً، أو كارهها، أو عالماً.. إلخ، وكذلك فإن الحى يشعر بالآلام المتولدة عندما يلحق جسمه أذى، دون نظر إلى حال الفاعلين. والأمر كذلك فى سائر المتولدات، دون تفرقة بين أحوال الفاعلين القادرين. وإذا لم يكن الأمر كذلك لكان التولد الناتج عن فعل واحد، مختلفاً بسبب الفاعلين أو يمكن أن يحدث تولد من فعل بعينه لشخص بعينه، ولا يحدث التولد من الفعل نفسه لشخص آخر (أو يولد من جهة منْ بالمشرق، دون من بالمغرب)<sup>(٢٠)</sup>.

والفكرة التى يقررها المعتزلة إزاء هذه المسألة، ويدافعون عنها: أن الأفعال المتولدة بأسباب من قبلنا، إذا حدثت من قبل الله تعالى تكون بتلك الأسباب نفسها، دون تفرقة بين الفاعلين، خلافاً لأبى على الجبائى. على أن الاختلاف والتفاوت بين المتولدات، إنما يرجع إلى اختلاف وتفاوت القوى المؤثرة. كما إذا دارت الرحى بالماء، أو بالرياح، فإن حركتها تتأثر قوة وضعفاً بسبب (قوة جري الماء، وهبوب الرياح) وهذا التولد يرجع إلى فعله تعالى: (كما أن دورانها لما اختلف بقوة المدبر لها من بهيمة، أو غيرها) أو ضعفه (عرفنا أنه قد وقع متولداً. وهكذا الحال فى جرى السفينة

بالرياح، أو بجذب الملاح لها. وهذا باب يتسع)<sup>(٢١)</sup>.

الفرق بين الفعل الإلهى، والفعل الإنسانى فى مجال التوليد:

أشار المعتزلة إلى جملة من الفروق فى مجال التوليد بين فعل الله سبحانه، وفعل البشر، أبررها ما يلى:

أ - أن الله سبحانه، قادر على إيجاد الأسباب، ومسبباتها، ابتداءً، وبسبب دون حاجة منه إلى ذلك، والبشر ليسوا كذلك<sup>(٢٢)</sup>.

ب - أن الله سبحانه، قادر على أن يوجد الأسباب، دون مسبباتها (بأن يفعل ما يصير منعاً له عن التوليد) لا فرق فى ذلك بين ما يقارن فيه المسبب السبب، أو يتراخى عنه. والإنسان ليس كذلك<sup>(٢٣)</sup>.

ج - أن الله سبحانه، قادر على إيجاد الأشياء بعينها ابتداءً، وأن يوجدها بأسباب يوجدها: وهذا لا يتحقق لدى البشر<sup>(٢٤)</sup>.

د - أن الله سبحانه، له حكمة فى كل ما يفعل، بسبب، وبدون سبب يظهر لنا، سواء تعددت الأسباب أم لم تعدد، فهو له حكمة فى كل صغيرة، وكبيرة، ونحن لسنا كذلك: ذلك (أن أحداً قد يفعل السبب ويعلم وقوع المسبب عنه، وهو واحد، ووقوع مسببين عنه. وقد يجوز أن يكون الداعى له إلى أحد هذين الأمرين، لا يدعوه إلى الآخر، وذلك كمن يكون هدفه أو غرضه مجرد الرمى، دون أن يكون له غرض فى المسبب المتولد عنه. ومثل من يريد (أن

يفسد الجرح وخروج الدم من دون إيلام  
المفصود<sup>(٢٥)</sup>.

ويرى المعتزلة أن الفعل الإنساني سواء  
أكان بسبب، أم ابتداءً، له غرض ما،  
لكن ما يفعله الله (بسبب.. لا بد من تعلق  
ضرب من الصلاح، واللفظ بنفس  
السبب، فيما يتصل بالدين، أو يتصل  
بمنافع الدنيا. وعلى هذا: مَنْ الله تعالى  
فى غير آية من كتابه، بذكر البحار  
التي تجرى فيها السفن، وبذكر الرياح  
وما شاكلها) والأمر كذلك فيما يصح  
فعله تعالى له ابتداء بدون سبب. ونراهم  
هنا يؤكدون على الغائية فى الفعل  
الإلهي، فى مجال التوليد<sup>(٢٦)</sup>.

مسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة،  
والمتولدة:

تعددت آراء المعتزلة، وغيرهم حول  
مسؤولية الإنسان عن فعله المباشر،  
والمتولد: وقد نقل القاضى عبد الجبار،  
بعض تلك الآراء على النحو التالى:

١ - ذكر الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ /  
٨٦٩م)، وثمامة بن الأشرس (ت: ٢١٣هـ /  
٨٢٨م) أن مسؤولية الإنسان تنحصر فيما  
يحل قلبه من الإرادة، والفكر. وأما ما  
يصدر عن جوارحه، وأطرافه، وأبعاضه  
من حركات، فليس من فعله. ثم جعل  
ثمامة أن ماعدا الإرادة، إنما هى أحداث  
لا محدث لها. بينما جعلها الجاحظ، مما  
يقع على سبيل الطبع، وأن الإنسان لا  
اختيار له إلا الإرادة.

٢ - ذهب النظام (ت: ٢٢١هـ / ٨٤٥م)  
إلى أن الفعل الذى يتجاوز حيز الإنسان،

إنما هو من خلق الله تعالى، جبل الأجسام  
عليه، (بمعنى: أنه طبع الأجسام على حد  
تدفع، أو تذهب) وليس من فعل  
الإنسان<sup>(٢٧)</sup>.

٣ - ويرى معمر بن عباد السلمي (ت:  
٢١٥هـ / ٨٢٠م) أن جميع الأعراض،  
والمتولدات، من فعل الأجسام بطباعها،  
ولا فعل لله إلا نفس المحل، وأن العبد  
ليس له فعل سوى الإرادة.

٤ - وذهب الأشعرية، إلى أن فعل  
الإنسان مقتصر على ما يدور فى حيزه  
فقط، وأن ما يخرج عنه، هو فعل الله عز  
وجل وحده، والمتفرد به. وهو مذهب  
المجبرة القائلين بالكسب، ويحكى  
أيضا عن صالح قبة (أبو جعفر بن محمد  
ابن قبة، من متكلمي الشيعة)<sup>(٢٨)</sup>.

- ويوضح القاضى عبد الجبار، ومعه  
جمهور المعتزلة فى تعقيبهم، ومناقشاته  
لتلك الآراء، والمذاهب ما يلى:

أولاً: (أن كل ما كان سببه من جهة  
العبد، حتى يحصل فعل آخر عنده،  
وبحسبه، واستمرت الحال فيه على  
طريقة واحدة، فهو فعل العبد. وما ليس  
هذا حاله، فليس بمتولد عنه، ولا يضاف  
إليه على طريق الفعلية)<sup>(٢٩)</sup>.

ثانياً: ينقص الأساس الذى قامت عليه  
هذه المذاهب، ويذكر أنه (لعل الذى أدّى  
الكل إلى ما قالوه، هو أنهم زعموا أنه  
إنما يصلح أن يجعل الفعل فعلاً للعبد، أو  
لغيره، على وجه يصح أن يفعله، ويصح  
ألا يفعله، من دون واسطة) وما ليس  
كذلك، فليس بفعله ومن ثم، فإنه -

عندهم - عندما تتوفر الإرادة، وتنزول الموانع، والعوارض فلا بد من وجود المراد، وهو المسبب. وقالوا: (فالذى يصلح أن يجعل فعلاً له (للعبد) هو نفس الإرادة، أو نفس الأسباب التي يفعلها في نفسه، دون غيره من الأفعال) ولكن القاضى ينقض هذا الأساس، ويذكر أنه إذا قلنا إن السبب من فعله، فكذلك المسبب يكون من فعله<sup>(٣٠)</sup>.

ثالثاً: إن ما يثبت للفعل المبتدأ من أفعالنا، بحسب أحوالنا، ودواعينا، يثبت أيضاً للمتولد: كالكلام، والكتابة، والآلام وغيرها، فإذا جوزنا ألا تكون هذه من أفعالنا، (لجوزنا مثله في نفس الإرادة، أو في نفس الأسباب) ومن ثم فإنه لا يجوز الفصل بين الإرادة، والمراد من أفعالنا<sup>(٣١)</sup>.

رابعاً: إن القول بنفى المتولدات إنما يقضى بنفى الذم على الأفعال القبيحة، وكذلك انتفاء مسؤولية الإنسان عنها، مثل: الكذب، والظلم، والقتل، وغيرها (وكل هذه الأفعال تقع متولدة، فلو لم تكن حادثة من جهتها لقبح ذمها عليها)<sup>(٣٢)</sup> وبهذا يتوجه الذم إلى المباشر، والمتولد من فعلنا.

خامساً: يرفض قول من ذهب إلى أنها أحداث لا مُحَرَّتْ لها، وذلك (لأنه لو جاز ذلك في بعض الحوادث، لجاز في الكل، وإذا كان المبتدأ احتاج إلى فاعل لحدوثه، فالمتولد إذا كان حادثاً، يجب أن يجري مجراه في الحاجة إلى المحدث)<sup>(٣٣)</sup>.

سادساً: ويرد قول القائلين بالطباع، ويذكر أنه لا فرق بين أن تجعل الإرادة، واقعة من العبد بالطباع، وبين أن تجعل المراد كذلك، لأن حال أحدهما هو حال الآخر<sup>(٣٤)</sup>، ويرد كذلك، رأى القائلين بأن الأعراض التي تقع في الجمادات، وغيرها، إنما توجد بطبع فيها، وأن الله قد خلقها على ما هي عليه بطباعها، ومن ثم فإن ما يصدر عنها من متولدات، ليست من فعل العبد، وإنما هي (من فعل تعالى بإيجاب الخلقة) أو هي (من فعل نفس المحل بالطبع) يرد هذا التصور ويقول: (إنه يلزم على هذه القاعدة ألا يكون الله تعالى فاعلاً لشيء من الأعراض أصلاً، أو على وجه يتعلق به الاختيار، ويستحق المدح عليه. وهذا يخرجها عن أن يكون مُنْعِماً بالحياة، والشهوة، وغيرها من أصول النعم، ويؤدي إلى تعذر التعلق بالمعجزات من القرآن وغيره) وكل ذلك يترتب على القول بأن هذه الأغراض وغيرها، ليست متولدات، وأنها من فعل الطبيعة<sup>(٣٥)</sup>.

ويرى القاضى، أن النظام يلزمه من رأيه هذا أن يكون الله فاعلاً للظلم، كما يقول أهل الجبر، وأن تنفى مسؤوليتنا عن مثل هذه الأفعال، التي نراها متعلقة بأحوالنا، وقدرنا (وعلومنا، وآلاتنا، لأنه تعالى غير مفتقر فيما يفعله إلى ذلك، وهذا ظاهر)<sup>(٣٦)</sup> وهناك إزامات أخرى أشار إليها القاضى عبد الجبار<sup>(٣٧)</sup>.

وهكذا رأينا أن التوليد، حسبما عرضه المعتزلة، ودافعوا عنه، يثير عديداً

من القضايا، والمسائل العقيدية الهامة،  
منها:

- إنكار الصدفة، ووجود حوادث لا  
محدث لها.

- العلاقة بين قدرة الخالق، وقدرة  
المخلوق.

- المعجزات ودلالاتها، وإنكار  
القول بالطبع، بالنسبة للإنسان، وغيره  
من الجمادات.

- القضايا الخلقية المتعلقة  
بالمسؤولية، وهى عديدة منها: محركات  
الفتن. مثيرات الانفعال والغضب،  
والاكتئاب، والشبهات، والصراع،  
والتمرد والعصيان، والزندقة والإلحاد..  
إلخ فهل الأفعال الصادرة منها مبتدأة، أو  
متولدة؟

- الغائية فى الفعل الإلهي.

- السببية، والعلية. وغير ذلك من  
القضايا.

ثانياً: بعض المدارس الكلامية الأخرى:

ومن أبرز الذين تحدثوا فى هذا  
الموضوع:

ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ): يذكر أن  
المتكلمين اختلفوا فى التولد، هل الأفعال  
المتولدة من الإنسان، والحي، أو  
الجمادات، هى من فعل الإنسان، والحي،  
أو هى من فعل الله، أو من فعل الطبيعة.  
ويذكر رأيه حيال هذه القضية. ونوجزه  
فى النقاط التالية:

١ - إن كل ما فى العالم، من  
أجسام، أو أعراض فى أجسام، أو آثار

منها، هو من خلق الله (بمعنى: أنه  
خلقه) (٣٨).

٢ - أن كل تلك الآثار، والأعراض،  
والظواهر، مضافة (بنص القرآن،  
وبحكم اللغة إلى ما ظهرت منه، من  
حي، أو جماد) قال تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا  
عَلَيْهَا الْمَاءَ أَهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ وَأُنْبَتَتْ مِنْ

كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (الحج: ٥) فالله سبحانه  
نسب الاهتزاز، والإنبات، والريو إلى  
الأرض. كما أخبر سبحانه أن الماء يشوى  
الوجوه (الكهف: ٢٩). ونسب القتل إلى  
المخطئ (النساء: ٩٢) مع أنه لم يقصد  
قتله، لكنه تولد عن فعله. وغير ذلك من  
الآيات (٣٩).

٣ - لا اختلاف بين الأمم واللغات  
(فى صحة قول القائل: مات فلان، وسقط  
الحائط: فنسب الله تعالى، وجميع خلقه،  
الموت إلى الميت، والسقوط إلى الحائط،  
والانهيار إلى الجرف، لظهور كل ذلك  
منها. ولا يوجد غير هذا فى القرآن،  
والسنة، وفى أحكام العقول (٤٠). دون فرق  
بين ما كان من حي مختار، أو من غير  
حي، لأنه ظهر منه.

٤ - أن من خالف هذا، فقد  
اعترض، أو خالف، ما جاء فى كتاب  
الله، وسنة رسوله - صلى الله عليه  
وسلم - وخالف كل ما أجمعت الأمم  
عليه، وارتناء العقلاء (٤١).

٥ - ويترتب على هذا: أن ما تولد عن  
فعل فاعل، فهو فعل الله لأنه خلقه، وهو

فعل ما ظهر منه، بمعنى أنه قام به،  
وظهر منه، وهناك اختلاف فى كلتا  
الإضافتين: بهذا الاعتبار. وكلتا  
الإضافتين حقيقة لا مجاز فيها<sup>(٤٢)</sup>. ومن  
ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ  
اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ  
اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧)

#### • المدرسة الأشعرية:

رفض الأشعرية فكرة التولد كما  
عرضها المعتزلة، وناقشوه فيما ذكروه  
من أدلة، ورد عليهم المعتزلة ما ساقه  
الأشعرية من اعتراضات وحجج.

ونختار من بين الأشعرية، ما عرضه  
الجوينى إمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ) الذى  
لم ترق له فكرة التولد من أساسها. ومن  
الاعتراضات، أو الأدلة التى ساقها لإبطال  
تلك الفكرة، نختار ما يلى:

١ - إن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا  
بقائم بمحلها، وأما ما يقع مباينا لمحل  
قدرة العبد، فلا يكون مقدوراً بها،  
وإنما هو فعل البارى سبحانه، ومن ثم  
(إذا اندفع حجر عند اعتماد العبد عليه،  
فاندفاعه غير مقدور للعبد عند أهل  
الحق)<sup>(٤٣)</sup>.

٢ - إن المتولد لا يكون مقدوراً  
للعبد، لما فيه من تناقض؛ لأنه إذا كان  
المسبب واجباً عند وجود السبب، أو  
بعده، فينبغى أن يستقل بوجوبه،  
ويستغنى عن تأثير قدرة العبد فيه، وهم

يقولون: بتأثير تلك القدرة فى الفعل  
المتولد<sup>(٤٤)</sup>.

٣ - يؤدى القول بالتولد، إلى أمور  
تأباهها العقول، ويُدرَك فسادُها بداهةً  
(وذلك أن من رمى سهماً، ثم اخترمته  
المنية، قبل اتصال السهم بالرمية، ثم  
اتصل بها، وصادف حياً، ولم يزل الجرح  
سارياً، إلى الإفضاء إلى زهوق الروح، فى  
سنين وأعوام، وكل ذلك بعد موت  
الرامى، فهذه السرايات والآلام، أفعال  
للرامى) بعد موته، وهذا يعنى: أننا ننسب  
القتل إلى الميت، ولا فساد أكبر من  
هذا<sup>(٤٥)</sup>.

وقد رد المعتزلة كل تلك الاعتراضات،  
التى سموها شبهها لدى القائلين  
بالكسب، ونسبوهم إلى الجبر<sup>(٤٦)</sup>.

ويعرض ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) قضية  
التولد بإيجاز، ويوضح حقيقة رأيه فيها  
بإيجاز نشير إليه فيما يلى:

١ - أن الأمور المتولدة، قد اشترك  
فيها الإنسان، والسبب المنفصل عنه؛  
فالذى يضرب بحجر - مثلاً - قد فعل  
القذف، ووصول الحجر إلى النهاية التى  
يريد الضارب حصل بهذا السبب،  
وبسبب آخر من الحجر، والهواء: أى إن  
القاذف أو الضارب بالإضافة إلى الحجر،  
والهواء وهو مجال الرمى، كلها عوامل  
مشاركة فى إحداث هذا الفعل المتولد<sup>(٤٧)</sup>.  
ويقاس على هذا الشبع، والرّى، فقد  
حصل بالأكل والشرب، الذى هو فعله،  
وحصل أيضاً: بسبب فى الطعام من قوة



التغذية، وما فى بدنه من قوة القبول لذلك، والله خالق كل هذا<sup>(٤٨)</sup>.

٢ - ويترتب على هذا، أنه لا يوجد فى المخلوقات ما يستقل وحده بمفعول أصلاً؛ فالقلب (الذى هو ملك البدن، وإن كان منه تصدر الإرادات المحركة للأعضاء، فلا يستقل بتحريك إلا بمشراكة الأعضاء، وقواها)<sup>(٤٩)</sup> وقل مثل ذلك فى ولاة الأمور الذين يدبرون أمور الأمم، والمدائن، والجيوش، وغيرها، فلا بد لكل منهم من يعينه على تدبيره، وإلا فقول كل واحد منهم، وعمله (أعراض قائمة به، لا تجاوزه، وكل ما يصدر خارجاً، فمتوقف على أسباب أخرى خارجة عن محل قدرته، وفعله)<sup>(٥٠)</sup>.

ولعل المتدبر لما فى القرآن، من مواقف كثيرة، ومتنوعة تدل على مسؤولية الفاعلين فيما يصدر عنهم من أفعال، تقود غيرهم إلى التأسى بهم، ومتابعتهم، ما يحمل على الاعتقاد بأن فكرة التولد كما شرح المعتزلة بعض أبعادها لا تتناقض مع ما جاء فى القرآن الكريم، ولا فى السنة الصحيحة.

ففى القرآن الكريم على سبيل المثال نذكر بعض الآيات الدالة على التوليد، وما يتضمنه من مسؤولية دينية، وأخلاقية:

قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (البقرة: ١٦٦).

وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ

اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (إبراهيم: ٢١) وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ فَيَقُولُ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا نَصِيبًا مِنَ النَّارِ﴾ (غافر: ٤٧) وقوله تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَمِنْ أَوَارِ الْأُولَى يَضْلُونَهُمْ يَغْيِرُ عِلْمٌ إِلَّا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ (النحل: ٢٥) وفى غيرها من الآيات: (النساء: ٢٧) و(هود: ٩٨).

ومن الأحاديث الصحيحة فى هذا المقام، ما يدل على مسؤولية المحرضين، والداعين إلى الخير، أو الشر عما يصدر عنهم، وعمن يتبعهم دون انقطاع. ومن ذلك: أخرج الإمام البخارى بسنده، عن ابن مسعود رضى الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ ( لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه أول من سنّ القتل) وفى رواية (لأنه كان أول من سنّ القتل أولاً)<sup>(٥١)</sup>.

ومن تلك الأحاديث. ما أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه، عن أبى مسعود الأنصارى رضى الله عنه أن النبى ﷺ قال: (من دُلَّ على خير فله مثل أجر فاعله)<sup>(٥٢)</sup>.

ومنها ما أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (من دعا إلى هدى، كان له من

الأجر مثل أجور من تبعه، لا ينقص ذلك من أجورهم شيئاً. ومن دعا إلى ضلالة، كان عليه من الإثم، مثل آثام من تبعه، لا ينقص ذلك من آثامهم شيئاً)<sup>(٥٢)</sup>.

وأخرج الإمام مسلم في صحيحه، عن جرير بن عبد الله، أن النبي ﷺ قال: (من سنَّ في الإسلام سنة حسنة، فعمل بها بعده، كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا

ينقص من أجورهم شيء. ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده، كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينقص من أوزارهم شيء) وفي رواية النسائي: فله أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً... فعليه وزرها، ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً)<sup>(٥٣)</sup>.

ا.د. محمد عبد الله عفيفي

## الهوامش:

- ( ١ ) لسان العرب، ط. دار المعارف مادة (وَلَدَ) والقاموس المحيط: باب الدال فصل الواو والهاء.
- ( ٢ ) الملل والحل: بيروت، دار المعرفة. تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط. ثانية ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م ج ١/ ص ٦٤.
- ( ٣ ) القاضي عبد الجبار. المحيط بالتكليف مج ١/ تحقيق: عمر السيد عزمي. مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني. الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ ص ٣٩٢، وسوف نعلم في عرض ما ورد في هذا الموضوع لدى المعتزلة على ما جاء في هذا السفر للقاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ).
- ( ٤ ) المصدر السابق ص ٣٩٢.
- ( ٥ ) السابق ص ٣٩٢.
- ( ٦ ) المحيط بالتكليف مج ١/ ص ٣٩١.
- ( ٧ ) السابق ص ٣٩١.
- ( ٨ ) السابق ص ٣٨٩.
- ( ٩ ) السابق ص ٣٨٩.
- ( ١٠ ) السابق ص ٣٨٩.
- ( ١١ ) السابق ص ٣٨٩.
- ( ١٢ ) السابق ص ٣٨٩ - ٣٩٠.
- ( ١٣ ) السابق ص ٣٩٠ - ٣٩١.
- ( ١٤ ) السابق ص ٣٩٢ - ٣٩٣.
- ( ١٥ ) السابق ص ٣٩٣.
- ( ١٦ ) السابق ص ٣٩٣.
- ( ١٧ ) السابق ص ٣٩٣.
- ( ١٨ ) السابق ص ٣٩٣.
- ( ١٩ ) السابق ص ٣٩٥، ٣٩٧.
- ( ٢٠ ) السابق ص ٣٩٥.
- ( ٢١ ) السابق ص ٣٩٦.
- ( ٢٢ ) السابق ص ٣٩٨.
- ( ٢٣ ) السابق ص ٣٩٩.
- ( ٢٤ ) السابق ص ٤٠٠.
- ( ٢٥ ) السابق ص ٤٠٠.
- ( ٢٦ ) السابق ص ٣٩٩.
- ( ٢٧ ) السابق ص ٣٨٠، ٣٨٦.
- ( ٢٨ ) السابق ص ٣٨٠.
- ( ٢٩ ) السابق ص ٣٨٠، ٣٨١.
- ( ٣٠ ) السابق ص ٣٨١.
- ( ٣١ ) السابق ص ٣٨١، ٣٨٢.
- ( ٣٢ ) السابق ص ٣٨٣.
- ( ٣٣ ) السابق ص ٣٨٤.
- ( ٣٤ ) السابق ص ٣٨٥.
- ( ٣٥ ) السابق ص ٣٨٦.
- ( ٣٦ ) السابق ص ٣٨٦.
- ( ٣٧ ) السابق ص ٣٨٧، ٣٨٨.

- ( ٣٨ ) الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت. دار المعرفة. ط. ثانية ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م ج ٥/ ص ٥٩ - ٦٠.
- ( ٣٩ ) السابق ص ٦٠.
- ( ٤٠ ) السابق ص ٦٠.
- ( ٤١ ) السابق ص ٦٠.
- ( ٤٢ ) السابق ص ٤٢.
- ( ٤٣ ) الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط. أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ص ٢٠٦.
- ( ٤٤ ) السابق ص ٢٠٦ ، ٢٠٧.
- ( ٤٥ ) السابق ص ٢٠٨.
- ( ٤٦ ) القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف مج ١/ ص ٤٠٢ - ٤٠٧.
- ( ٤٧ ) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود. ط. أولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م ج ٩/ ص ٣٤٠ - ٣٤١.
- ( ٤٨ ) السابق ص ٣٤١.
- ( ٤٩ ) السابق ص ٣٤١.
- ( ٥٠ ) السابق ص ٣٤١، وانظر ص ٣٤٢.
- ( ٥١ ) أخرجه البخاري في: كتاب الأنبياء. باب قول الله تعالى: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) وفي كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب إثم من دعا إلى ضلالة أو سن سنة سيئة. وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه. كتاب القسامة. باب إثم من سن القتل. وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ١: ٢٨٢، والنسائي في سنته: كتاب تحريم الدم. وابن ماجه في كتاب: الديات.
- ( ٥٢ ) أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإمارة. باب فضل إعانة الغازي في سبيل الله. وفي مسند الإمام أحمد: ٥: ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٣٥٧.
- ( ٥٣ ) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة. باب من دعا إلى ضلالة. ومسلم في صحيحه. كتاب العلم. باب من سن سنة حسنة أو سيئة، ومن دعا إلى هدى أو ضلالة. وأخرجه في كتاب الذكر.
- ( ٥٤ ) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب العلم. باب من سن سنة حسنة أو سيئة. والنسائي: كتاب الزكاة. باب التحريض على الصدقة.

## مراجع للاستزادة:

- ١ - ابن منظور: لسان العرب.
- ٢ - الفيروز آبادي: القاموس المحيط.
- ٣ - صحيح الإمام البخاري.
- ٤ - صحيح الإمام مسلم.
- ٥ - الشهرستاني: الملل والنحل. بيروت. دار المعرفة. تحقيق: محمد سيد كيلاني. ط. ثانية ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.
- ٦ - عبد الجبار (القاضي): المحيط بالتكليف مج ١/ تحقيق: عمر السيد عزمي. مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني. الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ.
- ٧ - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. بيروت. دار المعرفة. ط. ثانية ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م ج ٥/.
- ٨ - الجويني (إمام الحرمين): الإرشاد إلى قواطع الأدلة. تحقيق: أسعد تميم. بيروت. مؤسسة الكتب الثقافية. ط. أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٩ - ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ط. أولى ١٤٠٥هـ / ١٩٨١م ج ٩/.
- ١٠ - عبد الجبار (القاضي): المغني في أبواب التوحيد والعدل. الجزء التاسع. التوليد. تحقيق: د. توفيق الطويل وسعيد زايد مراجعة د. إبراهيم مدكور إشراف د. طه حسين الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ).
- ١١ - الباقلاني: التمهيد.

- ١٢ - ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: د. محمد رشاد سالم. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ط. أولى. ١٤٠٢هـ / ١٩٨١م ج/٨.
- ١٣ - الإيجي (عبد الدين): المواقف في علم الكلام. بيروت. عالم الكتب.
- ١٤ - الأشعري (أبو الحسن): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ج/١، ٢ بيروت المطبعة العصرية ١٤١١هـ / ١٩٩٠م.
- ١٥ - عصام الدين محمد علي: المعتزلة فرسان علم الكلام. الإسكندرية . منشأة المعارف. بدون تاريخ.

# الجبر

وهى التى تنفى عن العبد كل فعل كما تنفى عنه القدرة والإرادة والاختيار، ومنهم الجبرية المتوسطة: وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة فى الفعل.

ومنهم: من تثبت للعبد قدرة مؤثرة بالكسب دون الخلق والإبداع، وهى قدرة لا تتقدم الفعل وإنما تصاحبه كما هو مذهب الأشاعرة، وقد جرى الشهرستاني على هذا التقسيم<sup>(١)</sup>. ولم يسم القسم الثالث جبرياً، وذلك لأنه أشعري يعزى عليه أن يجعل طائفته من أصناف الجبرية، حيث رأى الكسب مخرجاً لها من طائفة هذا المذهب.

وغير الشهر ستنانى يقسمون الجبرية إلى قسمين:

جبرية خالصة: وهى التى تنفى عن العبد القدرة المؤثرة أصلاً سواء الفاعلة منها أو الكاسبة.

وجبرية غير خالصة: وهى التى تثبت للعبد قدرة كاسبة للفعل، وهؤلاء يعنون بالكسب مقارنة قدرة العبد للفعل من غير تأثير لها فيه<sup>(٢)</sup> ويدرج تحت هذا القسم كل من:

الأشاعرة، والنجارية، والضرارية. طوائف الجبرية:

إن من أبرز هذه الطوائف طائفة

الجبر فى اصطلاح المتكلمين: هو المذهب الذى يقوم على نفى الفعل عن العبد حقيقة، وكذلك نفى إرادته والقدرة عليه، وحينئذ تكون نسبة الفعل إلى العبد على سبيل المجاز، كما ينسب إلى سائر الأشياء الجامدة بمنزلة قولنا مثلاً: طلعت الشمس، وأثمرت الشجرة، وتحركت الكواكب... إلخ

أما إسناد الفعل حقيقة فهو إلى الله الخالق لكل الأفعال والأحداث، ما يصدر منها فى الظاهر عن الإنسان وما ينسب منها إلى الجمادات على اختلافها.

وقد يكون ظهور مثل هذا المذهب فى العالم الإسلامى - على يد من عرفوا بطوائف الجبرية - نتيجة لظاهرة التواكل التى تمثلت من قبل فى عصر الخلفاء الراشدين عند بعض المسلمين الذين كانوا يتعللون بالقدر فى صدور المعاصى عنهم، وقد يكون غير ذلك مما سنفصله من أسباب وعوامل ظهور هذا المذهب فيما بعد.

أنواع الجبرية:

والجبرية عنوان على كل من اعتنق هذا المذهب من الطوائف على تفاوت بينهم، فمن هؤلاء: الجبرية الخالصة:

الجهمية ، وتتحصر في أتباع جهنم بن صفوان<sup>(٣)</sup>. وهو رأس الجبرية الخالصة، وتتلخص مقالاته في الجبر: ( أن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيّمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض، وأنبتت إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً<sup>(٤)</sup>.

ويحاول البعض -محاولة جادة - أن يعلل قول جهنم بمذهب الجبر على نحو ما رأيت بأنه كان ينزع إلى التنزيه المطلق لله عز وجل فمنع أن يوصف الله بشيء مما يمكن أن يوصف به شيء من مخلوقاته وإلا وقعنا في تشبيه الله تعالى بمخلوقاته، وهو أمر محال، ولهذا امتنع عنه وصفه تعالى بصفتي العلم والحياة؛ لاتصاف مخلوقاته بهاتين الصفتين.

وأفرد جهنم الباري بأوصاف القدرة والفعل والخلق والإحياء والإماتة... إلخ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بهذه

الصفات، وإذا انتفت هذه الصفات عن خلق الله فإنهم لا يكونون مختارين بل مجبورين في أفعالهم، وهذا أساس قوله بالجبر<sup>(٥)</sup>.

وعلى هذا فإذا كان منطق جهنم التنزيهي، قد اقتضى قوله بالجبر على نحو ما رأينا فإن قوله بنفى صفات الله لأمر يتسق مع هذا المنطق في التنزيه ولنقل مثل هذا بالقطع في إثباته لله علوماً حادثه لا في محل. وفي قوله بفناء الجنة والنار ونعيمهما وأهلها؛ لأنه يمنع أن يشارك الله شيء من خلقه في وصفي القدم والبقاء الواجبين له تعالى، ومثل ذلك يقال في نفى رؤية المؤمنين لله يوم القيامة، وفي نفى كلام الله صفة حقيقية له، وقوله إن القرآن مخلوق.

ويقول بعض العلماء: إن جهنماً بنى مذهبه على ثلاث آيات في القرآن من المتشابهة، وهي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وقوله:

﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾

(الأنعام: ٣)، وقوله ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾

(الأنعام: ١٠٣). وأنه تأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث الرسول ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان من المشبهة<sup>(٦)</sup>، والمدحش حقاً ولو من حيث الظاهر أن الإمام

الأشعري في كتابه الشهير: (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) بعد أن يعرض مذهب جهم في الجبر، وقوله إنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا لله، موافقاً سائر مؤرخي الفرق عن جهم في هذا الصدد " فاجأنا بقوله: إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوئاً كان به متلوئاً <sup>(٧)</sup> .

وكان الجهم فيما يرى الأشعري يجعل للإنسان خصوصية يفارق بها سائر الجمادات ، فأثبت له قدرة ما على الفعل وإرادة واختياراً ليس لغيره من أنواع الكائنات الأخرى . والواقع أن ظاهر هذا النص المنسوب إلى الأشعري يبتعد بجهم كثيراً عن مذهب الجبر، ويقترب به من مذهب الاختيار الذي يقرر أن الإنسان خالق لأفعاله بإرادته واختياره وبقوة أودعها الله فيه.

وعلى كل فإن مذهب جهم بن صفوان يعد أصلاً لمذهب المعتزلة، فيما عدا القول بالجبر، بل يمكن القول إن جهماً كان أكثر من المعتزلة إفراطاً في التنزيه، وهذا هو الذي دفعه إلى القول بالجبر، اعتقاداً منه أنه يحقق لله بذلك مطلق التوحيد، حيث لا يشاركه أحد من خلقه في فعل من أفعاله التي تختص به سبحانه، فلزمه أن يجعل الإنسان كالريشة المعلقة في

الهواء، وأن يجعله من زمرة الجمادات أو يكاد على نحو ما تبين.

وهذا بعينه هو الذي دفع الإمام أبانحيفة - حين رأى مجادلة جهم لمقاتل ابن سليمان في مسألة الصفات - أن يقول: أفرط جهم في نفى التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه.

ومذهب الجبر على الجملة يتصادم مع ما يشعر به كل عاقل من الفرق بين ما يضطر إليه من الأفعال والحركات وبين ما يحس أن له اختياراً فيه من الأفعال والحركات <sup>(٨)</sup> ، كحركة المرتعش وحركة المختار.

ويقول الإسفرائيني: إن أكثر أتباع جهم اليوم بنواحي ترمذ <sup>(٩)</sup> .  
مصدر قول جهم بالجبر:

يقول مؤرخو الفرق: إن جهماً أخذ قوله بالجبر وغيره من نفى الصفات أو التعطيل وخلق القرآن عن الجعد بن درهم حيث التقيا بالكوفة بعد هروب الجعد من دمشق التي كان يقيم بها، وبعد طلب بنى أمية له لقوله بخلق القرآن ، وقوله بالقدر أو الجبر، ونفى الصفات، وقد أخذ جهم عنه هذه المقالات إبان هذا اللقاء بينه وبين الجعد بالكوفة.

والجعد بن درهم لم ينشأ في أرض الرسالة المحمدية، وإنما نشأ في الشام



حيث البيئة الخصبة لظهور ونمو الجدل الكلامي، وظهور ونمو العناصر الوافدة والغريبة حول العقائد الإسلامية على يد الموالى وغيرهم من مفكرى الأمم التى التحمت حديثاً بالأمّة الإسلامية، والجعد نفسه كان مولى لبنى الحكم، وجهم الذى تأثر بآرائه بعد لقاء الكوفة كان أيضاً مولى لبنى راسب من الأزد.

ويذكر بعض المؤرخين أن مصدر آراء الجعد هذه هو أبان بن سميعان، وأن أبان أخذ هذه الآراء عن طالوت بن أعصم اليهودي السدي سحر النبی، وكان رجلاً زنديقاً، وبذلك تكون هذه المقالات نتاجاً لاختلاف الثقافات واختلاف الديانات معاً، ويستبعد بعض المفكرين أن تكون هذه المقالات صادرة عن المنبع الإسلامى الأصيل متمثلاً فى القرآن والسنة وما أفرزه عهد النبوة ومن بعده عهد الخلفاء الراشدين؛ لأن مثل هذه المقالات لم تتردد ولم تشع فى هذين العهدين، على نحو يفرد له مكاناً ومكانة بين الأصول وثوابت العقيدة.

وهذا ما قاله ابن نباتة المصرى فى كتابه سرح العيون: ( أن جعداً أخذ القول بخلق القرآن من أبان بن سميعان، وأخذه أبان من طالوت بن أعصم اليهودي الذى سحر النبی؛ وكان يقول بخلق القرآن وكان طالوت زنديقاً،

وهو أول من صنف لهم فى ذلك، ثم أظهره جعد بن درهم، إن صحت هذه الرواية فيكون مصدر هذا السراى أصحاب الديانات الأخرى من الأمم الدخيلة على الإسلام، وليس أصلها من العقيدة الإسلامية ذاتها).

#### طائفة الضرارية:

وهم أتباع ضرار بن عمرو<sup>(١٠)</sup>، وبعض المراجع تضم إليها طائفة الحفصية أتباع حفص الفرد<sup>(١١)</sup> وذلك لاتفاقهما فى كثير من المقالات التى نسبت إليهما.

ففيما يتعلق بمسألة أفعال العباد، فقد وافق كلاهما أهل السنة فيما ذهبوا إليه من أن الله هو الخالق لأفعال العباد على الحقيقة، وأن العباد كاسبون لها على الحقيقة أيضاً، فجوزا بذلك وقوع الفعل بين فاعلين ولا محذور فى ذلك لانفكاك الجهة إذ إن جهة الخلق غير جهة الكسب.

وضرار وحفص وإن كانا قد انحازا إلى المعتزلة فى القول بوجود الاستطاعة قبل الفعل إلا أنهما زادا عليهم بأنها تكون مع الفعل وبعده، مقترين بذلك من أهل السنة.

ولهذا الذى قاله كل من ضرار وحفص فى خلق الأفعال وإبطال التولد وكون الاستطاعة مع الفعل على نحو ما مر عداً من كبار الجبرية، ولموافقتهم الأشاعرة فى القول

بالكسب عدًا من الجبرية المتوسطة.  
طائفة النجارية:

أصحاب الحسين بن محمد  
النجار<sup>(١٢)</sup>، اتفقوا مع أهل السنة في  
مسألة خلق الأفعال، فقالوا: إن الله هو  
الخالق لأفعال العباد خيرها وشرها،  
حسنها وقبيحها، والعباد مكتسبون  
لها أى أنهم أثبتوا تأثيراً للقدرة الحادثة  
وسموه كسباً على نحو ما ذهب  
الأشاعرة.

ومن هنا اعتبروا جبرية  
متوسطة، كما وافق النجار وأتباعه  
الأشاعرة في أن الاستطاعة تكون مع  
الفعل<sup>(١٣)</sup> ووضح ذلك الأشعري بقوله: إن  
الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل،  
وإن العون من الله سبحانه يحدث في  
حال الفعل مع الفعل، وهو الاستطاعة،

وإن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها  
فعلان، وإن لكل فعل استطاعة تحدث  
معه إذا حدث، وإن الاستطاعة لا  
تبقى، وإن في وجودها وجود الفعل،  
وفي عدمها عدم الفعل، وإن استطاعة  
الإيمان توفيق وتسديد وفضل ونعمة  
واحسان وهدي، وإن استطاعة الكفر  
ضلال وخذلان وبلاء وشر<sup>(١٤)</sup>.

وأكثر معتزلة يرى وما  
حواليها على مذهب الحسين النجار،  
وهم وإن تفرعوا إلى طوائف إلا أنهم لم  
يختلفوا في المسائل التي هي من قبيل  
الأصول.

أ.د. حسن محرم الخويني

## الهوامش

- (١) الملل والنحل، ج ١ ص ٨٥، تحقيق عبد العزيز الوكيل.
- (٢) انظر في هذا التقسيم التعريفات للجرجاني ص ١٠١.
- (٣) اسمه جهم بن صفوان، وكنيته أبو محرز، وكان مولى لبنى راسب من الأزد، وينسبه المؤرخون تارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ، ويقول المؤرخون: إنه أخذ كلامه عن الجهم بن درهم، وكان فصيحاً اتخذ الحارث بن سريخ التميمي أيام قيامه بخراسان كاتباً له وداعياً، ولما اشتد الخلاف بين الحارث ونصر بن سيار أرسل سلم بن أحوز لقتاله فانهزم الحارث، ووقع الجهم أسيراً في يد سلم بن الأحوز فقتله، وكان قتله له سياسياً لا دينياً؛ لأنه حين أراد قتله طلب منه الجهم العفو عنه فقال له سلم: والله لو كنت في يطني شققتيها حتى أقتلك، والله لا يقوم علينا من اليمامة أكثر مما قمت، ثم قتله، وكان ذلك سنة ١٢٨هـ يراجع في هذا الطبري في تاريخه في سنة ١٢٨هـ وهي سنة وفاته، والإمام أحمد بن حنبل في كتابه الرد على الجهمية والمعتزلة، وكتاب خلق الأفعال للبخاري، وكتاب الفصل لابن حرم، وكتاب التاريخ لابن عساکر، وابن الأثير وابن حجر في كتابه الفتح وتاريخ الجهمية والمعتزلة للشيخ جمال الدين القاسمي ص ٧.
- (٤) الملل والنحل ج ١ ص ٨٧ للشهرستاني.
- (٥) أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية د. البير نصري نادر ص ٤٢.
- (٦) يراجع في هذا: تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين - على مصطفى الغرابي ص ١٨.
- (٧) المقالات ج ١ ص ٣٣٨.
- (٨) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإسفرائيني ص ١٠٧.
- (٩) المرجع السابق ص ١٠٨.
- (١٠) ظهر ضرار بن عمرو في أيام واصل بن عطاء، وقد وضع بشر بن المعتمر كتاباً في الرد على ضرار سماه (كتاب الرد على ضرار)، وذكر صاحب الانتصار نقلاً عن الراوندي أن له كتاباً سماه (التحريش) ذكر فيه مستند كل فرقة فيما هي عليه من كلام الرسول ﷺ، ولابد أنه قد اختلق فيه ووضع، وخب في الباطل ووضع (الانتصار ص ١٣٦) وانظر أيضاً ميزان الاعتدال (٢ / ٣٢٨ الترجمة رقم ٣٩٥٣) انظر الفرق بين الفرق للإسفرائيني ص ٢١٣.
- (١١) حفص الفرد: قال عنه ابن النديم: (من المجبرة ومن أكابره، نخلير النجار، ويكنى أبا عمرو، وكان من أهل مصر، قدم البصرة، فسمع بأبي الهذيل، واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل، وكان أولاً معتزلياً، ثم قال بخلق الأفعال، وكان يكنى أبا يحيى، ثم ذكر له عدة كتب الفهرست ص ٢٦٩) وقال الذهبي (حفص الفرد مبتدع، قال النسائي صاحب كلام لكنه لا يكتب حديثه، وكفره الشافعي في مناظراته) ميزان الاعتدال ١ / ٥٦٤ الترجمة رقم ٢١٤٣. انظر الفرق بين الفرق للإسفرائيني ص ٢١٤.
- (١٢) انظر في هذه الطائفة مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٩ وما بعدها، والملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٠ وما بعدها، والفرق للبغدادي ص ٢١٣ وما بعدها، والتبصير في الدين للإسفرائيني ص ١٠٥ وما بعدها، واعتقادات فرق المسلمين والمشركون للرازي ص ١٠٦.
- (١٣) هو أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، كان حائكاً في طراز العباس بن محمد الهاشمي، وهو من متكلمي المجبرة، وكان إذا تكلم سمع له صوت كحسوت الخفاش، وله مع النظام مجالس ومناظرات وقد مات النجار في حدود سنة ٢٣٠ هجرية، وسبب موته أنه تناظر مع النظام، فأفحمه النظام، فقام محموراً ومات عقب ذلك.
- الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٨ وما بعدها.
- (١٤) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٨ وما بعدها.
- (١٥) مقالات الإسلاميين ص ٢٤٠ وما بعدها.

## مراجع للإستزادة:

- ١ - الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - نشر وطبع مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
- ٢ - البغدادي: الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى عام ٤٢٩هـ ١٠٢٧م تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد - مطبعة المدني - نشر مكتبة صبيح.
- ٣ - الشهرستاني: الملل والنحل للإمام أبي الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتوفى ٥٤٨هـ - ١١٥٢م - تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل - مطبعة دار الاتحاد العربي، نشر مؤسسة الحلبي.
- ٤ - الإسفرائيني: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإمام أبي المظفر الإسفرائيني عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى.
- ٥ - الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي المتوفى عام ٦٠٦هـ ١٢٠٩م - شركة الطباعة الفنية - نشر مكتبة الكليات الأزهرية ، ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لطفه عبد الرؤوف سعد - ومصطفى الهواري.
- ٦ - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حرم الظاهري، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان - الطبعة الثانية.
- ٧ - الإيجي: مواقف في علم الكلام للعلامة عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ.
- ٨ - الجرجاني: شرح المواقف في علم الكلام للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٦هـ.
- ٩ - الجرجاني: التعريفات لعلي بن محمد الجرجاني المتوفى ٨١٦هـ ، تحقيق إبراهيم الإبياري، مطبعة العلوم نشر دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى.
- ١٠ - الطبري: تاريخ الطبري ( تاريخ الرسل والملوك ) لأبي جعفر بن جرير الطبري ، المتوفى ٣١٠ هـ ، دار المعارف - الطبعة الثانية .
- ١١ - السعد: شرح المقاصد (مقاصد في علم كلام ) للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني، دار الطباعة العامرة بدار الخلافة الزاهرة - تم طبع هذا الكتاب سنة ١٢٧٧هـ.
- ١٢ - ابن نباتة: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون - لابن نباتة : وهو أبو النضر عبد العزيز بن عمر ابن محمد بن أحمد بن نباتة ، توفي سنة ٤٠٥هـ.
- ١٣ - ابن المرتضى: المنية والأمل.
- ١٤ - الذهبي: ميزان الاعتدال في نقد الرجال لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، المتوفى ٧٤٨هـ ، تحقيق علي محمد البجاوي - دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ١٥ - ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، المتوفى ٨٥٢هـ ، دار المعرفة - بيروت - لبنان.
- ١٦ - التاريخ لابن عساکر.
- ١٧ - الفهرست لابن النديم.
- ١٨ - الخطط للمقريزي.
- ١٩ - الانتصار للخياط.
- ٢٠ - تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي.
- ٢١ - المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني
- ٢٢ - المعجم الوجيز مجمع اللغة العربية.
- ٢٣ - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية.

## الجدل والمجادلة

فالمجادل فى الاصطلاح: هو دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو بقصد تصحيح كلامه، وهو الخصومة فى الحقيقية والجدل (فى اصطلاح المنطقيين): قياس مؤلف من مقدمات مشهورة ومسلمة... والفرض منه إلزام الخصم، وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان<sup>(٢)</sup>.

والمجادلة من باب المفاعلة، وهى التنازع بين الخصمين فى مسألة علمية بهدف الانتصار على الخصم، إن بالحق وإن بالباطل.

وواضح أنها لا تكون إلا بين اثنين، أو جماعتين، تشتد كل جماعة فى عداوتها للأخرى، وتعمل على الإيقاع بها، وإثبات رأيها هى إن بالحق وإن بالباطل، وبطلان موقف غيرها.

والمجادل فى جدله يعد نفسه للانقضاض على الآخر.

والمجادل إن كان يعلم فساد كلامه، وصحة كلام خصمه، وأصر على المجادلة، يسمى ما يفعله مكابرة. وإن كان يجادل لمجرد المجادلة، ولا يعلم صحة كلامه أو صحة كلام

الجدل فى اللغة: (بسكون الدال) شدة الفتل، وجدلت الحبل أجذله جدلاً، إذا شددت فتله، وفتلته فتلاً محكمًا، ومنه قيل لزمام الناقة الجديل، أى: المحكم الفتيل.

والجدل (بفتح الدال): اللد فى الخصومة، والقدرة عليها، يقال: جادلت الرجل، فجذلته جدلاً، أى: غلبته. ورجل جدل إذا كان أقوى فى الخصام، وجادله أى خاصمه مجادلةً وجدالاً. والاسم الجدل وهو شدة الخصومة<sup>(١)</sup>.

والمعنى اللغوى يشير إلى: شدة الفتل، الحرص الشديد، اللد فى الخصومة، الانتصار للنفس، الإصرار على قهر الآخر، إن بالحق وإن بالباطل.

وهذه الأمور كلها ملاحظة فى الأعمال الفكرية، وبخاصة فى الفلسفة، وعلم الكلام، وآداب البحث والمناظرة.

فالمجادل مخاصم لمجادله، شديد الحرص على جمع ما يؤيد رأيه، ويرد رأى الآخر أياً كان هذا الآخر.

ويؤكد المعانى السابقة التعريف الاصطلاحى للجدل والمجادلة.

خصمه، يسمى ما يفعله معاندة<sup>(٣)</sup>.

ويذكر إمام الحرمين الجويني: أن من العلماء من يرفض أصل الاشتقاق، ويرجع معرفة الأسماء إلى السماع. ومنهم من يقول: إن الجدل في اللغة من الإحكام. يقال درع مجدول، وزمام جديل: إذا كان مستحكم النسيج والفتل. وقصر مجدل: إذا كان حصيناً محكماً بناؤه.

ثم يذكر بعض التعريفات لحقيقة الجدل ويبطلها.

ثم يقول: إن الصحيح في عرف العلماء أن يقال: إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنامي في العبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة<sup>(٤)</sup>.

- وينقسم الجدل إلى مذموم ومحمود وبخاصة في البيئة الإسلامية وبين علماء المسلمين.

فهو مذموم إذا كان لمجرد الجدل، أو لجعل الباطل حقاً، والحق باطلاً، أو لمجرد الرغبة في إسكات الخصم، أو التشويش والتمويه وخلط الأوراق. الجدل المذموم "ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو لتبليس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به هدف ولا

تقرب، أو للممارسة وطلب الجاه والتقدم"<sup>(٥)</sup>.

وهي أمور مرفوضة من وجهة النظر الإسلامية.

وإن كانت مقبولة في الفلسفات وبخاصة الفلسفة اليونانية، والبراجماتية الأمريكية، يقول سبحانه وتعالى: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (الزخرف: ٥٨).

ويقول سبحانه: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف: ٥٤).

ويقول الرسول الكريم ﷺ: «دع المرء وإن كنت محقاً».

والجدل المذموم خروج عن آداب البحث والمناظرة؛ لأن المجادل بهذه الصورة معاندٌ مخاصمٌ مصارعٌ لا هدف له إلا التمويه والتشكيك وإسكات الخصم.

وأما الجدل المحمود، فهو الذي يبتعد عما سبق، ويتوخى الصدق في حركته، وهدفه هو الانتصار للحق، وإزهاق الباطل، والوصول للحقيقة.

يقول سبحانه وتعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥).

وعن نشأة الجدل نستطيع أن نجزم بأن الإنسان دون غيره من المخلوقات - على الأقل حتى الآن بداية القرن الحادى والعشرين الميلادى - توافرت فيه الكثير من العوامل التى تؤدى إلى الجدل الممدوح والمذموم.

والتى من أهمها: العقل، أساس حركته فى الوجود، وتعامله مع الأشياء، وتعرفه على الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل، والنور والظلام.

وهو أيضاً أساس حسابه لنفسه وللآخرين، وحساب الآخرين له .

وهذا العقل يوجد بدرجات متفاوتة فى البشر، ويؤدى التفاوت بدوره إلى الكثير من التناقضات، وبخاصة فى الإرسال والاستقبال، فما أرسله، ربما لا أحسن إرساله، أو أحسن الإرسال، إلا أن الآخر يستقبل بنسب متفاوتة بين الوعى واللاوعى.

ومع تفاوت العقول تختلف الطبائع، أو الجبلات البشرية، والقول المأثور عن الآباء يشير إلى هذا، فهم فى ماضيهم قالوا:

العبد يقرع بالعصا

والحر تكفيه الإشارة

وللبينة تأثيرها على الإنسان،

فالإنسان ابن بيئته، وتعدد البيئات بكل مكوناتها الجغرافية، والمناخية، والدينية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية.... إلخ يؤدى حتماً إلى الاختلاف.

وبالإضافة لهذه الأمور، فهناك التعدد فى الآمال والتطلعات للأفراد والجماعات، والرغبة فى تأكيد الذات والانتصار على الآخر، والقبول لما يوافق الغرض، والرفض لما يخالفه، وربما الرغبة فى معرفة الحقيقة.

هذه العوامل وغيرها كثيراً، ما أدت وتؤدى منذ وجود الإنسان إلى التدافع والتصارع والتخاصم، وربما التعامل مع الآخر وكأنه الجحيم، وترديد العبارة الممقوتة "أنا وليكن الطوفان".

الجدل إذا نشأ مع نشأة الإنسان. ويكفينا لتأكيد هذا الأمر، ما حدث بين الأخوين قابيل وهابيل. فأساسه الحسد والغيرة والحرص على إلغاء الآخر وتأكيد الذات، وهى من أهم العوامل الدافعة بعنف إلى الجدل الظاهر أو الباطن.

وما حدث بين الأنبياء وأقوامهم .

وما حدث ويحدث بين الأفاذاذ من

العلماء وبعض الرافضين لفكرهم.

ومع أن الجدل نشأ مع نشأة

الانسان، وتطور مع تطوره، إلا أن معالمة كعلم له قواعده وموضوعاته ومنهجه، ظهر فى البيئة اليونانية على يد سقراط (٤٦٩ق م- ٣٩٩ق م) وأفلاطون (٤٢٧ق م- ٣٤٧ق م) وأرسطو (٣٨٤ق م- ٣٢٢ق م) والأخير كان له دور كبير فى تقعيد القواعد المنطقية، ووضع الأسس العلمية للجدل، للرد على السوفسطائيين الذين عملوا على التمويه، والتلبيس، والتشكيك، وقلب الحقائق فى الفكر اليونانى.

ويذهب حاجى خليفة إلى القول بأن علم الجدل يستمد معالمة من علمى المنطق، وآداب البحث والمناظرة وهو علم باحث عن الطرق التى يقتدر بها على إبرام ونقض، وهو من فروع علم النظر، ومبنى لعلم الخلاف، مأخوذ من الجدل الذى هو أحد أجزاء مباحث المنطق، لكنه خُص بالعلوم الدينية، ومبادئه بعضها مبينة فى علم النظر، وبعضها خطابية، وبعضها أمور عادية، وله استمداد من علم المناظرة المشهور بآداب البحث... والغرض منه تحصيل ملكة النقض والإبرام"... ولا يبعد أن يقال: إن علم الجدل هو علم المناظرة: لأن المآل منهما واحد، إلا أن الجدل أخص منه" (٦).

وقد تضافرت عوامل كثيرة أدت إلى انتشار الجدل وعلمه فى البيئة الإسلامية. منها بالإضافة إلى العوامل السابقة عوامل داخلية وأخرى خارجية. ومن أهم هذه العوامل كثرة الآيات القرآنية التى يذكر فيها الجدل الممدوح والمذموم، وكذا الأحاديث النبوية.

وفى نفس المصدرين وجود الآيات والأحاديث التى يوحى ظاهرها التشابه بين الخالق والمخلوق.

والتى انبرى للتعامل معها، ومحاولة فهمها العقل الإسلامى: إن الأخذ بالظاهر، حتى ولو أدنى هذا الأخذ إلى التشابه بين الخالق والمخلوق ومن أمثال من فعل هذا المشبهة والمجسمة.

وإن الأخذ بالظاهر، مع الإيمان المسبق بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

أو التأويل بطريقة هادئة، مع عدم الحكم على الله سبحانه وتعالى، بل التعرف على المعانى المختلفة التى يحتملها اللفظ، ثم الوقوف عند معنى ما، والقول ربما يريد سبحانه وتعالى بالآية كذا، وهذا اتجاه عرف فيما بعد بأنه اتجاه الأشاعرة والماتريدية.



أو التأويل مع المبالغة فيه، والحكم على مراد الله تعالى، وهذا هو الغالب على المعتزلة، والإمامية، الاثنى عشرية من الشيعة.

وانبرى كل فريق للدفاع عن ما يذهب إليه.

ومن هنا انتشرت وتطورت المناظرات والمجادلات والبحث عن كل ما يسكت الآخر.

ثم هناك عوامل أخرى منها:

١ - دخول كثير من الأمم ذات العقائد المختلفة، والملل والنحل المتعددة، والأفكار المتضاربة في الإسلام. بعد انتشار الإسلام في كثير من أرجاء المعمورة. ولا شك أن الداخلين محملون بعقائدهم وثقافات البيئات التي يعيشون فيها.

وقد تسربت الأفكار والعقائد بإرادتهم، وبغير إرادتهم واختلطت بالأفكار الإسلامية، ونشأ عن ذلك الاختلاط صراع فكري متعدد الجوانب.

٢ - أدى اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتضارب الأفكار فيها إلى نوع من الترف العقلي، الذي راح يجادل في كل شيء وفي أي شيء.

٣ - تحامل بعض اليهود والنصارى

والدهريين وغيرهم على الدين الإسلامي، واستخدامهم لكل الوسائل الفكرية للتشكيك في عقائده وعبادته ومعاملاته وقيمه، والحث من قدر القرآن الكريم، والسنة المطهرة، وشخص الرسول ﷺ، والصحابة الأطهار، والدفع بكل الشبه لتحقيق ما يريدون.

ومنها: شبه تشكك في الخالق، وفي وحدانيته، وفي الآخرة وما أعد فيها للعصاة والطائعين، وفي القدر خيره وشره إلى آخره.

٤ - طرق باب البحث في بعض الموضوعات العويصة، كالغيبيات التي كانت ولا تزال مزالق للباحثين، وميدانا يتسابق فيه المتجادلون... ولا يبعد عن الذهن أن مجالس المناظرة، كان يكتنفها في أكثر الأحيان اللدد واللباج، وتحزب كل فريق لرأيه، وبذل الجهد في تأييده وتدعيمه، مما دعا إلى توسيع دائرة الخلاف وتشعب طرق النقاش<sup>(٧)</sup>.

ونستطيع أن نضيف إلى ما سبق من أمور أدت إلى وجود الجدل بكل أنواعه في الأمة الإسلامية، أن مادة (ج.دل) ومشتقاتها المتعددة، وردت في

القرآن الكريم فى تسعة وعشرين موضعاً، يشير كل موضوع إلى جدل ما مرغوب فيه، أو مكروه، مطلوب من الإنسان أن يفعله للضرورة أو أن يجتنبه للمخاطر المترتبة عليه.

ونذكر على سبيل التوضيح بعض الآيات القرآنية: يقول سبحانه وتعالى: ﴿الْحَجَّ أَشْهَرُ مَعْلُومَتٍ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ

وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة: ١٩٧) والرفث هو معاشرة الأزواج فى الحج، والفسوق هو الخروج عن حد الشرع، أى: لا معاشرة للأزواج ولا عصيان مع ترك الجدل كلية.

ويقول سبحانه: ﴿وَلَا تُجَدِّلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا

يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَانًا أَثِيمًا﴾ (النساء: ١٠٧)

ويختانون أى يبالغون فى خيانة أنفسهم بارتكاب المعاصى، ويقول عز وجل فى نفس السورة: ﴿هَاتِئْنِمْ هَؤُلَاءِ جَدَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَدِّلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ (النساء: ١٠٩) وإن يروا كل

ءَايَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام: ٢٥)

ونفس السورة يقول عز وجل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَدِّلُواكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٢١) ويقول سبحانه: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَدِّلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَانظُرُوا إِنِّي

مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾ (الأعراف: ٧١) والرجس والغضب أى العقاب الشديد والطرده من رحمة الله تعالى ويقول سبحانه وتعالى: ﴿مُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (الأنفال: ٦) ويقول سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا يَنْحُوحُ قَدْ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ

مِنَ الصّٰدِقِيْنَ ﴿ (هود: ٢٢) وفى نفس  
السورة يقول عز وجل: ﴿ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ  
إِبْرٰهِيْمَ الرُّوْعُ وَجَآءَتْهُ الْبَشْرٰى جُنْدِلْنَا فِي  
قَوْمٍ لُّوْطٍ ﴾ (هود: ٧٤) ويقول سبحانه  
وتعالى: ﴿ وَتُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ  
وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ  
فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَآءُ وَهُمْ يُجْنَدِلُونَ فِي  
ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلْإِحَالِ ﴾ (الرعد: ١٣)  
ويقول سبحانه وتعالى: ﴿ يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ  
نَفْسٍ تُجْنَدِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا  
عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾ (النحل: ١١١)  
وفى نفس السورة يقول عز وجل:  
﴿ أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ  
ٱلْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِلَاغٍ هِىَ أَحْسَنُ إِنَّ  
رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ  
أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل: ١٢٥).

والحكمة هى وضع الشئ فى  
نصابه واستخدام العقل استخداماً  
جاداً، والموعظة الحسنة أى الكلمة  
الهادئة الطيبة، التى تصل إلى العقل  
والقلب، والجدال الحسن هو المسموح

به الذى يهدف إلى الوصول للحقيقة،  
ويتوخى الصدق ولا يفرق وإنما يجمع  
بالحب والتسامح كل الآخرين.

ويقول سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا  
ٱلْقُرْءَانِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ ٱلْإِنْسَانُ  
أَكْثَرُ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ (الكهف: ٥٤) وفى نفس  
السورة يقول سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَا  
نُرْسِلُ ٱلْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ  
وَيُجْنَدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا بِٱلْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا  
بِهِ ٱلْحَقَّ وَٱلتَّخَذُوا ءَايَتِنَا وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا ﴾

(الكهف: ٥٦) أى أنهم يلجأون إلى الجدل  
الفاسد، الذى أساسه المخاصمة  
والمعاندة والعداوة ليكذبوا الحق  
ويسخروا من الآيات الدالة على عظمة  
الله، ويستهزؤا بالرسل وبكل ماجاء وا  
به، يقول سبحانه: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ  
يُجْنَدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ  
شَيْطٰنٍ مُّرِيدٍ ﴾ (الحج: ٢) وفى نفس  
السورة: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يُجْنَدِلُ فِي ٱللَّهِ  
بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴾

(الحج: ٨) وفيها أيضاً يقول سبحانه:  
﴿ وَإِنْ جَدَلُواْكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا  
تَعْمَلُونَ ﴾ (الحج: ٦٨) ويقول سبحانه

وتعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (المنكوت: ٤٦) ويقول سبحانه: ﴿مَا تُجَادِلُ فِي ءَايَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرُكَ تَقْلِيمُهُمْ فِي آلِيلِهِ﴾ (غافر: ٤) وفي نفس السورة: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ (غافر: ٥) وفيها أيضاً: ﴿الَّذِينَ تَجَادِلُونَ فِي ءَايَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ﴾ (غافر: ٢٥) ويقول أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَجَادِلُونَ فِي ءَايَاتِ اللَّهِ أَنِّي يُصْرَفُونَ﴾ (غافر: ٦٩) ويقول سبحانه: ﴿وَقَالُوا ءَا إِلَهُتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ (الزخرف: ٥٨) وفي القرآن

الكريم سورة سميت بالمجادلة (بالكسر)، تلك المرأة التي جادلت الرسول ﷺ في أمر زوجها، و(بالفتح) ما دار بين الرسول ﷺ وبين تلك المرأة يقول سبحانه وتعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة: ١) والمرأة التي جادلت الرسول ﷺ هي خولة بنت ثعلبة التي قال لها زوجها، أنت على كظهر أمي، فنزلت الآيات الكريمات لتبين حكم الظهار، والذي يتلخص في أن من ظاهر زوجته فهي لا تصير أمًا له، وعليه قبل أن يمسيها، أن يعتق رقبة، وإن لم يستطع فعليه أن يصوم شهرين متتاليين، فإن لم يستطع فعليه أن يطعم ستين مسكينًا وما ذكر هو عقوبة الظهار على المؤمن المظاهر أن يقوم به<sup>(٨)</sup>.

أ.د. السيد محمد الأنور عيسى

## الهوامش:

- (١) ابن منظور: لسان العرب، ٥٦٩/١.
- (٢) الجرجاني: التعريفات، ص ٧٤.
- (٣) راجع جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ٣٤١/٢.
- (٤) الجويني: الكافية في الجدل، ص ١٩.
- (٥) المصدر السابق ص ٢٢.
- (٦) حاجي خليفة: كشف الظنون، ٥٨٠/١.
- (٧) د. زاهر الأملعي: مناهج الجدل في القرآن، ص ٣١.
- (٨) الفخر الرازي: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، م ١٥ ج ٢٩ ص ٢٥٠.

## مراجع للاستزادة:

- ١ - ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن أحمد ابن القاسم) المولود ٦٣٠ هـ المتوفى ٧١١ هـ / ١٣١١ م - لسان العرب دار المعارف تحقيق عبد الله علي الكبير ومحمد أحمد حسب الله وهاشم محمد الشاذلي.
- ٢ - الجرجاني السيد الشريف علي بن محمد المتوفى سنة ٨١٦ هـ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
- ٣ - د. جميل صليبا - المعجم الفلسفي - دار الكتب اللبناني بيروت.
- ٤ - الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف إمام الحرمين) - ٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ - الكافية في الجدل - تحقيق د. فوقية محمود حسين - ط عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٧٩ م.
- ٥ - حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي) ١٠١٧ هـ - ١٠٦٧ هـ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون دار الفكر ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
- ٦ - الرازي (محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين عمر) - ٥٤٠ هـ - ٦٠٤ هـ - تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير دار الفكر الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.
- ٧ - د. زاهر عواض الأملعي - مناهج الجدل في القرآن الكريم ط ثانية ١٤٠٠ هـ.
- ٨ - الجدل تقديم د. إبراهيم مدكور .
- ٩ - تاريخ الجدل - الشيخ محمد أبو زهرة.
- ١٠ - دائرة المعارف - المعلم بطرس البستاني دار المعرفة بيروت لبنان مجلد ٦.

## جليل الكلام

والسمو والفضيلة ، فهم مصادر الهداية والرحمة ، المبعوثون من الحق إلى الخلق ثم لا ينتهى البحث فى هذه المعانى العليا بمعرفة الطريق الحق والسير فى سبيل الهداية من الله ، دون أن نزكى معارفنا بكثير من الحقائق السامية عن الحياة الخالدة التى تبدأ بيوم المعاد والحشر ، حيث يبعث الناس من قبورهم للوقوف أمام ملك الملوك للحساب والجزاء. ويقال هذا المصطلح فى مقابلة قولهم ( دقيق الكلام ) كمصطلح يطلق على مقالات المتكلمين فى الطبيعيات كحديثهم عن الزمان ، والمكان ، الخلاء ، الملاء الجوهر الفرد ، فأطلقوا مصطلح جليل الكلام على مقالاتهم فى الالهيات والنبوات والسمعيات فى مقابلة إطلاقهم دقيق الكلام على مسائل الطبيعيات ، وهذا قد أشار إليه أبو الحسن الأشعرى فى كتابه مقالات الإسلاميين فيه والجزء الأول منه عن جليل الكلام وجاء الجزء الثانى عن دقيق الكلام .

يقصد بهذا المصطلح ذلك الكلام الذى يتعلق بجليل الحقائق وشريف المعانى ، من الالهيات والنبوات والسمعيات وليس ثمة ما هو أجل ولا أشرف من تلكم الحقائق والمعانى التى تتعلق بالالهيات والنبوات فالإلهيات ، وهى القضايا والمسائل التى تدور حول الإله باعتباره الخالق العظيم لهذا العالم بكل ما يحتويه من الذرة إلى المجرة ، ولذلك كانت أهم القضايا موضوع هذا البحث قضية إثبات الصانع لهذا العالم بالبراهين العقلية القائمة على المقومات اليقينية ، ثم بعد ذلك تأتى القضايا الأخرى وذلك كتنزيهه تعالى عن كل نقص ، وتوحيده ذاتاً وصفة وفعلاً ، ثم ما يجب له سبحانه من صفات الكمال وأسماء الجلال التى سمى بها سبحانه نفسه ، إلى آخر ما سنعرض له من هذه القضايا .

ولا يخرج عن جليل الكلام تلكم القضايا التى تتناول البحث حول النبوة وحقائقها ، وما للأنبياء من المنزلة والأثر فى تحول البشرية إلى طريق الخير

أ.د. حسن محرم الحوينى

## الجن

هم أجسام لطيفة نارية، لا تدركها الحواس، ولا سبيل للعقل إليها لأنها من عالم الغيب، يجب الإيمان بوجود عالم الجن لكثرة النصوص الصحيحة الواردة في ذلك في القرآن الكريم.

وقد ورد في القرآن الكريم أنهم مخلوقون من النار. قال تعالى: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ﴾ (الحجر: ٢٧). ولا يراهم البشر وهم يرون البشر. قال تعالى: ﴿إِنَّهُ يَرْنَكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ (الأعراف: ٢٧). وهم مكلفون بالأوامر والنواهي، ومنهم المؤمن والكافر. قال تعالى:

﴿قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ۖ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ ۖ وَلَنُفْرِكَ بَرِينًا أَحَدًا ۖ﴾ (١) ﴿وَأَنَّهُ تَعَلَّىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا ۖ﴾ (٢) ﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا ۖ﴾ (٣) ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن

لَن تَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا ۖ﴾ (٤) ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۖ﴾ (٥) ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا ۖ﴾

(الجن: ٧٠). وقوله تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ۖ﴾ (الجن: ١٤).

وان منهم الصالح والطالح. قال تعالى: ﴿وَأَنَا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ ۖ كُنَّا طَرَائِقَ قِدْدًا ۖ﴾ (الجن: ١١).

والرسول ﷺ قد شملتهم رسالته؛ لأنه قد أرسل إلى الثقلين: الإنس، والجن. قال تعالى: ﴿يَمْعَشَرُ الْجِنُّ وَالْإِنسُ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۖ﴾ (الأنعام: ١٢٠). وقال تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَوْا

إِلَى قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ ﴿٢٦﴾ قَالُوا يَنْقُومَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢٧﴾ يَنْقُومَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَءَامِنُوا بِهِ، يَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ وَمَنْ لَا يُحِبَّ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الْأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءُ ۚ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢٩﴾ (الأحقاف: ٢٩-٣٢).

والجن محجوبون عن علم الغيب، ومن ادعى غير ذلك فقد قال ما ليس لديه علم. قال تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ ﴿٢٨﴾ إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ (الجن: ٢٦-٢٧).

وقد سخر الله الجن لخدمة سليمان نبي الله معجزة وآية دالة على نبوته. قال تعالى: ﴿وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۚ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ

مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾ (سبا: ١٢).

وطلب سليمان من الجن أن يأتوا بعرش بلقيس. قال تعالى على لسان سليمان: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ ﴿٢٨﴾ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ أَنَا ءَاتِيكَ بِهِ، قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴿٢٩﴾ (النمل: ٢٨-٢٩).

والشياطين نوع من الجن؛ لكنهم المتمردون منهم، وهم لا يأتى منهم إلا الشر والوسوسة بالشر.

ومنهم إبليس، وهو اسم أعجمي، وقيل: مشتق من الإبلas بمعنى اليأس والقنوط من رحمة الله. وقيل: إن إبليس أبو الشياطين، وهو أول من تمرد على أوامر الله بالسجود لآدم، فطرد من رحمة الله إلى يوم القيامة. والشيطان وإبليس مسلطون على الإنسان إلى يوم القيامة. قال تعالى: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۚ إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (فاطر: ٦).

وقال تعالى: ﴿أَسْتَحْوِذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ



فَأَنسَلُهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ<sup>٤</sup> أُولَئِكَ حِزْبُ  
الشَّيْطَانِ<sup>٥</sup> أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ  
الْخَاسِرُونَ ﴿ (المجادلة: ١٩). وقال تعالى:

﴿ قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ

صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿ (١٦) ﴾ (الأعراف: ١٦)

ولا خلاص للإنسان منه إلا بالاستعانة  
بالله عليه.

وليس للعقل مدخل فى القول بوجوب  
وجود الجن وجنوده من الشياطين  
وإبليس، ولا القول بامتناع وجودهم،  
وإنما يقتصر القول فيهم على ما ورد به

النص الصحيح؛ لأن وجودهم بالنسبة  
لقدره الله ممكن وجائز. ومادام قد  
ورد النص الصحيح بوجودهم فيجب  
الإيمان بذلك إيماناً جازماً، ومن شك  
فى وجودهم فقد رد ما ورد به النص  
الصحيح. وقد أجمع على ذلك المسلمون  
خلفهم وسلفهم، ويرى ابن حزم أن من  
ادعى أنه يرى الجن فقد كذب على  
الله؛ لأن الله يقول عن الجن:

﴿ إِنَّهُمْ يَرَانَكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا  
تَرَوْنَهُمْ ﴾ (١).

أ. د. محمد السيد الجليلند

## الهوامش:

(١) الفصل ١٢/٥، العقائد الإسلامية لسيد سابق، ص ١٢٢ - ١٤٢، العقيدة الطحاوية - باب السمعيات

## الجنة

بينما ذهب أبو هاشم الجبائي والقاضى عبد الجبار إلى القول بأنهما غير مخلوقتين الآن، وهما مستحقتان للعبد على قولهم بوجوب تنفيذ الوعد بالجنة للطائعين والوعيد بالنار للعاصين.

ويقول الجهم بن صفوان بفناء الجنة والنار وعدم خلودهما، بينما يرى أبو الهذيل العلاف القول بفناء حركات أهل الجنة والنار.

ولها أسماء كثيرة ورد بذكرها القرآن الكريم مثل قوله :

﴿ جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمِنْ صَلَاحٍ مِنْ ءَابَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ ﴾ (الرعد: ٢٣).

والذى عليه أهل السنة والجماعة أن الجنة والنار موجودتان الآن، وأن نعيم القبر هو أول منازل الجنة للطائعين، وأن عذاب القبر هو أول منازل النار للكافرين والمذنبين.

أ.د. محمد السيد الجليلند

فى اللغة: هى الحديقة المورقة، وهى مأخوذة من جنّه الليل إذا ستره، وفى اصطلاح المتكلمين أنها هى دار الثواب والنعيم للمتقين تفضلاً من عند الله بعد الحساب فى الآخرة.

قال تعالى: ﴿ تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا ﴾ (مريم: ٦٣)، وقال سبحانه: ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾ (الزمر: ٧٢).

وهى منازل ودرجات، أعلاها الفردوس قال ﷺ: «إذا سألتكم الله فاسألوه الفردوس الأعلى». وخازنها هو (رضوان) من الملائكة.

وذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن الجنة والنار مخلوقتان الآن، مثل بشر بن المعتمر.

## الجوهر

عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو فصل وهو جوهر بالتشكيك؛ لأن المعنى الكلى لا يتقوم بذاته بل بأجزائه.

ويقال ثالثاً على كل ما عرف ماهية شيء ما.

أى شيء كان من المقولات العشر ولذلك قالوا: إن الحدود تعرف ماهية الأشياء.

وهذا إنما يسمى جوهرًا بالإضافة لا بالإطلاق، وهو السبب فى وجود جميع المقولات العشر<sup>(٢)</sup>.

والهياولى جوهر من حيث هى موضوعة للصورة، والصورة جوهر من حيث هى مقومة للموضوع، والمركب منهما جوهر من حيث إنه مركب مما جوهر بمعنى ما.

المتكلمون:

الجوهر هو الجزء الذى لا يتجزأ، ويسمونه بالجوهر الفرد الذى لا ينقسم فى مقابلة الجسم الذى يقبل القسمة، ولذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول<sup>(٣)</sup>.

والجوهر منحصر فى خمسة الهياولى، والصورة، والجسم، والنفس، والعقل. وهو إما مجرد أو غير مجرد. فالجوهر المجرد إذا تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصريفسمى عقلاً.

هو المتقوم بذاته والمتعين بماهيته، ويعنى به ما قام بنفسه، فهو القائم بنفسه، حامل للأعراض، لم تتغير ذاته، غير القابل للتكوين والفساد<sup>(١)</sup> وهو المقولة الأولى من المقولات العشر، ويقابله العرض وهو ما لا يقوم بنفسه ولا بد له من جوهر يقوم به.

ومن هنا قالوا: إن الجوهر ما تقوم به الأعراض، والأعراض هى ما تقوم بالجواهر.

وفى أصل وضعه يقال على الحجارة الثمينة أو الأحجار الكريمة التى يغالى فى ثمنها، وسميت جواهر بالإضافة إلى المقتنيات الأخرى فكانت أشرف المقتنيات لنفاستها، ونقلها الفلاسفة إلى مقولة الجوهر ليجعلوها أشرف المقولات.

وعند ابن رشد الجوهر: اسم مشترك يقال أولاً على المشار إليه الذى ليس هو فى موضوع ولا على موضوع أصلاً، فهو قائم بذاته متقوم بذاته معين تعييناً:

أولاً بماهية باقية ما بقى هو.

وهذا المعنى هو أشهر المعانى للجوهر عند الفلاسفة المسلمين خاصة ابن رشد وابن سينا.

ويقال ثانياً: على كل محمول كلى

والجوهر غير المجرد هو النفس، وهي تتعلق بالبدن لا على سبيل التدبير والتصريف ولكن على سبيل التحريك. والجوهر ينقسم إلى بسيط روحانى كالعقل والنفس ، وإلى بسيط جسمانى كالعناصر، وينقسم إلى

مركب عقلى فقط كالماهيات والمجردة المركبة من الجنس والفصل، وإلى مركب خارجى كالمولدات المركبة من الجنس والفصل، والجوهر الفرد ما لا يقبل التجزئة لا بالفعل ولا بالقوة.

**أ.د. محمد السيد الجليل**

## الهوامش :

---

(١) أساس الاقتباس للطوسى ، ص ٦٢.

(٢) التلخيص ، ابن رشد .

(٣) معيار العلم للغزالي ص ١٩٢.

## الحركة والسكون

وإن قيل بعدم التجدد فلم يصح ما ذكروه في حد الحركة<sup>(٣)</sup>؛ أي أنها تغير يحدث، يسيراً يسيراً لا دفعة واحدة.

ولكن تفسير الفلاسفة للحركة مرتبط بتصورهم للمادة وقبولها للتجزؤ - ولو فرضاً - إلى ما لا نهاية له، خلافاً لما يراه المتكلمون من استحالة التجزؤ إلى ما لا نهاية له فعلاً ووهماً. ونظراً لارتباط فكرة الحركة بالمادة وبنيتها نجد النظام، حين قال ببطلان الجوهر الفرد، وإمكان التجزؤ إلى ما لا نهاية ذهب إلى تفسير الحركة بما سماه "الطفرة" وهو أن الجسم قد يكون في مكان ثم ينتقل منه إلى غيره دون أن يمر بما بينهما<sup>(٤)</sup>.

وقد عارض المتكلمون من الأشاعرة ومن المعتزلة فكرة الطفرة<sup>(٥)</sup>. كما يقول الآمدي - على أن اسم الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول في المكان والخروج عنه، ثم قالوا بأن الخروج من المكان الأول والدخول في الثاني هو الحركة، أما الكون ( أي الوجود ) الثاني في الزمان الثاني سواء في المكان الأول أو المكان الثاني بعد الانتقال إليه فسكون. واختلفوا في بعض التفصيلات كحالة الجوهر أول خلقه

يبدأ المتكلمون بعرض مفهوم الحركة عند الفلاسفة، والذي عليه إجماع الفلاسفة: "أن الحركة معنى وجودي، وعبروا عنها بأنها استبدال حالة قارة في المحل بأخرى، يسيراً يسيراً لا دفعة واحدة"<sup>(٦)</sup>، وهي عندهم تشمل الانتقال المكاني، والتغير في الكيف كالأسود والأحمر التدريجي، وفي الكم كالنمو والذبول والتكثف والتخلخل، والحركة في الوضع كقيام الجالس دون تغير في المكان أو الكيف. وأما السكون فعبارة عن عدم الحركة فيما من شأنه أن يكون قابلاً لها<sup>(٧)</sup>.

ولكن بعض المتكلمين ينتقدون هذا التعريف على أساس من نظرية "الجوهر والعرض" وما يترتب عليها من تفسير للمكان فيقول أحدهم: ما ذكروه في رسم الحركة فغير صحيح، فإننا لو فرضنا مكانين لا يفصلهما ثالث، وفرضنا جوهر تحرك من أحدهما إلى الآخر؛ فإما أن يقول بأن الحركة متجددة وإما غير متجددة، فإن قيل بالتجديد، فكل جزء منها لابد أن يقطع جزءاً ومكاناً غير ما يقطعه الآخر، ويلزم من ذلك أن يكون بين المكانين المفروضين أمكنة أخرى، وهو خلاف الفرض.

أهو متحرك أم ساكن؟ وكذا حول كونه الأول في المكان الثاني هل حركة أم سكون؟ إلى غير ذلك والآمدى يعارض من يقول إن الكون الأول في المكان الثاني سكون، مع أن هذا هو قول الأئمة كالقاضى وأبى المعالى - كما يذكر الآمدى - لأنه هو نفس الخروج من المكان الأول وهو حركة بالاتفاق فكيف يكون

سكوناً به؟<sup>(١)</sup>.

ونلاحظ على هـ ذا التعريف أنه يربط الحركة بالمكان والزمان، وأنه يقوم أصلاً على فكرة الجواهر والأعراض، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه يعتبر السكون<sup>(٢)</sup> أمراً وجودياً في المكان زمنياً ثانياً، مع أنه يُعتبر - عند البعض - مجرد عدم الحركة.

أ. د حسن الشافعى

## الهوامش:

- 
- (١) الأبيكار ٥٣/٢ ب.
  - (٢) انظر: نفس المصدر والصفحة.
  - (٣) نفس المصدر والصفحة.
  - (٤) انظر: الفرق بين الفرق ١١٣-١٢٣ ونشأة الفكر ٥٦٨/١-٥٦٩.
  - (٥) انظر: رسائل إخوان الصفاء، قسم ٢ الرسالة الأولى ص ٨. هذا هو تعريف الحركة عند جمهور الناس.
  - (٦) انظر: الأبيكار ٥٤/٢ أ.
  - (٧) انظر: نشأة الفكر ٥٥٣/١، ٥٥٤، ٥٦٨، ٥٧١.

## الحسن والقبح

### الدلالة اللغوية:

استعملت كلمة «حسن» و«قبح» في اللغة العربية لتدل على معنى جمالي في الأشياء المحسوسة فيقال: هذا حسن المنظر، وذلك قبيح الصورة. قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾ (قصص: ٤٣). كما استعملت اللفظتان أيضاً للدلالة على أحكام خلقية، فقليل هذا فعل حسن. وذلك عمل قبيح. وأما في اصطلاح المتكلمين فقد أخذنا المعاني الآتية:

### أ. الحسن والقبح عند المعتزلة:

يرى القاضي عبد الجبار: أن المعنى الأخلاقي ربما يكون هو المعنى الحقيقي للحسن والقبح لأن الأغلب هو استعمالهما فيما يصح عقلاً، وهذا كثير فيهما. أما استعمالهما في المعنى الجمالي فعلى التشبه بما يصح في العقل فكان مجازاً في الصور والمحسوسات حقيقة في الأحكام الخلقية<sup>(١)</sup>.

وحديث المعتزلة عن الحسن والقبح يقصد به المعنى الأخلاقي وليس الجمالي.

فلقد عرفوا الحسن بأنه الأمر السدي «... للفاعل أن يفعله ولا يستحق عليه ذمًا»، فكل فعل

يعتقد المرء أنه لا يلام على فعله يحسن منه أن يفعله، ويدخل في ذلك أنواع المباحات كالأكل والشرب، والتنفس في الهواء، فإن كان لهذا الفعل صفة زائدة على حسنه استحق عليه المدح، كالواجب والنافلة. والعلم بأن فاعل هذه الأمور لا يستحق الذم على فعلها حاصل بالضرورة لدى ذوى العقول والفطر السليمة.

وقد يوصف الفعل الحسن بأنه الحلال على معنى أنه مباح وليس محظوراً.

وقد يوصف بأنه حق، وذلك بأن يكون واقعاً من العالم به عن قصد.

وقد يوصف بأنه صواب أو صحيح إذا كان فاعله أراده كذلك، ولهذا فإن أفعال النائم والسكران والسهى لا توصف بهذه الأحكام الخلقية، لأنه لا قصد هناك من الفاعل ولا إرادة له.

### هل يحسن الفعل لذاته..؟

والحسن إنما يحسن لذاته وليس لجر منفعة أو دفع مضرة، فالغاية من الفعل ليست سبباً في حسنه، وإنما معرفة العقل بأن هذا الفعل حسن في ذاته ولا يستحق فاعله

الذم هو الأصل فى كون الفعل حسناً، فلو خير إنسان بين الصدق والكذب وكان النفع فى أحدهما كالنفع فى الآخر، فإنه يفضل الصدق على الكذب، وليس ذلك إلا لحسن الصدق فى نفسه. وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم. وعليه جميع المعتزلة: لأن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجبر منفعة أو دفع مضرة لوجب ألا يكون فى الدنيا محسن أو منعم على غيره؛ لأن المنعم لا يكون منعمًا أو محسنًا إلى الغير إلا إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان إلى الغير، ولو لم يكن كذلك لم يكن محسنًا<sup>(١)</sup>. وكذلك كل عاقل يستحسن بعقله إرشاد الضال وهداية الحائر وأن يقول للأعمى وقد أشرف على بئر يكاد يتردى فيه يمنة أو يسرة، وليس ذلك إلا لأن الفعل حسن فى نفسه.

وينقسم الحسن العقلى قسمين:

١ - فمنه الحسن الذى لا صفة له زائدة على حسنه، فمتى عرف فاعله لأنه لا حرج عليه إذا فعله أو تركه كما لا يستحق به المدح، فذلك هو الحسن الذى عبر عنه الشرع بالمباح والحلال.

٢ - ومنه الحسن الذى له صفة زائدة على كونه حسناً، وهو ضربان :

أ - ما يكون حسناً لصفة تخصه هو، وذلك كرد الودائع، والإحسان إلى الغير والواجب، فإن العقل إذا علم أن ذلك رد وديعة حكم بحسنه لذاته لا لأمر خارج عنه.

ب - وما يكون حسناً لأنه يسهل فعل الواجبات، كالنوافل الشرعية فإنها طريق إلى فعل الواجبات<sup>(٢)</sup>.

واختلف المعتزلة فى الوجه الذى من أجله نستطيع القول بحسن الفعل، هل يحسن الفعل لانتفاء وجه القبح عنه، أم يحسن لمعنى آخر زائد على ذلك. لقد ذكر القاضى عبد الجبار ثلاثة آراء حول هذه القضية:

الوجه الأول: أن المعتبر فى حسن الفعل هو انتفاء وجوه القبح عنه، وليس معنى زائداً على نفي وجوه القبح عنه، بل عدم استحقاق الذم على الفعل هو معنى كونه حسناً<sup>(٣)</sup>.

الوجه الثانى: أن الحسن يحسن لوجوه زائدة على نفي القبح عنه، ولا بد أن يحصل الفعل على هذه الوجوه التى لا يحسن إلا بها. وإذا اجتمع فى الفعل وجهها الحسن والقبح يكون القبح أولى به؛ لأن إثبات أحد وجوه القبح فى الفعل يؤثر فى كونه حسناً «ولا يكفى فى حسن الفعل انتفاء وجوه القبح



عنه؛ لأنه لو صح ذلك فى الفعل الحسن لجاز لنا القول بأن القبح إنما قبح لانتفاء وجوه الحسن عنه. وذكر القاضى أن هذا الرأى قال به الجبائىان، أبو على وابنه أبوهاشم<sup>(٥)</sup>.

الوجه الثالث: أن الحسن إنما يحسن للأمرين جميعاً.. ثبوت معنى زائد على الفعل يحسن الفعل لأجله ولانتفاء وجوه القبح عنه<sup>(٦)</sup>، والمعنى الزائد هنا يتميز به الفعل عن حالة العدم، ولأن مجرد النفى لا يتضمن إثباتاً.. وهذا الرأى ذكره القاضى عن أبى هاشم.

استحقاق المدح على الفعل الحسن:

وقد وضع المعتزلة شروطاً للفعل الحسن حتى يكون الفاعل مستحقاً لمدح على فعله؛ لأن الفعل قد يكون حسناً ولا يقصد صاحبه جهة حسنة بل قد يقصد به نفعاً أو دفع ضرر عنه فليس كل فاعل لفعل حسن يكون ممدوحاً فى العقل بل لا بد من توافر شروط معينة.

أولاً: يجب أن يكون الفعل حسناً فى نفسه. وله صفة زائدة على حسنه تجعله واجباً فى العقل، مثل رد الوديعة، وإنقاذ الغريق، وإرشاد الضال، والإحسان إلى الغير فإن هذه الأمور لو تأملها العقل فى

ذاتها فإنه يحكم بوجوبها.

ثانياً: يشترط فى الفاعل أن يكون عالماً بوجوب هذه الأفعال عقلاً أو ندبها أو يظن ذلك فيه، وأن يكون عالماً بوجه وجوبه.

ثالثاً: أن يكون قاصداً بفعله، كون الفعل حسناً، أى أن الجهة التى يفعل من أجلها الفعل هى كونه حسناً فى عقله. فلا يفعله لأجل نفع يعود عليه أو دفع ضرر عنه، وأن يكون قاصداً هذه الجهة التى يجب لأجلها الفعل، ليميز عن فعل الساهى أو المجنون أو النائم.

رابعاً: أن لا يكون الفاعل ملجأً إلى الفعل، فيقع منه الفعل على سبيل الاضطرار والإلجاء، فمتى كان ملجأً أو مكرهاً على ذلك لم يستحق المدح على فعله.

وهذه العناصر الأربعة تعتبر خصائص للفعل الحسن الذى يمدح صاحبه عند المعتزلة، فمتى اكتملت هذه الشروط فى فعل ما فإن صاحبه يستحق المدح على ذلك.

وكل هذه تعريفات صورية استمدتها المعتزلة من الشروط التى اشترطوها فى الفعل الحسن، فمتى تحققت هذه الشروط فى فعل ما فى أى زمان ومكان ولدى أى شخص فيجب عليه وجوباً عقلياً القيام بالفعل، ويستحق الذم بأن لا يفعله؛ لأنه بتركه إياه قد أخل

بالواجب العقلى الذى هو مكلف عقلاً بالقيام به، وهو محجوج بعقله فى ذلك الفعل، لأن العقل هو الذى أوجبه وهو الحجة على صاحبه إذا أهمله .

### القبيح متى يذم فاعله..؟

القبيح هو ما يستحق فاعله الذم بفعله إذا وقع على وجه مخصوص، وكان عالماً به مخلى بينه وبين الفعل، كالظلم، والعبث، والكذب، والخيانة، والمعتبر فى قبح الفعل هو ثبوت معنى زائد على مجرد وجود الفعل على وجه يقبح الفعل لأجله، وليس يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه، فمتى عرف المرء أن الفعل الواقع منه ظلماً وليس عدلاً. عبثاً وليس حكمة فإنه لا محالة يحكم العقل بقبحه .

وهذا التعريف هو ما أخذ به عبد الجبار. أما أبو هاشم فقد عرف القبيح بأنه : « ما يستحق به الذم إذا انفرد » وما ذكره القاضى أولى فى الاعتبار؛ لأنه بيّن لنا حال الفاعل وهو أن يكون عالماً به، وأن يكون مخلياً بينه وبين العقل حتى يمكن أن يستحق به الذم على فعله .

### والقبيح على أنواع:

الأول: ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفاعل وإرادته من الفعل كالعبث الذى يمكن أن يفعله

الفاعل على وجه آخر فيكون حسناً، وذلك كالأمر بما لا يطاق فإنه قبيح، وإذا مكنه الأمر من القيام بالفعل فإنه يخرج عن كونه قبيحاً؛ لأنه أصبح مستطيعاً لأداء الفعل.

الثانى: ما يقبح لسبب لا يعود إلى الماعل. كالجهل الذى لا يحدث من جهة الفاعل<sup>(٧)</sup>؛ لأن الجهل فى ذاته أمر قبيح .

الثالث: ما يقبح لسبب يرجع إلى ذات الفعل، نحو كون الكلام كذباً والفعل ظلماً.

الرابع: أن يقبح الفعل لما فيه من الضرر، ويدخل فى ذلك القبائح الشرعية؛ لأنها كلها إما أن تقبح لأنها مفسدة، أو تؤدى إلى مفسدة.

الخامس: أن يقبح الفعل لأنه ترك لواجب معين أو يؤدى إلى ترك واجب معين سواء آكان واجباً بالعقل أم بالشرع، فكل فعل كان على أحد هذه الأوصاف فإنه يقبح لا محالة<sup>(٨)</sup>.

وقد يكون الفعل قبيحاً ولا يستحق فاعله الذم بفعله، بأن يكون مضطراً إلى الفعل ومكرها عليه، فالحكم بقبح الفعل قد لا يؤثر فى استحقاق فاعله الذم، وإنما يرجع استحقاق الذم إلى شروط أخرى وضعها المعتزلة، تتصل بالفاعل وأحواله التى يكون

عليها حال الفعل، فقالوا: يشترط في الفاعل لكى يكون مستحقاً للذم:

١ - أن يكون عالماً بقبح القبيح في ذاته كالخيانة مثلاً فإنه متى علم أن هذا الفعل إذا وقع على هذا الوجه المعين فإنه يكون خيانة حكم العقل بقبحه فيمتنع عنه.

٢ - أن يكون غير مضطر إلى الفعل ولا ملجأ إليه، فيقع الفعل بإرادته الحرة.

٣ - القصد، أى توافر النية والداعى النفسى، فإذا توافرت هذه الشروط فى الفاعل فإنه يستحق الذم<sup>(٩)</sup>.

وعلى ذلك فإن الضرر قد يقع على الإنسان ولا يقبح بأن يكون الفعل مستحقاً كالتقصاص، وقطع يد السارق، أو بأن يكون مفعولاً لأجل النفع الخالص، أو دفعاً لضرر أعظم منه .

ولقد فرق المعتزلة بين المعانى التى تقبح لأجلها الأفعال وبين المعانى التى تقبح لها الأجسام أو الصور، فإن معنى الظلم أو العبث إذا تحقق فى فعل ما فى أى زمان أو مكان وفى أى شخص فإن العقل يحكم بقبحه اضطراراً؛ وذلك لأن معنى القبح كامن فى الفعل نفسه فمتى وجد الفعل على هذه الصورة كان قبيحاً .

أما صاحب الوجه القبيح فإن وصف وجهه بالقبح يرجع إلى أن النفس بطبيعتها تنفر من النظر إليه إذا لم يكن لها حاجة فى ذلك، هذا فى الوقت الذى قد يستحسن النظر إلى هذا الوجه إنسان آخر، بل إن النفس التى تنفر منه الآن قد تستلذ النظر إليه بعد ذلك، وليس كذلك حال الظلم والعبث، فحسن النظر أو قبحه راجع إلينا نحن وإلى ملائمة الطبع أو منافرتة، وليس يرجع إلى الوجه القبيح أو الحسن<sup>(١٠)</sup>.

كما فرق المعتزلة كذلك بين المعانى التى يقبح لها الفعل؛ إذ ليس كون هذه المعانى ذاتية فى الفعل أنها واحدة فى كل الأفعال، فقد يقبح الكلام لأنه كذب، أو أمر بقبيح أو نهى عن حسن، أو لكونه استفساداً فى التكاليف الشرعية.

متى يمدح تاركه..٥

وكما قال المعتزلة بوجوب استحقاق الممدح على فعل الحسن واستحقاق الذم على القبيح، فإنهم قالوا كذلك باستحقاق الممدح على ترك القبيح عند توافر شروط معينة فى الفاعل وهى:

١ - التخليّة، بأن لا يكون ملجأ إلى ترك القبيح، فالمضطر إلى ترك القبيح لا يمدح بذلك لأننا

لا نعلم إذا ارتفع الاضطراب هل يفعل القبيح أم لا.

٢ - أن يكون عالمًا بقبح الفعل في نفسه، وأن يكون قبحه هو الصارف له عن فعله. فإن تركه لدفع ضرر أو لجلب نفع فإنه لا يمدح على ذلك<sup>(١١)</sup>.

ويتضح من كل الشروط التي علق عليها المعتزلة استحقاق المدح أو الذم أنهم أقاموا مذهبهم في ذلك على النية والقصد من الفعل، وقد يكون الفعل حسنًا في نفسه ولكن الفاعل لا يقصد به جهة حسنة، بل قد يقصد به تحصيل نفع، أو دفع ضرر، أو حسن ذكر وكسب وجاهة بين الناس، وعند ذلك فلا يكون الفاعل مستحقًا للمدح، كذلك قد يكون الفعل قبيحًا في نفسه ولكن فاعله قد يقصد به معنى حسنًا ولكن أخطأته الوسيلة في الحصول على هذا الحسن أو معرفته لجهله بقبح الفعل أو جهله بجهة قبحه فإنه في ذلك لا يكون مستحقًا للذم، بل قد يثاب على قصده الحسن.

وهذا يبين لنا الأهمية الكبرى التي أولاها المعتزلة للنية والقصد من الفعل حيث ربطوا جهة استحقاق المدح بالنية والإرادة، حيث تكون قيمة الفعل الأخلاقية أو لا تكون.

الحسن والقبح عقليان:  
(أ) المعتزلة:

يرى المعتزلة أن المعرفة العقلية للحسن والقبح سابقة على المعرفة الشرعية؛ لأن المعرفة عندهم عقلية بالدرجة الأولى ويأتى الشرع فيقرر العقل ما وصل إليه من معرفة ويؤيد ما ظهر له من اكتشافات، وتفرع عن هذا الموقف رأيهم في الحسن والقبح، فالحسن والقبح من الصفات الذاتية في الأشياء ومن شأن العقل أن يكتشفها ويدرك ما فيها من وجوه الحسن والقبح، ومن ينكر أن في الأفعال صفات تقتضى الحسن والقبح فهو بمنزلة من ينكر أن في الأجسام صفات تقتضى التسخين والتبريد والإشباع والإرواء. وجمهور العقلاء متفقون على إثبات ذلك كما يثبتون طبائع الأشياء وخصائصها. ولقد أثبت القرآن الطبائع والمميزات التي تختص بكل جنس من الحسن والقبح قال تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ

الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ

عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧). فدل سبحانه على أن في الأفعال صفات ذاتية لها، منها ما هو منكر وما هو معروف، وجعل المطعوم في

نفسه منه الطيب ومنه الخبيث، ومعرفة هذه الأشياء ثابتة بالعقل لأنها ترجع إلى ملائمة الطبع أو منافرتة ووصف الفعل بأنه خير أو شر ليس من الصفات اللازمة للفعل، بل ذلك من الأمور العارضة التى تختلف باختلاف الشخص والظروف والملابسات الخارجية للفعل بحسب ملائمتها ومنافرتها وكونه نافعاً أو ضاراً، ومحبوباً أو مكروهاً، وهذه صفات ثبوتية فى الفعل لكنها تتنوع بتنوع الأحوال فليست لازمة له والشرع لا يثبت لهذه الأشياء حسناً ولا قبحاً وإنما يكشف عنها فقط ويخبر عن ذلك بالوحي وإقامة الدليل.

كما حرص المعتزلة على بيان أن معرفة الحسن والقبح من مدركات العقل وليس الشرع؛ لأن الحسن والقبح من الصفات الذاتية للفعل التى لا تفارقه، والأمرفى ذلك يرجع إلى طبيعة الأفعال وخصائصها، فكما أن طبيعة النار التسخين وطبيعة الثلج التبريد والهواء للطاقة والماء الكثافة، وطبيعة هذه الأشياء ذاتية فيها لا تفارقها وقد اكتشفها العلماء بعقولهم قبل أن ينزل عليهم شرع أو وحى. فكذلك كان طبيعة العدل والأمانة الحسن، وطبيعة الظلم والخيانة القبح. وطبيعة هذه الأشياء

من الحسن والقبح معروفة بالعقل قبل ورود الشرع، ومعروفة فى المجتمعات الإلحادية التى لا تدين بمبدأ سماوى أو شريعة إلهية، ووظيفة الشرع إزاء هذه الأمور هى الدلالة على موضع الخفاء فيها والغامض منها والدليل لا يؤثر فى المدلول إيجاباً أو إعداماً، ولا يسلب عنه صفة كانت له أو يضيف إليه صفة لم تكن ثابتة فيه أو ليست من لوازمه، بل مهمة الدليل هى الكشف والإيضاح عما عليه المدلول من أحوال وصفات، لا أنه يصير بالدليل على ما هو عليه، وهذا شأن الشرع من الأفعال الحسنة والقبيحة. فيوجب الشرع ما حكم العقل بحسنه ويحظر ما حكم العقل بقبحه، فالشرع لا يؤثر فى الأفعال بالحسن أو القبح؛ لأن المجتمعات التى لا تعرف لها ديناً ولم يوح إليها لا تنكر ما أقرته العقول من حسن العدل والأمانة وقبح الظلم والخيانة وليس ذلك إلا لأن العقل هو الذى يستطيع بما طبع عليه من تمييز الخير من الشر أن يميز بين صدق الرسول الذى تظهر على يديه المعجزة الدالة على صدقه وبين كذب المتنبى الذى يمخرق على الناس بالحيل والخداع<sup>(١٢)</sup>.

والعقل هو الذى يعرف قبح الظلم

وكفر النعمة ووجوب الإنصاف  
وشكر المنعم؛ لأن هذه الأمور يمكن  
أن ينظر فيها العقل فيعرف المدلول  
عليه ولا يحتاج في ذلك إلى سمع أو  
وحى .

ولم يهمل المعتزلة دور الشرع في  
معرفة الحسن والقبح، ولا ينبغي  
أن يفهم من اهتمامهم بالعقل  
وحرصهم على تأكيد دوره أنهم  
بذلك يقللون من شأن الشرع أو  
يفضون من قيمته، فهم يرون أن  
الشرع أكثر إيجابية في الكشف  
عن تلك الأمور التي لا يستطيع  
العقل إدراكها كحسن التكاليف  
الشرعية، ولقد اعترف القاضى  
عبد الجبار بذلك في أكثر من  
موضع .

ومما يدل على أن المعتزلة لم  
يهملوا دور الشرع أنهم يقسمون  
الحسن والقبح إلى عقليين  
وشرعيين، والعلم بذلك كله  
ضرورى، وهو من جملة كمال  
العقل، ولو لم يكن ذلك ضرورياً لما  
كان معلوماً أبداً؛ لأن النظر  
والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو  
كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا  
وهو عالم بضرورة ليتوجه عليه  
التكليف .

ولقد عرف المعتزلة حدود العقل  
التي يجب ألا يتخطاها وحرصوا  
على بيان ذلك. فلقد قسم القاضى

عبد الجبار الحسن إلى قسمين:

١ - حسن عقلى: يستطيع العقل  
أن يستقل بإدراكه وإن لم يرد  
بذلك شرع أو ينزل فيه وحى  
كحكم العقل بحسن الصدق ورد  
الوديعه والعدل وشكر المنعم  
والإنصاف والأمانة .

٢ - حسن شرعى: لا مجال  
للعقل في الكشف عن وجه حسنه  
كحسن صيام آخر يوم من رمضان  
وقبح صيام أول يوم من شوال،  
وكون الصلاة تنهى عن الفحشاء  
والمنكر<sup>(١٢)</sup> .

وكذلك القبح ينقسم إلى  
قسمين:

١ - قبح عقلى: يستقل العقل  
بدركه كحكم العقل بقبح الظلم  
والجهل والخيانة والكذب الذى لا  
نفع فيه .

٢ - قبح شرعى: لا يستطيع  
العقل منفرداً أن يستقل بمعرفة  
وجه القبح فيه، كقبح الصلاة قبل  
الوقت، وقبح صيام أيام العيدين .

فالعقل له حدوده في الكشف  
عن قبح الأشياء أو حسنها، وهى  
تلك الأمور التي ليست من قبيل  
التكاليف الشرعية. أما تلك الأمور  
التكليفية فإن العقل لا يقف وحده  
على معرفة وجه القبح أو الحسن  
فيها، بل إن هذا هو دور الشرع  
ومهمته .

ويتضح من هذا أن المعتزلة جعلوا من العقل والشرع وسيلتين لمعرفة الحسن والقبيح ، والخير والشر ، فالعقل يدرك من ذلك ما ينتمى إلى عالم الحسيات أو عالم الشهادة وما يدخل تحت سلطانه منها مما ليس له علاقة بالتكالييف الشرعية ، أما العبادات فإن العقل قد يدرك منها أموراً على سبيل الإجمال كوجوب شكر المنعم ، لكن هناك من العبادات ما لا يدركها العقل ، ويأتى الشرع فيوضح له ما غمض ويفصل ما أجمل ويكمل له ما شذ عنه ، وبذلك يتعاون العقل والشرع فى هداية الإنسان إلى جلب ما ينفعه ودفع ما يضره ، حتى لا تقوم على الله حجة بعد الرسل .

ولقد فطن المعتزلة إلى أن الشرع والعقل لا يمكن أن يتعارضا فيحكم أحدهما بحسن الفعل ويحكم الآخر بقبحه ، فالواجب من جهة السمع والعقل لا يختلف حده ؛ لأن أكثر ما فيهما أنهما طريقان للعلم بوجوب الواجب ، فاختلفاهما لا يؤثر فيه ولا فى معناه « وإضافة الوجوب إلى العقل لا يغير من معنى الواجب ولا يؤثر فى وجهه وجوبه ؛ لأن الغرض بذلك أن العلم بوجوبه أولى وبدهى فى العقل ، أو أن الدال على وجوبه

معلوم بالعقل ، وذلك لا يوجب مخالفة الواجب العقلى لما على السمع وجوبه »<sup>(١٤)</sup> .

والشرع والعقل ليسا علة فى حسن الفعل أو قبحه ، بل هما دليلان على جهة الحسن أو القبح ، وفرق كبير بين كونهما دليلين على حسن الفعل وبين كونهما علة فى حسنه ، فالدليل على حسن الفعل غير العلة التى صار بها الفعل حسناً .

ولما كان العقل أسبق وجوداً فى الإنسان من أمثاله لحكم التكالييف الشرعية كان أثره واضحاً فى سلوكه ، فالإنسان يتحرز بنفسه عن المضار ويجلب لها المنافع ؛ ولذلك فإن ورود الشرع بالأوامر والزواجر إنما يفصل بذلك أموراً مستقرة فى العقل ثابتة عنده لكنها مجاملة أو غامضة ، فيكشف الشرع عنها عن وجه الحسن أو القبح فيها ولا يخالف ما استقر فى العقل من ذلك أبداً<sup>(١٥)</sup> .

والمقصود من قولنا : إن الله أوجب علينا كذا وكذا ، أنه أعلمنا وجوب الواجب ، أو مكننا من معرفته بنصب الأدلة وإقامة البراهين<sup>(١٦)</sup> ؛ لأن الله لا يتعبدنا إلا بما فيه مصلحة ، والمصلحة ترجع فى أصلها إلى الملائم وهو معروف بالعقل ، وذهب إلى ذلك أبو على

الجبائي، وقد يتعبدنا بما فيه ترك  
المفسدة، كذلك كما ذهب إلى  
ذلك أبو هاشم<sup>(١٧)</sup>، وهذا أيضاً  
يرجع إلى المناظر للطبع وهو معروف  
بالعقل، والوجوب الشرعى لا ينفك  
عن الحسن العقلى، فكما أن  
الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعاً  
فلا تحسن عقلاً<sup>(١٨)</sup>، فالوجوب  
الشرعى والحسن العقلى  
متلازمان، والقول بأن المعتزلة  
يرفعون من شأن العقل ويفضون من  
شأن الشرع قول لا أساس له من  
الصحة، بل هو مجرد وهم أشيع  
عنهم بقصد التشنيع عليهم لتنفير  
الناس من المذهب، فنحن نجد فى  
مذهبهم أن الشرع والعقل يتعانقان  
لهداية البشرية «ووجوب الشئ»  
سمعاً ينبئ عن وجه وجوبه، فإنه  
مصلحة من حيث يقرن بطريق  
العقل<sup>(١٩)</sup>، فموجبات الشرع هى  
مصالح للعباد قد يخفى عليهم  
كشوف حسناتها أو معرفة قصد  
الشارع منها عقلاً؛ لأنها ربما  
كانت تنتمى إلى عالم الغيبيات  
عن العقل فلا يستطيع دركها،  
وقد نبهنا الزمخشري، وهو مفسر  
المعتزلة، إلى أن الحجة لا تقوم على  
العباد إلا ببعث الرسل لأنه لا سبيل  
إلى معرفة الشرائع إلا بالرسول، أما  
الحجة فى معرفة الله تعالى  
وتوحيده فقائمة على هذا لأن أدلة

العقول تشهد لها وتوضحها<sup>(٢٠)</sup>،  
واستحقاق الثواب والعقاب لا  
يكون إلا بعد إرسال الرسل  
وتبليغهم الأمم بالأوامر والنواهي،  
ولا يكون ذلك مستحقاً بمجرد  
الوجوب العقلى، أما استحقاق المدح  
والذم فواجب بالعقل قبل الشرع.  
والذى أود أن أخرج به من هذه  
القضية، أن المعتزلة فى موقفهم من  
الحسن والقبح العقلين حرصوا  
على تأكيد الأمور الآتية:

أولاً: أن حسن الفعل أو قبحه أمر  
ذاتى فى الفعل نفسه وباطن فيه.  
وليس خارجاً عنه. فلا يرجع إلى  
حال تتعلق بالفاعل مثل كونه أمراً  
ناهيّاً أو مريوياً ومملوكاً، كما لا  
ترجع إلى مجرد ورود الأمر والنهى  
الإلهيين بذلك.

ثانياً: أن العقل يستطيع معرفة  
الحسن والقبح وجهة الحسن  
والقبح فى الفعل والشرع يؤكد ما  
أقره العقل ولا يعارضه.

ثالثاً: أن الشرع لا يؤثر فى  
الأشياء بالحسن أو القبح، فإذا أمر  
الشرع بالفعل فليس معنى هذا أن  
الفعل صار حسناً بالأمر. بل إنما  
صار واجباً شرعاً بالأمر الشرعى؛  
لأنه حسن فى العقل أولاً، فحسن  
الفعل علة فى إيجاب الشرع له.  
وإيجاب الشرع له بالأمر به دليل  
على حسنه؛ لأن كل واجب شرعاً



لا بد أن يكون حسناً فى نفسه  
أولاً .

رابعاً: أن القبائح الشرعية إنما  
قبحت لأنها مفسدة فى العقل إذا  
ردت إلى أصولها، وذلك قد يخفى  
على العقل معرفته أحياناً، ولكن  
إذا عرف العقل أن القبائح ترجع  
فى أصلها إلى ذرة المفسدة وجلب  
المنفعة حكم بوجوبها ويكون نهى  
الشرع عنها دليل قبحها لا أنه علة  
قبحها.

خامساً: العقل والشرع فى  
مذهب المعتزلة الأخلاقى متعاونان  
فى الكشف عن أوجه الحسن  
والقبح فى الأفعال كل فيما يظهر  
له، ولا تعارض بينهما فى ذلك،  
غير أن المعتزلة يرددون المعرفة  
الشرعية إلى أصول عقلية .

وينبغى أن يعلم أن معرفة الحسن  
والقبح من الأمور القطرية المفروزة  
فى طبائع الكائنات بما فيها  
الإنسان، فكل كائن قد فطره  
الله على ذلك، والنظام وهو من  
كبار المعتزلة يرى أن معرفة هذه  
الأمور تقع بالطبع؛ لأن الله ألهم  
النفوس فجورها وتقواها،  
والمجتمعات البدائية قد تعارف  
على ذلك وهى لم تتأثر بثقافات  
أجنبية عنها، هندية أو فارسية أو  
يونانية، فالعرب فى جاهليتهم  
كانوا يستحسنون الشجاعة

والكرم والمروءة والعدل،  
ويستقبحون الظلم والفدر والخيانة.

وإذا كان بعض المعتزلة قد  
أوجب الأخذ بالتكاليف العقلية  
وإن لم يرد شرع فإن ذلك كان  
تأكيداً منهم على القطرة ووجوب  
الإذعان لحكم العقل وهم يفضلون  
الواجب العقلى على الشرعى، ولم  
يقولوا بأن هذا غير ذلك، فكثيراً  
ما يصرح القاضى عبد الجبار بأن  
الواجب من جهة العقل والسمع لا  
يختلف حده؛ لأن أكثر ما فيهما  
أنهما طريقان للعلم بوجوبه،  
فاختلافهما لا يؤثر فيه ولا فى  
معناه<sup>(٢١)</sup>.

#### (ب) الأشاعرة:

يرى الأشاعرة أن معنى الحسن  
والقبح ليست من الصفات الذاتية  
فى الفعل، وإنما يرجع إلى أمور  
خارجية عنه، كما أن جهة الحسن  
والقبح ليست كامنة فى الفعل  
كما يقول المعتزلة، بل ترجع  
أحياناً إلى الفاعل ككونه رباً  
والها فتكون أفعاله كلها حسنة،  
وأحياناً ترجع إلى أمور تتعلق  
بالإنسان مثل كونه مربوباً مأموراً  
منهياً .

ونريد أولاً أن نحدد موقف  
الأشاعرة من النقاط التالية:

أ - ما معنى الحسن والقبح ؟

ب - ما الجهة التى يرجع إليها

الحكم بحسن الفعل أو قبحه ؟

وعلينا أن نبدأ الطريق من أوله ...

لقد ذهب أبو الحسن الأشعري في كتاب "الإبانة" إلى أن الحسن هو ما أمر به الشرع «السفيه إنما كان سفيهاً لما أراد السفه؛ لأنه منهى عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فرقه، ومن يحد له الحدود ويرسم له الرسوم فلما أتى ما نهى عنه كان سفيهاً»<sup>(٢٢)</sup>.

وأفعال العباد تكون متصفة بالسفه والقبح إذا تجاوزت حدود الأوامر والنواهي التكليفية، فمعنى كون الإنسان مأموراً أو منهيًا - أى داخلاً تحت شريعة من هو فوقه - هو معنى كونه سفيهاً إذا تجاوز الأوامر والنواهي. فالنهي عن السفه هو العلة المؤثرة في كون الفعل سفيهاً أو قبيحاً، وبالتالي يكون الأمر بالحسن هو العلة المؤثرة في كون الفعل حسناً، فليس السفه أو القبح معنى زائداً على الأمر والنهي، وليس هو معنى ذاتياً في الفعل ثابتاً فيه كما قال المعتزلة .

فالحسن هو المأمور به شرعاً، والقبح هو المنهى عنه شرعاً .

وانطلاقاً من مفهوم الأشاعرة لمعنى الحسن والقبح على هذا النحو ذهبوا إلى القول بأن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى

عنه فهو قبيح لمجرد الأمر والنهي وليس ذلك لعلّة أخرى، ولو ورد الشرع بخلاف ما يقضى به العقل لكان ذلك منه حسناً، فلو أمر بالظلم والكذب ونهى عن العدل والصدق لحسن منه ذلك حيث لا معنى للحسن والقبح إلا ورود الشرع بذلك أمراً ونهيًا .

ولعل من المفيد هنا أن ننبه إلى أن أبا الحسن الأشعري لم يفرق في حديثه بين الحسن والقبح العقليين وغيرهما، وإنما كان يتكلم عن الإرادة ومتعلقاتها في مسائل كثيرة منها، ولم يشر في ذلك إلى أى فرق بين الأمور التشريعية وغيرها، وإنما أطلق القول بأن السفه إنما كان سفيهاً لإرادته ما نهى عنه ولأنه تحت شريعة من هو فوقه. ومن هنا فقد اشتهر في كتب الأشاعرة أن الحسن ما أمر به الشرع، والقبح ما نهى عنه، فجعلوا علة الحسن والقبح في الأفعال هي أوامر الشرع ونواهيها، كما جعلوا الشرع هو المدرك الوحيد للحسن والقبح .

وانتقلت هذه الفكرة إلى الجويني، وهو من متقدمي الأشاعرة فزادها إيضاحاً وعمقاً؛ لأن الحسن عنده عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبح ليس شيئاً سوى ورود الشرع بالذم على فاعله،

فقول الأشاعرة بأن الحسن والقبح من مدركات الشرع ربما أوهم خلاف ذلك، ومن هنا صرح الجوينى بأن عبارتهم فيها شيء من التجوز، وهو بذلك يؤكد نفس الفكرة التى صرح بها أبو الحسن الأشعرى فى الإبانة؛ لأن الجوينى لا يرى هناك صفة زائدة على مجرد أمر الشرع أو نهيته تسمى حسنًا أو قبحًا، أو أن هناك معنى كامنًا فى الفعل وذاتيًا فيه حسن أو قبح لأجله الفعل، أو يتميز به الواجب عما ليس بواجب، وإنما يرى الجوينى أن الواجب كل فعل ورد به الشرع أمرًا على سبيل الإيجاب وعكسه المحذور<sup>(٢٢)</sup>، وذلك الفعل لا يحسن لنفسه ولا لصفته ولا لجنسه وإنما يحسن لورود الشرع به.

ونسطيع أن نلمح فى ردود الجوينى على المعتزلة أنه يقسم الحسن والقبح إلى نوعين:

النوع الأول: الذى يرجع إلى ما أسماه بميل الطباع إلى اللذة ونفرتها من الألم، وفسّر كلام المعتزلة فى الحسن والقبح بمعنى اللذة والألم؛ لأنهم يستدلون على ذلك بالعواد والتقاليد الاجتماعية كأنقاذ الغرقى واستقباح الظلم.

النوع الثانى: وهو ما عبّر عنه بأنه ما يحسن فى حكم الله تعالى، وهو يقصد بذلك التكاليف

الشرعية، وفسّر كلام الأشاعرة بهذا المعنى، ونفى أن يكون للعقل حكم فى ذلك بالحسن أو القبح<sup>(٢٣)</sup>.

ثم انتقلت الفكرة من الجوينى إلى تلميذه أبى حامد الغزالى فى كتابه "الإحياء" ففسر القبح بأنه ما لا يوافق الغرض، والحسن ما يوافقه، ولما كان الله منزها عن الغرض والعلة والحاجة فلا يتصور القبح فى حقه تعالى إذ لا غرض له<sup>(٢٤)</sup>.

وتفسير الغزالى للقبح بأنه ما لا يوافق الغرض يجعل العلة فى قبح الفعل مترتبة على غايته ونتيجته، فإذا كانت الغاية موافقة للغرض كان الفعل حسنًا، وإلا كان قبيحًا، فجهة الحسن والقبح ليست ذاتية فى الفعل وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه مثل كونه محتاجًا، وقيمة الفعل الخلقية عنده كامنة فى الغاية من الفعل، والقبح بهذا المعنى يحمل معنى النسبية؛ لأنه يرجع إلى ملائمة الطبع أو منافرته أو النافع والضار.

والشرع هو مدرك الحسن والقبح فى الأفعال وليس ذلك من اختصاص العقل؛ لأن العقل عندهم لا يوجب للأفعال حسنًا ولا قبحًا، والفعل الإلهى لا يخضع عندهم لقاعدة استحسان العقل أو

استقباحه؛ لأنه لا يخضع لغرض أو يهدف إلى غاية، «فإن الله قادر على أن يصب على عباده أنواع العذاب ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن قبيحاً ولا ظالماً، وأنه يثيب عباده على الطاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللزوم، إذ لا يجب عليه فعل ولا يتصور منه ظلم.. وأن حقه في الطاعات على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل»<sup>(٣٦)</sup>.

ورغم اهتمام الفزالي بالعقل وحرصه الشديد على بيان أهميته إلا أنه قد عزله تماماً عن معرفة الحسن والقبح وتمييز الخير من الشر، ولم يجعل هناك قاعدة معينة أو ضابطاً للحسن والقبح يمكن معرفتها بالعقل، وإنما أرجع ذلك إلى الأمر والنهي الشرعيين.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن عبارة الجويني في "الإرشاد" والأشعري في "الإبانة" لم تفرق بين الدليل على الفعل الحسن وبين العلة التي صار بها الفعل حسناً.

فعند الأشعري أن نهى الشرع عن الفعل هو معنى كونه سفهاً، وعند الجويني أن ورود الشرع بالفعل هو معنى كونه حسناً. فهناك اتفاق

بينهما على أن العلة المؤثرة في الفعل حسناً أو قبيحاً هي ورود الشرع بالأمر به أو النهي عنه.

وهناك فرق كبير بين الدليل على الشيء وبين العلة المؤثرة في إيجاد الشيء. فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على شيء موجود فعلاً، أما العلة فهي جهة التأثير في إيجاد الشيء أو إعدامه، وبالعلة يكون المعلول وليس بالدليل يكون المدلول عليه. فدلالة الشرع على وجوب الصيام في أيام معدودات ليس هو العلة التي لأجلها حسن الصيام في العقل، وإنما ترجع العلة في ذلك إلى خواص معينة اكتشفها الأطباء في الصوم تعود على الإنسان بالصحة وتعوده الصبر وتحمل المشاق. ولأجل هذه المعاني وغيرها حسن الصيام في العقل. وكذلك كان نهى الشرع عن تعاطي المسكرات ليس هو العلة في قبح المسكرات، وإنما يرجع ذلك إلى ما تشتمل عليه هذه الأفعال من إضرار بالصحة والفرد والجماعة، ولأجل هذه المعاني قبحت هذه الأفعال في ذاتها وموقف الشرع هو الدلالة عليها فقط، وليس هو المؤثر فيها بالقبح أو الحسن.

ولما لم يتببه الأشاعرة إلى الفرق بين الدليل والعلة ظنوا خطأ أن

ورود الشرع بالأوامر والنواهي هو العلة المؤثرة في الفعل بالتحليل أو التحريم أو التحسين والتقييح، وليس أن الفعل في نفسه يشتمل على معنى ذاتي فيه حسن أو قبح لأجله، وهذا خطأ كبير لأنه يترتب على ذلك أن نسلب الأشياء طبائعها وخواصها التي أودعها الله فيها وأهمها خاصية التأثير في القابل وإبطال نظرية الفعل والانفعال وهي مظاهر الأفعال الإلهية في تدبير شئون الكون كله .

ولقد تنبه متأخرو الأشاعرة إلى ما تتطوى عليه هذه الفكرة من أخطار فأخذوا يفسرون آراء سلفهم من الأشاعرة بتفسيرات أقرب إلى روح السدين ومنطوق العقل، فالشهرستاني والرازي والأمدي وغيرهم من المتأخرين يفرقون في حديثهم عن الحسن والقبح بين الأمور التكليفية وبين الأمور التي لم يرد فيها نص من الشارع بالحظر أو الإباحة، كما نجد الشهرستاني يحدد مهمة الشرع بأنها مقصورة على الكشف عن وجه الحسن أو القبح فقط، ولا تأثير له في الفعل وبالتحسين أو التقييح مع أنه يستبعد أن يكون للفعل صفة نفسية يكون بها حسناً أو قبيحاً. وعنده أن العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في

حكم التكليف من الله شرعاً، على معنى أن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح لو فعلها الإنسان استحق من الله ثواباً أو عقاباً، ومعنى الحسن عنده ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، «وإذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل لم تكن له، وكما أن العلم لا يكتسب به المعلوم صفة لم تكن له، كذلك الشرع لم يكتسب الفعل صفة ولا يكتسب عنده الفعل صفة»<sup>(٢٧)</sup> .

ومن حديث الشهرستاني عن الحسن والقبح نستطيع أن نحدد النقاط التالية:

١ - إن الفعل ليس على صفة ذاتية من الحسن والقبح يستحق بها الثواب والعقاب .

٢ - العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه .

٣ - إن الشرع لا يؤثر في الأفعال بالحسن أو القبح ولكنه يكشف عنها فقط .

ويبدو أن الشهرستاني كان يقصد بالحديث الحسن والقبح الشرعيين؛ لأنه بنى على ذلك استحقاق الثواب والعقاب من الله، وهذا لا يكون إلا على الواجب الشرعي التكليفي .

ويتضح لنا أثر هذه التفرقة عند فخر الدين الرازي، فلقد ذهب إلى

أن هناك أموراً تدرك بالعقل ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفتها، فلا نزاع مثلاً فى أنا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائماً لطباعنا أو منافراً لها. فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منافر، ولا حاجة بنا إلى الشرع فى معرفة هذه الأمور ونحن نعلم بعقولنا حسن العلم وقبح الجهل، وهذه أمور تكاد معرفتها تكون ضرورية، أما النزاع فيحصره الرازى فى القضية الآتية:

«إن بعض الأشياء يتعلق به الذم فى الدنيا والعقاب فى الآخرة، والسؤال المطروح هو: هل الثواب والعقاب والمدح والذم لأجل صفة ذاتية فى الفعل عائدة إليه نفسه أم أن ذلك لمجرد حكم الشرع بالأمر به أو النهى عنه؟ ويجيب الرازى بأن موقف الأشاعرة على أن ذلك لمجرد أمر الشرع به<sup>(٢٨)</sup>، وإذا كان الرازى يتابع بقية الأشاعرة فى القول بأن الشرع هو مصدر الحسن والقبح فإنه قد جعل للعقل مدخلاً فى إدراك الملائم للطبع والمنافر له، وفى إدراك حسن العلم وقبح الجهل. وهو بذلك يقترب من القاضى عبد الجبار حين قسم الحسن والقبح إلى عقلى وشرعى وجعل للعقل مجاله وللشرع مجاله، غير أن التكليف الشرعية عند عبد

الجبار ترجع إلى أصول عقلية، ومهمة الشرع هى الكشف عنها وتفصيل مجملها.

ويقترب الآمدى من الرازى فى هذه التفرقة، حيث يرى أن إطلاق الأشاعرة القول بأن الحسن والقبح ليس إلا ما حسنه الشرع أو قبحه بأن ذلك توسيع فى العبارة معلاً ذلك بأنه «لا سبيل إلى جحد أن ما وافق الغرض جهة المعقول وإن لم يرد به الشرع المنقول أنه يصح تسميته حسناً كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأعراض وغير ذلك»، وأخذ يفسر عبارة الأشاعرة بقوله: «ليس المراد بإطلاقهم أن الحسن ما حسنه الشرع، أنه لا يكون حسناً إلا ما أذن فيه أو أخبر بمدح فاعله، وكذا فى جانب القبح أيضاً»<sup>(٢٩)</sup>، فالآمدى يفسر هنا عبارة الأشاعرة بأنه ليس المراد منها أن يقتصر الحسن والقبح على ما ورد به الشرع فقط، فإنه قد يكون هناك حسن غير ما ورد به الشرع والآمدى يجعل للشرع مجالاً فى إدراك الحسن والقبح، وللعقل مجالاً كذلك يقول الآمدى: «أما أهل الحق فليس الحسن عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال؛ بل إن وصف الشئ بكونه حسناً أو قبيحاً فليس إلا لتحسين الشرع أو

تقبيحه إياه بالإذن فيه أو القضاء  
بالثواب عليه أو المنع منه أو القضاء  
عليه، أو تقبيح العقل له باعتبارها  
أموراً خارجية، ومعاني مفارقة  
بسبب الأعراض والتعلقات، وذلك  
يختلف باختلاف النسب  
والإضافات»<sup>(٣٠)</sup>.

وتحليل الآمدي لموقف الأشاعرة  
على هذا النحو لا يجعل للفعل قيمة  
ذاتية كامنة فيه، بل تكون قيمة  
الفعل عنده من أحد مصدرين:

المصدر الأول: تحسين الشرع أو  
تقبيحه بالأمر به أو النهي عنه .

المصدر الثاني: تحسين العقل أو  
تقبيحه باعتباره الأمور الخارجية  
التي تلائم الطبع أو تنافره .

وإذا كان الآمدي يعبر في  
المصدر الأول عن اتجاهه الأشعري  
فإنه في المصدر الثاني لا يقترب من  
المعتزلة؛ لأنه وإن جعل العقل  
مصدراً من مصادر القيمة الخلقية  
للفعل فقد جعل هذه القيمة كامنة  
في غاية الفعل وليست ذاتية فيه  
وهو يتابع في ذلك الشهرستاني  
والرازي والغزالي فإنهم جميعاً  
متفقون على تفسير الحسن بأنه  
الملائم للطبع؛ والتقبيح المنافر له  
وهذا تفسير غائي للقيمة الخلقية  
أقرب إلى معنى الخير والشر منه  
إلى معنى الحسن والتقبيح .

ومهما يكن من أمر، فإن هناك

تفسيرات أخرى لمذهب الأشاعرة  
ظهرت على يد عضد الدين الإيجي  
والأصفهاني «أبو الثناء»، فكل  
منهما يفسر المذهب على نحو  
أكثر قبولاً. فالحسن والتقبيح  
مطلق ويراد به ثلاثة معان:

١ - الحسن والتقبيح بمعنى  
الكمال والنقص .

٢ - الحسن والتقبيح بمعنى  
ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبر  
عن هذين النوعين بالمصلحة  
والمفسدة، ولا نزاع في أن هذين  
المعنيين ثابتان للصفات في أنفسها،  
وأن مأخذها من العقل .

٣ - الاعتبار الثالث هو تعلق  
المدح والذم والثواب والعقاب، بقول  
عضد الدين الإيجي، وهو محل  
الخلافاً، إذ هو عندنا مأخوذ من  
الشرع للاستواء في أنها في أنفسها  
لا تقتضي المدح والذم والثواب  
والعقاب، إنما صارت كذلك  
بسبب أمر الشارع به، حتى لو  
عكس الأمر انعكس الحال وهو  
عند المعتزلة عقلي<sup>(٣١)</sup> .

وهذا التقسيم متأثر بتفسير  
الرازي لمعاني الحسن والتقبيح، وهو  
مأخوذ عن الفلاسفة في تفسيرهم  
للخير والشر، نقله عنهم الرازي ولم  
ينتبه إلى الفرق بين معنى الحسن  
والتقبيح من حيث ذاتية المعنى في  
الفعل وبين معنى الملائم والمنافر.

وأنها تفسيرات غائية ، ونقلها عن الرازي الإيجي في العقائد والأصفيهانى فى شرح المطالع ولم يتنبهوا إلى مأخذ الرأى .

على أية حال فإن هذا موقف الأشاعرة من قضية الحسن والقبح ودور الشرع فى حسن الفعل أو قبحه ، فهناك إجماع بينهم على أن صفة الحسن والقبح ليست ذاتية فى الفعل ، وإنما تعود إلى أمر الشرع ونهيه ، وإذا كان بعضهم قد سلب الشرع صفة التأثير فى الفعل كالشهرستانى فإنه قد استبعد أيضًا أن يكون للفعل صفة نفسية صار بها حسنًا أو قبيحًا . وابتداء من الرازى حتى عضد الدين الإيجي نجد تفسيرات للموقف الأشعرى تكاد تقترب من موقف القاضى عبد الجبار من المعتزلة ، حيث يتفقون جميعًا على أن هناك نوعًا من الحسن والقبح لا مدخل للعقل فى إدراكه بل هو من مدركات الشرع نحو معرفة كيفية الصلاة وكون الفرائض خمسًا وبقية التكاليف . غير أنه ما يزال هناك فرق واضح بين الاتجاهين . فالقاضى عبد الجبار يرجع حسن ذلك إلى أصول عقلية قد تخفى على العقل فيبينها له الشرع . أما الأشاعرة فعندهم أن حسن هذه التكاليف إنما هو مجرد ورود

الشرع بها .

### أثر الخلاف:

وبعد هذا العرض التاريخى لموقف الأشاعرة لا بد أن نضع أمامنا الملاحظات التالية:

١ - هناك تيار أشعرى يبدأ من الجوينى فالغزالى فالرازى فالآمدى يفسر الحسن والقبح بمعنى الملائم للطبع أو المنافر له ، ويظنون أن هذا التفسير هو مقصود المعتزلة ، وليس الأمر كذلك لأن تفسير الحسن والقبح بالملائم والمنافر يعود إلى مبدأ اللذة والألم أو النافع والضار ، وهذا تفسير غائى أقرب إلى بيان معنى الخير والشر وليس الحسن والقبح .

٢ - ظهر أثر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، حول هذه القضية حين أجاز الأشاعرة أن يفعل الله كل ممكن ومقدور له فى العقل ، فلا قبيح ولا ظلم بالنسبة لله ، فإذا عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك جائزًا منه ، بل كان ذلك منه عدلاً ورحمة ، لأنه ليس تحت شريعة غيره ولا يخضع لقانون من هو فوقه حتى يكون فعله قبيحًا ، كما لا يتصرف فى ملك غيره حتى يكون فعله ظلمًا فلا أمر ولا ناهى بالنسبة له . ولقد أجاز ذلك الأشاعرة بناء على تصورهم لمفهوم الحسن



والقبيح والعدل والظلم، فما ورد به الشرع كان حسناً ولا مدخل للعقل في ذلك.

أما المعتزلة فمنعوا ذلك تماماً؛ لأن أمور الشرع لا بد أن ترجع في وجوبها إلى أصول عقلية مقررّة. فالواجب لا بد أن يكون حسناً في نفسه قبل إيجاب الشرع له، وعلى ذلك فلا يجوز عقلاً أن يقع من الله ظلم أو عبث .

٣ - نظر المعتزلة إلى الفعل الإلهي من منطلق أن الله لا بد أن يكون حكيماً في فعله، عدلاً في حكمه فلا يجوز عليه فعل القبيح .

بينما بدأ الأشاعرة نظرتهم من منطلق أن الله على كل شيء قدير وفعال لما يريد. وبين الموقفين فرق كبير ظهر أثره في اعتراضات كل طائفة على الأخرى في الحسن والقبيح، وقد علقوا الحسن والقبيح بالأمر والنهي تارة ويكون العبد مريباً ومملوكاً لله تارة أخرى، أخذوا يردون دعوى المعتزلة باعتراضات بدت متهافّة تدل على أنهم لم يستوعبوا نظرة المعتزلة إلى الحسن والقبيح ولم يفهموها<sup>(٢٢)</sup>، والحقيقة أن نظرة المعتزلة إلى هذه القضية كانت أكثر شمولاً وأصالة وعمقاً، حيث كانوا ينظرون إلى القضية على أنها مشكلة الإنسان في كل عصر

وتحت كل شريعة فلا ينبغي أن تكون مصادر أخلاقياته خارجة عنه هو؛ لأنه الكائن الوحيد الذي رزق حاسة التمييز بين الحسن والقبيح حتى إن بعض المذاهب الفلسفية قد عرفت الإنسان بأنه حيوان أخلاقي<sup>(٢٣)</sup>، وكان على المعتزلة أن يبينوا خطأ قول الأشاعرة في جعلهم الأمر والنهي مقياساً للحسن والقبيح، ولقد شغل ذلك القاضي عبد الجبار وأفرد له كثيراً من مصنفاته .

وتتلخص هذه الردود فيما يلي:

١ - أن القبائح معروفة بالعقول لجميع الناس قبل أن تحصل لديهم المعرفة يكون الإنسان محدثاً مريباً أو مأموراً منهياً، كما أننا نعرف القبيح بدون معرفة النهي والنهاي، فلا يصح تعليق الحسن والقبيح بشيء من ذلك أصلاً .

٢ - لو كانت جهة القبح في الفعل راجعة إلى مجرد النهي لوجب فيمن لا يعرف الله - النهاي - ألا يكون عارفاً لشيء من القبائح وألا يفرق بين المحسن والمسيء والواقع يكذب ذلك .

٣ - لو صح توقف العلم بالقبيح على النهي لما حصل لنا علم بذلك مطلقاً؛ لأن العلم بالنهي يتوقف على العلم بالله، والعلم بالله يتوقف على كمال العقل ليصح النظر

والاستدلال، ومن كمال العقل معرفة قبح القبائح التى هى أصول فى هذا الباب، وبذلك يتوقف العلم بالنهى على العلم بالله، ويتوقف العلم بالله على معرفة القبائح، ويتوقف معرفة القبائح على معرفة النهى، وهذا هو الدور الباطل<sup>(٣٤)</sup>. فكيف يصح إن توقف العلم بالقبائح على النهى؟

٤ - إن تعلق الحسن والقبح بالأمر والنهى يترتب عليه كثير من المحاذير فلا يحسن من الله شئ مطلقاً حيث لا أمر له، ولحسن الظلم إذا أمر به فلان، وقبح العدل إذا نهى عنه فلان، ولحسن الشئ وقبح فى وقت واحد إذا أمر به إنسان ونهى عنه آخر<sup>(٣٥)</sup>، ولا يجوز أن تحسن الأفعال لمجرد الأمر بها؛ لأنها لا تعلق لها بالفاعل ولا بأحواله وصفاته، وأمره تعالى بالشئ يدل على أن ما أمر به صلاح، ونهيه يدل على أن ما نهى عنه فساد، لا أن الفعل صار بالأمر صلاحاً وبالنهى فساداً، والدليل يدل على أن الشئ على ما هو به لا أنه يصير به على ما هو عليه كما سبق بيان الفرق بين العلة والدليل<sup>(٣٦)</sup>.

٥ - لو حسن الفعل للأمر والنهى لحسن من النائم والساهى والطفل إيقاع كل قبيح لانتفاء النهى عن ذلك، ولو حسنت أفعالهم

لما جاز لنا أن نمنعهم من إتيان شئ قبيح.

ويعجب المعتزلة من الأشاعرة حين يجوزون لله تعالى تكاليف ما لا يطاق، وأنه لو أمرنا بالكذب ونهانا عن الصدق لكان ذلك منه عدلاً وحكمة، ولو عذب الأنبياء وأثاب العصاة لكان ذلك عدلاً وحقاً... أنه لو صح ذلك منه فكيف يقال فى أفعاله: إنها صواب وحكمة وكيف يكون عدلاً وحكماً؟

ولا يتصور الأشاعرة أصلاً أن الأوامر والنواهي التكليفية تكون تابعة لقيم أخرى خارجة عن مجرد الأمر والنهى ويظنون أن ذلك انتقاص من قداسة القدرة الإلهية وتضييق على الإرادة، وكان على الأشاعرة أن يتنبهوا إلى الأخطاء الجسيمة التى تترتب على رفضهم لنظرية الحسن والقبح العقليين، إننا لو رفضنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددنا إلى مجرد الأوامر والتعاليم الشرعية فلا يصح لنا قياس شئ على شئ أصلاً، ولا يصح لنا التعليل بـ لم، ولا لأنه، ولما كانت هناك باء تسمى باء السببية إطلاقاً؛ إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التى هى عليها حتى يناط بها حكم مختلف فيه أو قياس عليها أمر متنازع فيه، وذلك

رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد للأحكام الدينية من حيث قبولها<sup>(٢٧)</sup>، ولعل هذا ما جعل بعض متأخري الأشاعرة يميلون إلى رأى المعتزلة .

ولقد نقل الأشعرى عن النظام أن كل معصية كان يجوز أن يأمر الله بها سبحانه، فهي قبيحة للنهى عنها، وكل معصية كان لا يجوز أن يأمر الله بها فهي قبيحة لنفسها كالجهل والاعتقاد فى غيره، وكذلك كل ما لم يجر إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه، وكل ما جاز ألا أن يأمر الله به فهو حسن للأمر به<sup>(٢٨)</sup>، وهذا يعنى أن النظام قد قسّم الأفعال إلى قسمين منها أفعال تكتسب قيمتها الخلقية من أمر الله بها أو نهيه عنها، ومنها أفعال تكون قيمتها الخلقية ذاتية فيها، وإذا صح ما نقله الأشعرى عن النظام فى ذلك فإنه يتفق مع ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار، بل ربما كان القاضى متأثراً فى تقسيمه للقبیح والحسن إلى عقلى وشرعى بما ذهب إليه النظام فى ذلك، وهذا يؤكد لنا أن المعتزلة لم يجعلوا العقل مقياساً للحسن والقبیح بإطلاق، وإنما جعلوا ذلك أساساً فيما لم يرد به نص شرعى أو أمر تكليفى، ولعل هذا قد يقرب هوة الخلاف بين

المعتزلة والأشاعرة إذا افترضنا أن الأشاعرة كانوا يقصدون فيما يذهبون إليه الحسن والقبیح الشرعيين غير أنه ما زالت هناك فجوة كبيرة بين الموقفين؛ لأن المعتزلة يجعلون الأوامر التكليفية ترجع فى أصلها إلى حكم العقل بحسنها أو قبحها، لكن قد يخفى على العقل اكتشاف ذلك فى بعض الأحيان، وهذا لا يعنى انعدام المعرفة العقلية أو يلغى أثرها، وعدم علمنا بوجه الحكمة العقلية فى تقبيل الحجر الأسود مثلاً لا يعنى انعدام هذه الحكمة من جهة العقل، بل يعنى غموضها عن الإدراك .

ولا بد أن نشير هنا إلى ما فى موقف الفريقين من قصور فى تصورهم لقضية الحسن والقبیح، فلقد قاس المعتزلة أفعال الله على أفعال الإنسان، وجعلوا علة الحسن والقبیح واحدة فيهما، وظنوا أن كل ما يحسن من الإنسان يجب أن يحسن من الله تعالى، وما يقبح من الإنسان يقبح من الله، فشبهوا بذلك أفعال الله بأفعال الإنسان. وجمهور الفقهاء من المسلمين يقولون: إن الله حرم المحرمات فحرمت وأوجب الواجبات فوجبت. فهنا أمران يجب ملاحظة الفرق بينهما.

الأول إيجاب وتحريم: وذلك يكون بكلام الله وخطابه، وبه يكون الثواب والعقاب .

والثاني وجوب وحرمة: وذلك صفة نفسية للفعل، والله تعالى عليم بما تتضمنه الأحكام الشرعية من المصالح فأمر ونهى لعلمه بما فى الأمر والنهى والمأمور والمحظور من مصالح العباد ومفاسدهم، وهو أثبت حكم الفعل الشرعى بإيجابه أو تحريمه، وأما صفة الفعل فقد تكون ثابتة فيه بدون خطاب، وهذا ما كان على الأشاعرة أن يتنبهوا إليه، فقد ثبت بالخطاب الشرعى ثلاثة أنواع:

أحدها : أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة ولم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم مشتمل على فساد، فهذا النوع معلوم بالعقل، والشرع قبَّح ذلك لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن له، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون صاحبه معاقباً فى الآخرة إذا لم يعلم حكم الشرع فيه.

الثانى: أن الشارع إذ أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، وفى هذا النوع يكون الفعل قد اكتسب صفة الحسن والقبح من خطاب الشرع، وذلك كوجوب صيام آخر يوم من رمضان فإن الشارع أمر به فكان حسناً، وتحريم صوم أول يوم من شوال فإن الشارع نهى عنه فصار قبيحاً، والحسن والقبح هنا مستفاد من خطاب الشارع، وليس من العقل، وهذا ما غفل عنه المعتزلة كذلك :

الثالث: إنه فى مقام العبودية لله والإذعان له يقتضى الأمر أن الشارع قد يأمر بشيء ليمتحن به العباد ليعرف هل يطيع العبد أو يعصى، وقد يكون فعل المأمور غير مراد فى نفسه ولكن لمجرد الابتلاء، كأمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل: ﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ

لِلْجَبِينِ ﴾ (الصافات: ١٠٣) حصل المقصود ففداه بذبح عظيم. فالحكمة هنا ناشئة من نفس الأمر لا من نفس المأمور. وهذا النوع قد غفل عنه المعتزلة، وقد أخطأ المعتزلة كذلك، حيث

أرجعوا كل التكاليف الشرعية  
إلى أصول عقلية وليس الأمر  
كذلك. كما أخطأ الأشاعرة حين  
جعلوا الشريعة كلها من هذا النوع  
المقصود به الابتلاء وأنكروا ما فى  
الأفعال والأشياء من صفات وطبائع

ثابتة لها قبل الشرع لا بالشرع،  
وجمهور المسلمين والسلف قد أثبتوا  
الأنواع الثلاثة التى توجه بها  
الخطاب التشريعى<sup>(٣٩)</sup>.

**أ. د. محمد السيد الجليلند**

## الهوامش:

- (١) انظر: المغنى: ١٦ / ٢٥ .
- (٢) انظر شرح الأصول الخمسة: ٢٠٦ - ٢٠٨ .
- (٣) المغنى ١٦ / ٥٧ - ٥٨ ، ١٧١ / ١٤ .
- (٤) المغنى ١٦ / ٧٠ - ٧٣ .
- (٥) المغنى ١٣ / ٣١٦ .
- (٦) نفس المرجع .
- (٧) المغنى ٨ / ١٧١ - ١٧٢ .
- (٨) المغنى ١١ / ٥٣١ ، ١٤ / ١٥٤ .
- (٩) المغنى ٦ / ٢٠ ، ١٣ / ٣١٦ ، ٣٢٤ .
- (١٠) انظر المغنى ١٦ / ٥٤ - ٥٥ .
- (١١) المغنى ١١ / ٥١٥ .
- (١٢) المغنى: ١٤ / ١٥١ .
- (١٣) المختصر في أصول الدين للقاضى عبد الجبار ١ / ٢٣٥ رسائل العدل والتوحيد .
- (١٤) المغنى: ١٧ / ٤٧ .
- (١٥) المغنى: ١٤ / ١٤٣ .
- (١٦) المغنى: ١٦ / ٦٥ .
- (١٧) المغنى: ١٣ / ٤٩ .
- (١٨) شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ٧٦ .
- (١٩) المغنى: ١٣ / ٥٨ .
- (٢٠) الكشاف للزمخشري: ٣ / ٢١٩ .
- (٢١) المغنى: ١٦ / ٥٧ .
- (٢٢) الإبانة للأشعري: ط حيدرآباد ١٩٤٨ م ، ص ٥٤ .
- (٢٣) انظر الإرشاد: ٢٥٨ - ٢٥٩ .
- (٢٤) انظر الإرشاد: ٢٦٠ - ٢٦٥ .
- (٢٥) الإحياء: ١٩٦ ط الشعب .
- (٢٦) قواعد العقائد للغزالي ص ١٢ ، مجموعة الرسائل الفرائد ط الجندى .
- (٢٧) نهاية الأقدام: ٣٧٠ تحقيق ألفريد جيوم ط استانبول .
- (٢٨) الأربعين للرازي: ٢٤٦ - ٢٤٧ .
- (٢٩) غاية المرام فى علم الكلام: ٢٣٥ .
- (٣٠) غاية المرام: ٢٣٤ .
- (٣١) انظر شرح الدوائى على العقيدة ، بهامش حاشيتى السبائكوتى ومحمد عبده على شرح العضدية ص ٢٧٢ ، وانظر أيضاً شرح مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار للبيضاوى ص ١٩٥ ، ١٩٦ ط الخيرية ١٣٢٣ هـ .
- (٣٢) انظر فى ذلك: رد الرازى على المعتزلة فى كتابه نهاية العقول ٢ / ٦١ ، ٦٤ ، الجوينى فى الإرشاد ٣٦٢ - ٣٦٥ .
- (٣٣) انظر مدخل إلى الفلسفة: جون هرمان راندال ، جوستاف بوخلر ، ترجمة ملحم قريان ص ٢٩٠ ط بيروت .
- (٣٤) انظر المحيط بالتكليف: ٢٥٣ - ٢٥٤ .
- (٣٥) شرح الأصول الخمسة: ٣١١ - ٣١٢ .
- (٣٦) المغنى: ٦ / ١٢٢ .
- (٣٧) المغنى: ١ / ١١٥ - ١٢١ ، انظر الفلسفة الأخلاقية د. محمود صبحى ١٣٦ ، نهاية الأقدام ٢٧٤ ، فلسفة المعتزلة: البيرخير ص ٩٩ .
- (٣٨) انظر إبراهيم بن سيار النظام د. محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ١٦٨ .
- (٣٩) انظر فى ذلك مجموع فتاوى ابن تيمية ط الرياض: ٨٠ / ٤٣٣ - ٤٣٦ .

## الحشر

المعنى اللغوي :

حشرهم يحشرهم ويحشرهم حشرا : جمعهم :ومنه يوم المحشر . والحشر : جمع الناس يوم القيامة .

و المحشر : المجمع الذي يحشر إليه القوم ، وكذلك إذا حشروا إلى بلد أو معسكر أو نحوه . قال الجوهري : المحشر ، بكسر الشين : موضع الحشر<sup>(١)</sup> .

وقال الإمام الرازي : "الحشر اسم يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث إلى انتهاء الموقف ، لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور"<sup>(٢)</sup> .

وقال في قوله تعالى : ﴿ وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴾ (الكهف: ٤٧)

جمعناهم للحساب ، فلم نغادر منهم أحدا ، أى لم نترك من الأولين والآخرين أحدا إلا جمعناهم لذلك اليوم<sup>(٣)</sup> .

وقال في قوله تعالى :

﴿ يَوْمَ تَشْهَقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ

ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴾ (ق: ٤٤) هو يوم الخروج ، و(سراعا) حال للخارجين ؛ لأن قوله تعالى : (عنهم) يفيد كونهم مفعولين بالتشقق ، فكان التشقق عند الخروج من القبر<sup>(٤)</sup> .

وأما يوم الحشر :

قال الرازي : فى قوله تعالى : ﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾ (المعارج: ٤) .

هو يوم من أيام الآخرة طوله خمسون ألف سنة ، وهو يوم القيامة ، وهذا قول الحسن : قال : وليس يعنى أن مقدار طوله هذا فقط ، إذ لو كان كذلك لحصلت له غاية ، ولفنيت الجنة والنار عند تلك الغاية ، وهذا غير جائز ، بل المراد أن موقفهم للحساب حتى يفصل بين الناس خمسون ألف سنة من سنى الدنيا . ثم بعد ذلك يستقر أهل النار فى دركات النيران نعوذ بالله منها<sup>(٥)</sup> .

وأخبر سبحانه وتعالى أن يوم الحشر كألف سنة فى قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (الحج: ٥) ، ولا تعارض لأن المراد بيان طول المدة ، كما أن اليوم يختلف باختلاف أحوال الناس ، يقول الرازي : "واعلم أن هذا الطول يكون فى حق الكافر ، أما فى حق المؤمن فلا ، والدليل عليه الآية والخبر ، أما الآية فقوله تعالى : ﴿ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ

يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴿٢٤﴾

(الفرقان: ٢٤) واتفقوا على أن ذلك المقيـل والمستقر هو الجنة، وأما الخبر فما روى عن أبى سعيد الخدرى أنه قال: قيل لرسول الله ﷺ: ما طول هذا اليوم؟ فقال: "والذى نفسى بيده إنه ليخفف عن المؤمن حتى يكون عليه أخف من صلاة مكتوبة يصلها فى الدنيا" (٦).

فيمـن يحشرون:

تحشر جميع الخلائق ممن يقع عليهم الحساب والفصل بينهم من إنس وجن وبهائم ووحوش وغير ذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (التكوير: ٥) وقوله سبحانه: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ وَمَا

يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (الفرقان: ١٧) ولقوله ﷺ: "لتؤدن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء" (٧)، والجلحاء التى لا

قرن لها . والحديث دليل على حشر البهائم يوم القيامة وإعادتها يوم القيامة كما يعاد أهل التكليف من آدميين، وكما يعاد الأطفال والمجانين ومن لم تبلغه دعوة، وعلى هذا تظاهرت دلائل القرآن والسنة : قال تعالى: ﴿وَإِذَا

الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (التكوير: ٥) وإذا ورد لفظ الشرع، ولم يمنع من إجراءاته على ظاهره عقل ولا شرع وجب حمله على ظاهره قال العلماء: وليس من شرط الحشر والإعادة فى القيامة

المجازاة بالثواب أو العقاب.

أرض المحشر:

إذا أحيا الله تبارك وتعالى الناس كلهم، قاموا بمجلس ينظرون مايراد بهم، لقوله: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (الزمر: ٦٨) ثم يعرض الجميع إلى موقف العرض والحساب، وهو الساهرة، قال عز وجل: ﴿فَإِنَّمَا

هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾ (النازعات ١٤: ١٣) وجاء عن النبى ﷺ أنه قال: "عليكم بالشام أرض المحشر والمنشر" (٨) ويقال: إن الساهرة أرض معروفة عند بيت المقدس، والساهرة عند أهل اللغة وجه الأرض، والمعنى فإذا هم قد صاروا على وجه الأرض بعد أن كانوا فى جوفها. قيل: "الساهرة صحراء قرب شفير جهنم، والله أعلم" (٩).

أحوال الناس فى المحشر:

"وإذا حشر الناس بعد ما نشروا حشروا حفاة عراة غرلاً، لأنهم كذلك بدأوا، والله عز وجل يقول:

﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) فلما كانوا بدأوا غرلاً بعثوا

غرلاً، لئلا يمتد من الإعادة شىء من أخبارهم، ويحشرون حفاة عراة، لأن الملابس فى الدنيا أموال، ولا مال فى الآخرة" (١٠) وفى الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها قالت: قال النبى ﷺ



"يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلاً، قلت: يا رسول الله النساء والرجال جميعاً ينظر بعضهم إلى بعض؟ قال: يا عائشة، الأمر أشد من أن ينظر بعضهم إلى بعض"، وفي رواية أنه أجابها بقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ﴾ (عبس: ٢٧) -

ذلك أنه في هذا المحشر: ﴿يَوْمَ تَرَوُنَّهَا تَذَلُّ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَرَى وَمَا هُمْ بِسُكَرَى وَلَئِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ (الحج: ٢)، فيعظم الهول ويشتد الكرب، وتدنو الشمس من الرؤوس، كما ورد في الحديث عن المقداد بن الأسود قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل، فيكون الناس على قدر أعمالهم في العرق، فمنهم من يكون إلى كعبيه، ومنهم من يكون إلى ركبتيه، ومنهم من يكون إلى حقيقه، ومنهم من يلجمه العرق إلجاماً، قال: وأشار رسول الله ﷺ بيده إلى فيه" (١١).

وفي حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "يحشر الناس على ثلاث طرائق (أي ثلاث فرق) راغبين راهبين، واثنان على بعير، وثلاثة على بعير، وأربعة على بعير، وعشرة على بعير، وتحشرون

بقيتهم النار، تبیت معهم حيث باتوا، وتقبل حيث قالوا، وتصبح معهم حيث أصبحوا، وتمسى معهم حيث أمسوا" (١٢).

وفي جانب آخر فهناك أقوام لا يشعرون بهول ذلك اليوم وما فيه من شدة وكرب، لأن الله تعالى يظلمهم في ظله يوم لا ظل إلا ظله، يوم يقوم الناس لرب العالمين وتدنو منهم الشمس، ويشتد عليهم حرها، ولا ظل هناك إلا لعرشه سبحانه، وهو من بينهم حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "سبعة يظلمهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل، وشاب نشأ بعبادة الله، ورجل قلبه معلق في المساجد، ورجلان تحابا في الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تتفق شماله، ورجل ذكر الله خالياً، ففاضت عيناه" وعبارة "حتى لا تعلم يمينه ما تتفق شماله" (١٣) هكذا وردت في نسخ صحيح مسلم والصحيح المعروف "حتى لا تعلم شماله ما تتفق يمينه"، هكذا رواه مالك في "الموطأ" والبخاري في صحيحه، وغيرهما من الأئمة. وهو وجه الكلام، لأن المعروف في النفقة فعلها باليمين.

وقد جاء في صفة الحشر في قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى

الرَّحْمَنِ وَقَدْأَ وَنُسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى  
جَهَنَّمَ وَرَدًّا ﴿ (مریم ۸۵- ۸۶)، وعن علی  
ؑ عن النبی ﷺ فی قوله عز وجل:  
﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدْأَ﴾  
قال: "أما إنهم ما يحشرون على  
أقدامهم ولا يساقون سوقا، ولكنهم  
يؤتون بنوق من فوق، ينظر الخلائق إلى  
مثلها، رجالها الذهب ، وزمامها

الزبرجد ، فيقعدون عليها حتى يقرعوا  
باب الجنة". وسمى المتقون وقدأَ لأنهم  
يسبقون سائر الناس إلى حيث يدعون  
إليه، فإنهم يكونون على نجائب تسرع  
بهم..... والملائكة تتلقاهم بالبشارات  
كما قال عز وجل: ﴿وَتَلَقَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةَ  
هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي تُوْعَدُونَ كُنْتُمْ﴾  
(الأنبياء: ۱۰۲)، فيزيدهم ذلك "إسراعا"<sup>(۱۴)</sup>.

أ.د. شوقي على عمر

## الهوامش:

- (١) ابن منظور: لسان العرب مادة "حشر".
- (٢) التفسير الكبير ج ٥ / ١٩٦.
- (٣) نفسه ج ٢١ / ١٣٣.
- (٤) نفسه ج ٢٨ / ١٩٠.
- (٥) التفسير الكبير ج ٣٠ / ١٢٣.
- (٦) رواء مسلم في صحيحه .
- (٧) الحديث عن أبي هريرة في صحيح مسلم (كتاب البر والصلة باب تحريم الظلم ) الترمذى (أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص )، المسند ٣٠١/٢، ٣٢٣.
- (٨) لم يرد هذا الحديث: لا في سنن ابن ماجه (الإقامة، باب ١٩٦، ح ١٤٠٧، مسند الإمام أحمد ٤٦٣/٢.
- (٩) الحلبي: المنهاج في شعب الإيمان ج ١ / ٤٤٠ - ٤٤١.
- (١٠) الحلبي ٤٤٥/١ - ٤٤٦.
- (١١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه "كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب في صفة يوم القيامة".
- (١٢) صحيح مسلم "كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب فناء الدنيا، وبيان الحشر يوم القيامة".
- (١٣) صحيح مسلم "كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة".
- (١٤) الحلبي: المنهاج ج ١ / ٤٤١.

## الحكمة

وتوكل.

المعنى اللغوي:

ذكر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي في كتابه "القاموس المحيط"، لفظ الحكمة من الناحية اللغوية وتصرفاتها فقال:

وهذا محل الشاهد -: والحكمة بالكسر هي: العدل - والعلم - والحلم - والنبوة - والقرآن والإنجيل. وأحكمه أتقنه فاستحكم ومنعه من الفساد كحكمه حكما، وحكمه الفرس جعل للجامه حكمة. والحكمة بالحاء الكاف المحركين ما أحاط بحنكى الفرس من لجامه، ويقال: سورة محكمة، أى: غير منسوخة، والآيات المحكمات هي التي تدل بظاهرها على معانيها فلا تحتاج إلى تأويل، والمحكمون بفتح الكاف وكسرهما المنصفون من أنفسهم، ولحكم (محركة الحاء والكاف) الرجل المسن: ثم ذكر صاحب القاموس المحيط معانى مشتقة من الحكم بمعانيها المرادفة، لا داعى لذكرها خشية التطويل<sup>(١)</sup>.

والمدقق فيما ذكر هنا، يلاحظ أن المعانى اللغوية المتعددة للفظ "الحكمة" لا تخرج عن كونها "عقل الأمور" مادية كانت أم معنوية، حتى لا يكون هناك شطط في الفهم بين إفراط أو تفريط من باب قوله ﷺ لصاحب الناقة: "اعقلها

المعنى الاصطلاحي للفظ الحكمة:

لفظ الحكمة من الألفاظ ذات المعانى التي يحدد كل معنى منها السياق الذي وردت فيه، أو ما يغلب على الظن أنه مراد المتكلم من هذا اللفظ، وقد جاء تعريف الحكمة على سبيل الإجمال في كتاب "التعريفات" للجرجاني فقال: "علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية"<sup>(٢)</sup>، وحقائق الأشياء هي ماهياتها التي هي عليها في ما وراء الحس، بذاتياتها وعوارضها، ولما كانت كذلك، فإن طبيعة الحكمة بهذا المعنى تكون علما نظريا، لا علاقة له بالأفعال، وأما إذا أردنا بمعناها ما يشمل القول والفعل، فإن تعريفها بأنها "الإصابة في القول والعمل" يكون أشمل وأعم، وهذا أحد تعريفاتها عند بعض الكاتبين، لشمولها الجانبين: النظرى (العلم بماهيات الأشياء) والعملى (الفعل الذي يصدر عن الإنسان، من ثم رأينا القرآن وهو تنزل من لدن حكيم عليم، يربط بين الإيمان - وهو حقيقة قلبية نظرية، ومقتضى هذا الإيمان، وهو العمل في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا

لَا تُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾ (الكهف: ٣٠).  
وهذا هو ما أجمع عليه سلف الأمة،  
ومن المعروف أن العمل والسلوك  
الظاهرين، هما دليل واضح على ما  
لدى الإنسان من اعتقاد أو إيمان .  
الجانب النظرى . ثم ندرك لماذا أراد  
حبر الأمة عبد الله بن عباس أن من  
معانى الحكمة أن تعلم الحلال  
والحرام والعمل بمقتضى هذا العلم  
والتأمل فى هذا المعنى، الذى أراد ابن  
عباس، يلاحظ أن الأحكام الإلهية  
التكليفية، فى الجانبين النظرى  
والعملى، إنما تصدر من خالق الإنسان  
الذى يعلم ما فيه صلاحه فى الحال  
والمآل، سواء أكانت هذه التكليفات  
متعلقة بالأوامر أم بالنواهي وما بينهما  
من الأحكام الشرعية التى تهدف فى  
شمولها إلى تحقيق المقاصد الشرعية:  
من حفظ المال، والعقل، والنفس،  
والعرض، والدين. كما يرينا هذا  
الفهم لمعنى الحكمة لدى ابن عباس  
أيضا أن الجانب الاجتماعى الواقعى  
الذى تطبق فيه الأحكام الإلهية هو  
المنظور إليه حتى تستقيم الحياة  
البشرية، ولولا ذلك لتحولت الحكمة  
إلى إدراك نظرى لا يظهر أثره  
الاجتماعى، بل يظل كامنا داخل  
الإنسان المدرك لمعنى الحكمة، وهذا  
المعنى يسرى فى القرآن الكريم ليعبر  
عن طبيعة الإسلام، تلك التى تقرر بين  
الإيمان والعمل وتمزج بينهما كأنهما

شئ واحد يعبر عن هذه الطبيعة،  
والقرآن الكريم يعنى على الذين  
يقولون ولا يفعلون. وبين أن ذلك أكبر  
مقتا عند الله سبحانه وتعالى، وذلك  
فى قوله جل شأنه: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا  
لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا  
عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾

(الصف: ٢- ٣) وقد أشرنا سلفا إلى أن  
لفظ الحكمة ذو دلالات واسعة ومعان  
رحبة، نذكر هنا مجملها استكمالا  
للحقيقة، وقد قرر جمهور المفسرين فى  
بيان قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ  
مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ  
أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا  
أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩).

معانى كثيرة منها:

١- القرآن الكريم نفسه، لأنه  
كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من  
لدى حكيم خبير (سورة هود: الآية  
الأولى) فالآية صريحة الدلالة على  
حكمة القائل وحكمة القول،  
والعلاقة بين حكمة القائل، وهو الله  
سبحانه وتعالى، وبين القرآن الكريم  
لازمة لزوما بينا، والقرآن الكريم فيه  
من الآيات ما يتحدث عن كل منهما  
على حدة ما يغنى عنه ما ذكرنا خشية  
الإطناب والإطالة فمن أصدق من الله  
قولا وحديثا؟ وقد قال بدلالة هذا المعنى  
على القرآن الكريم: ابن مسعود .

ومجاهد - الضحاك.

والمعنى الثانى من معانى الحكمة:  
السنة النبوية الصحيحة، كما يدل  
على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي  
الْأُمَمِ مِنْ رَسُولٍ مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ  
وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا  
مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (البقرة: ١٢٩) وقوله:  
﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يَتْلُوا فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ  
آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
لَطِيفًا خَبِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٤).

٣ - والمعنى الثالث من معانى  
الحكمة: معرفة ناسخ القرآن  
ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه  
ومؤخره، وقد روى ذلك طلحة عن ابن  
عباس.

٤ - والمعنى الرابع: النبوة. وقد روى  
ذلك أبو صالح عن ابن عباس أيضاً.

٥ - والمعنى الخامس: الفهم للقرآن  
الكريم. وقد قال به أبو العالية وقتادة  
وإبراهيم النخعي.

٦ - والمعنى السادس: العلم والفقه.  
رواه ليث عن مجاهد.

٧ - والمعنى السابع: الإصابة فى  
القول، وقد رواه ابن أبى نجيع عن  
مجاهد.

٨ - والمعنى الثامن: الورع فى دين  
الله. وقد قال به الحسن بن على رضي الله عنه.

٩ - والمعنى التاسع: الخشية لله.

قاله الربيع بن أنس.

١٠ - والمعنى العاشر: العقل فى  
الدين. وقد قاله ابن زيد.

١١ - والمعنى الحادى عشر: الفهم.  
قاله شريك.

١٢ - والمعنى الثانى عشر: العلم  
والعمل. وقد قاله ابن قتيبة وآخرون.

والمدقق فى هذه المدلولات للفظ  
"الحكمة" على النحو الذى ذكرنا  
أخذنا من كلام ابن الجوزى يلاحظ  
التداخل الواضح بينها، وجماعها هو ما  
ذكرناه آنفاً من الإصابة فى القول  
والعمل. كما أشار إليه صاحب  
التعريفات (الجرجاني).

كما يدخل فى المعنى المذكور فى  
جانبه النظرى والعلمى، تلك المحاولات  
التي يبذلها الفكر الإنسانى فى إيجاد  
تعليل يصح به الوجود كله بدءاً  
ومصيراً وغاية. فضلاً عن الوجود  
الإنسانى. وهذه هى المحاولات العقلية  
التي بذلها ويبذلها الإنسان العاقل فى  
تفلسفه منذ عرف معنى الفلسفة حتى  
الآن، وهو ما سنتكلم عنه بشيء من  
التفصيل بعد ذلك.

وقد قسم بعض الكاتبين  
الحكمة "قسمين":

١. الحكمة المنطوق بها، وهى: علوم  
الشرعية والطريقة.

٢. الحكمة المسكوت عنها، وهى:  
أسرار الحقيقة التي لا يطلع عليها  
علماء الرسوم (الحقائق الظاهرة)

والعوام على ما ينبغي . فيضرهم ذلك أو يهلكهم . وقد استصحبوا موقفاً يبين معنى الحكمة المسكوت عنها مما ذكرته كتب السنة من أن رسول الله ﷺ كان يجتاز مع أصحابه سلك المدينة ، فأقسمت عليه امرأة أن يدخلوا منزلها . فدخلوا فقرأوا نارا مضرمة وأولاد المرأة يلعبون حولها ، فقالت يا نبي الله ، أترانى أحب أن ألقى ولدى فى النار . قال : لا . قالت : فكيف يلقى الله عباده فيها وهو أرحم بهم . قال الراوى : فبكى رسول الله ﷺ . وقال : هكذا أوحى إلى (٣) .

ولاشك فى أن تعذيب العصاة بالنار يوم القيامة . مع تفاوت دركاته . لم يكن أمراً عبثاً ، يتنافى مع الحكمة الإلهية بعد أن أقام الحق سبحانه وتعالى الحجة على ذلك فى قوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء: ١٥) بل إن بعض الفرق الإسلامية المبالغة فى تقدير العقل الإنسانى كالمعتزلة ترى أن العقل وحده كاف فى تكليف الإنسان قبل ورود الشرع لأنه بذاته يدرك ما فى طبيعة الأشياء من حسن وقبح وخير وشر . وأيا ما كان الأمر ، فقد حسم القرآن الكريم تلك القضية فى قوله تعالى : ﴿ مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِراً عَلِيماً ﴾ (النساء: ١٤٧) .

الحكمة مضافة إلى الحكيم : ما ذكرنا سلفاً كان يعنى مجرد "المصطلح" لذاته ، سواء أكان فى جانبه اللغوى أم جانبه الاصطلاحي ، غير مضاف إلى الحكيم . وهنا نقرر أن الحكمة بمفهومها السابق إذا أضيفت إلى ما تتعلق به كان لها من المعانى والدلالات . الشيء الكثير ، فمثلاً : تضاف إلى الحق سبحانه وتعالى فيقال الحكمة الإلهية كما جاء فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (يوسف: ٦) وتضاف إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، لقوله تعالى فى حق داود عليه السلام : ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ (ص: ٢٠) وقوله تعالى فى حـق لقمان : ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ﴾ (لقمان: ١٢) وقد تضاف إلى أشخاص دون ذلك ، غير أنهم يتمتعون بقدر من التعقل والتوازن ومعرفة عواقب الأمور أكثر من غيرهم ، وأدق منهم فى الإصابة فى القول والعمل . وهؤلاء موجودون فى كل حضارة راقية تقريباً ، كما يقال عن إنسان متفوق إنه حكيم ، مثل : الحكيم الترمذى ، والحكيم العربى . وهكذا . كما تضاف إلى بعض الأقاليم والحضارات فى حقبة من الزمان ، كما يقال : الحكمة الشرقية

وحكماء الشرق، والحكمة الغربية وحكماء الغرب، وهكذا، بحيث يستخلص الدارس لكل هذه الحضارات سواء أكانت للأشخاص أم للجهات الخصائص المميزة لكل منها، مضافة إلى ما ينفع البشر، وسنتكلم عن كل نوع من أنواع الحكمة المضافة إلى متعلقها بشيء من التفصيل: حتى تكون أكثر بياناً وإيضاحاً للقارئ.

#### أولاً: الحكمة الإلهية: (المطلقة)

من المستقر في أذهان العقلاء من الباحثين في كل زمان ومكان أن الحق سبحانه وتعالى مالك الملك والمانع المانع لكل شيء، وأن ذاته العلية تختلف عن ذوات المخلوقين، وكذلك صفاته وأفعاله، ضرورة التباين بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب، فهو سبحانه وتعالى علة الوجود كله كما يقول الفلاسفة الإلهيون، وهو الخالق للأشياء كلها من العدم المحض ودون مثال سابق يقول علماء العقائد من المتدينين. وقد جاء في صريح القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١)

لتؤكد تلك الضرورة المشار إليها، وهي: ضرورة "التباين" بين الحق سبحانه وتعالى "كعلة" أو "خالق" وبين المعلولين أو المخلوقين. وإذا كان هذا ما ينطق به العقل والفطرة والواقع، فإن

"الحكمة الإلهية" بناء على ذلك تكون معنى متفرداً لا يستطيع العقل الإنساني إدراك كنهها وحقيقتها إلا بقدر طاقته البشرية. وقد أدركت البشرية ذلك في فجر وجودها المبكر جداً في قصة آدم عليه السلام حين كان يسكن وزوجه الجنة فنهاهما الحق سبحانه عن الأكل من الشجرة - كنوع من الاختبار والابتلاء - فظنا أن النهي وارد على شجرة بعينها فأكلا من أخرى ولكن من جنسها، بناء على وسوسة الشيطان لهما كما هو معروف في القرآن الكريم، فكان ما كان من إخراجهما من الجنة، غير أنهما ندما وتابا وعرفا الحقيقة التي كانت غائبة عليهما، ولم يدركا الحكمة من هذا النهي إلى أن أبان الله لهما هذه الحكمة. ومن قبل هذه الواقعة يحكى القرآن الكريم مشهداً آخر من مشاهد الحديث عن آدم عليه السلام حين أمر الملائكة بالسجود له واختياره خليفة له في أرضه، فقالوا: كما حكى القرآن ذلك - قال تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿البقرة: ٣٠﴾.

ومما يؤكد المعنى الذي نحن بصدد ما ورد في القرآن - كذلك - من أن الحكمة الإلهية فوق أي تصور لحقيقتها وكنهها ما جاء في بعض



الآيات من بيان أن تلك الحكمة لا تدرك بالأفهام القاصرة التى يتلبس بها البشر، سواء أكان فى ذلك فى جانب النواهى - كما قدمنا فى قصة آدم حين نهاه عن الأكل من الشجرة، أم الأوامر كما كان الحال فى أمر الملائكة بالسجود له.

وتظهر تجليات الحكمة الإلهية فى الواقع الاجتماعى، فى عدة وجوه:

الأول: فى ضبط السلوك الاجتماعى على مستوى الفرد والأسرة والعائلة والمجتمع كله. الظاهر فى الأوامر والنواهى، فالحق سبحانه إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويأمر الدعاة إلى دينه من الأنبياء والمرسلين ومن بعدهم من الأنصار والحواريين بذلك، كما يوضحه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف: ١٠٨) ومن المعلوم أن المعروف المأمور به شامل لكل الفضائل الإيمانية والخلقية والعملية، والمنكر المنهى عنه شامل لكل الرذائل والموبقات الاجتماعية.. الخ

الثانى: ما به قوام الحياة بكل مستوياتها كذلك، يأتى التوجيه الإلهى بحل الطيبات من الأكل والشرب، وما يحفظ النوع البشرى من الممارسات المشروعة - الزواج - بشروطه المعروفة، وجعل من هذه الظاهرة سكنا للنفس ومودة ورحمة حين التعامل بين طرفى

العلاقة الزوجية، وأن ذلك آية من آيات الله تعالى فى استقرار المجتمع على أساس صحيح، كما جاء ذلك فى قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَكَرُونَ﴾ (الروم: ٢١).

وحتى تتم صورة البناء الاجتماعى وتماسكها يسد الحق سبحانه وتعالى بحكمته كل منافذ الشرور والآثام المتجلية فى الخبايا وأنواعها ومظاهرها، وفى هذا وذاك تتجلى الحكمة الإلهية بكل ألوانها. ثم يجسد القرآن الكريم هذين النمطين - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - فى صورة موحية أخاذة فيما قرره من وصايا، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسِنًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْكُمْ مِمَّا قُلْتُمْ عَلَيْهِمْ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا أَلْفَاوِحَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّنَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٩١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۚ لَا تَكِلُفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۚ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥١﴾ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصْنُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٢﴾ (الأنعام ١٥١-١٥٢)

تلك إشارات موجزة إلى تجلى الحكمة الإلهية فى مجال التشريع والأخلاق - الأحكام التكليفية - قد تغنى عن التطويل، وأما المجال الكونى فهو أرحب من ذلك بكثير، لأن الكون هو كلام الله تعالى المنظور، الذى يقابل به كلامه المسطور، فى كتابه الخاتم، القرآن الكريم، وبينهما من وثاقة الصلة ما يجعل كلا منهما كأنه الآخر؛ لأن منزل الكتاب هو نفسه خالق الكون، وحسبنا أن نقرأ بشيء من التركيز والتكثيف قوله تعالى: ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت ٥٣)

ويلحق بهذا النوع من الحكمة ما ألهم الله بها أنبياءه ورسله فى تبليغ رسالته إلى أقوامهم، فهو سبحانه أعلم حيث يجعل رسالته، وهو يصنع رسله وأنبياءه على عينه، ويعصمهم من الزلل

حال كونهم كذلك. وأما فى أحوالهم البشرية فإن أخطأوا فإنه سبحانه يعاتبهم ويوجههم، وما عليهم حينئذ إلا تبرير تجاوزهم، كما عاتب محمدا ﷺ فى بعض اجتهداته كالسماع للمخالفين عن الجهاد... الخ، وكما عاتب نوحًا عليه السلام حين قال: "إن ابنى من أهلى" وإبراهيم عليه السلام حين استغفر لأبيه.. الخ. ثانيًا: الحكمة البشرية: (النسبية) (١):

جرت عادة كثير من الباحثين فى تاريخ الحكماء والحكمة أن يجعلوا من الفكر اليونانى بداية لذلك، وهذا خطأ جسيم فى منهج البحث، لأن دعواهم أن الفكر الشرقى القديم إنما كان من وحي الديانات الوضعية دعوى باطلة، لأن هذه الديانات هى - غالباً - من وضع البشر، وبينها وبين الفكر الفلسفى صلة وثيقة، ثم ما المانع أن تكون الأديان السماوية فيها أنظار عقلية، تكون أساساً لفلسفة صحيحة، ثم ما بال هؤلاء قد تغافلوا حقيقة هامة فى تاريخ الفكر الفلسفى الغربى، وهى أن فلسفة العصور الوسطى فى أوروبا كانت أغلب الأفكار مستوحاة من الدين المسيحى. من ثم لزم أن نتجاوز هذا الحكمة لبيان ملامح الحكمة فى بعض الحضارات الشرقية القديمة، لأنها ليست مقصورة على شعوب بعينها وأن

من سواها ليس كذلك.

أ - الحكمة عند المصريين القدماء:  
ما دام هناك شبه إجماع على أن الفلسفة هي محبة الحكمة تحليلاً للفظلة اليونانية " فيلو سوفيا " فإنه لا يعنيننا . حينئذ . الألفاظ والدلالات بقدر ما تعنيننا المفهومات والمعاني ، من ثم يمكن أن نقول إن الحكمة ظاهرة إنسانية عامة ، تجلت في كل عصور التاريخ الإنساني ولكن بدرجات متفاوتة حسب تطور التفكير الإنساني ودواعيه حتى انتهى إلى التفكير المنظم لدى "المصريين القدماء" ، ففي القرن الخامس قبل الميلاد ، وجد المصريون أساساً للتوقيت ولمساحة الأراضي .. وكانت مصر في نظر مفكرى اليونان الأقدمين ، بلد علم ومعرفة يقصدونها للاطلاع على ما أنتجته من علوم ومعارف ، كالهندسة التى أوجدتها ضرورة إعادة تخطيط الأراضي الزراعية عقب كل فيضان للنيل ، ووضع تصميم الهياكل والأهرامات ومعرفة قياسات السطوح والأحجام ، وعنهم أخذ العالم كله تقسيم السنة إلى ٣٦٥ يوماً وربيع اليوم ، وتقسيم السنة إلى اثني عشر شهراً وتقسيم الشهر إلى أربعة أسابيع ، والأسبوع إلى سبعة أيام ، واليوم إلى أربع وعشرين ساعة ، كما عرفوا كروية الشمس والقمر ، وأن النجوم من عنصر نارى

وفسروا الكسوف والخسوف.

وفى مجال العلوم الطبيعية قرروا أن العناصر الكونية أربعة: الماء ، والنار ، والتراب ، والهواء ، وقد أفاد اليونانيون من هذه المعارف حين تفسيرهم لنشأة الكون<sup>(٥)</sup> . ويمكن أن نطلق على هذا النشاط الحكمة العملية.

وفى مجال المعرفة النظرية كانوا أول من نظم الآلهة وحددوا العلاقات بينهم وبين البشر ، كما آمنوا بالحياة الآخرة ، وبمبدأ الثواب والعقاب ، كما آمنوا بخلود النفس ، وثنائية الإنسان المركب من روح ومادة.. الخ ، ويمكن أن نسمى هذه بالحكمة النظرية.

ب - الحضارة البابلية والآشورية والسومرية: (ما بين النهرين)

يرى كثير من الباحثين أن هذه الحضارة هي التى شع نورها فأضاء العالمين اليونانى والرومانى وكذلك الشرق الأقصى ، وتتجلى الحكمة فيها فى البحث عن أصل الكون ، الذى انتهت فيه إلى أن الماء والتراب هما العنصران الأساسيان فى تفسير أصل الكون ، وهى بهذا أسبق من آراء بعض حكماء اليونان فى هذا المقام ، مثل: تاليس الذى قال بذلك. ولعل من أشهر رموز هذه الحضارة هو "حمورابى" العظيم الذى أسس أول سلالة فى بابل. وقد حدد مؤرخ الفلسفة الفرنسى "ماسون أورسيل" أثر بلاد ما بين النهرين فى الفكر العالمى ، وأرجعه إلى

ما يلي:

١ - نظرية الزمان المبنية على النظام الكونى، وكثيراً من المعارف الناجمة عن رصد النجوم ومراقبة حركات الأفلاك.

٢ - الاعتقاد بالقدر المسيطر على نظام الكون وعلى مصير الإنسان، وهو ناموس إلهى يسير كل كائن ويعين اتجاه تطوره، وقد تأثر بهذا القول اليونانيون وجعلوا عنه الكلمة المولدة كما تأثر به الهنود، فأصبح عندهم المرسوم الإلهى، كما وجدت هذه العقيدة لدى فرقة الإسماعيلية بعد صبغها بالصبغة الدينية الإسلامية، كما أخذ الرواقيون حتميتهم عن نظرية القدر ونظرية الزمان التى قال بها الكلدانيون.

#### ج - الحكمة الإيرانية:

لقد وجدت فى إيران مذاهب فكرية كثيرة فالديانة المزدكية أصبحت الديانة السائدة فى إيران نسبة إلى الإله مزدك الحكيم الذى برز من بين الآلهة المتعددة، كما برز إله آخر هو "أهورا" الذى كان رمزاً للقوة العاقلة لديهم، ثم امتزج الإلهان أهورا و مزدك حتى أصبحا إلهاً واحداً هو أهورا مزدك. ولما كان هذا الإله فى نظرهم مثالا للعقل والخير، ولما كان الشر أمراً يقره الواقع، فقد قالوا بإله آخر، هو إله الشر، من ثم تبلورت فى حكمتهم القديمة فكرة "الثنوية".

وفى منتصف القرن السابع قبل الميلاد جاءت الزرادشتية، فدعت إلى ما يشبه التوحيد، وإلى تمجيد أهورا مزدك ومقاومة مبدأ الشر واستئصاله، ومساعدة مبدأ الخير بأعمال يكون من ورائها الفوز والانتصار والتطهير الداخلى الذى تعود إليه السعادة.

وفى القرن الرابع قبل الميلاد أصبحت المزدكية دين إيران الوحيد، وأضحى أهورا مزدك الإله الأسمى، كما أصبح أهرمان زعيم الأبالة الأشرار، وغدا زرادشت رسول أهورا مزدك ونبيه، وظل الأمر هكذا حتى جاء الإسلام<sup>(١)</sup>.

وأنبه هنا إلى شىء مهم جداً هو أن الأفكار الواردة فى تلك الحضارات لم تكن أفكاراً شعبية ساذجة بل كانت رؤى علمية دقيقة إذا قيست بسواها من الأفكار العامية فى تفسير نشأة الكون والطبيعة البشرية والوجود الكونى والإنسانى من حيث مصدره ومصيره والغاية من وجوده، وهذا كله جعلنا ندرج هذه المباحث تحت ما يمكن أن يسمى بالحكمة الشرقية القديمة، كمعين للحكمة الغربية، متمثلة فى الحكمة اليونانية، وهذا ما سنتكلم عنه الآن.

#### د - الحكمة اليونانية:

الحكماء السبعة: يحدثنا تاريخ اليونان أن القرن السابع قبل الميلاد قد نبغ فيه رجال معدودون، أشهرهم

الحكماء السبعة، منهم "سولون" و"طاليس" أول الفلاسفة الحكماء بالمعنى الدقيق كان مقصدهم الأكبر هو إصلاح النظم والأخلاق، وقد جاءت حكمتهم في عبارات مركزة صاغوها من تجاربهم العملية حتى صارت أمثالا، مثل: اعرف نفسك - لا تسرف - الإصلاح أمر عسير، فكانوا بذلك مصالحين اجتماعيين أكثر من كونهم فلاسفة متأملين، كما ظهر في هذه الحقبة من تاريخ اليونان ما عرف بالشعر الحكمي، في أمثال منظومة ونقد للأخلاق الإنسانية، حتى جاء دور الفلسفة بالمعنى الدقيق، ومر بأطوار ثلاثة هي:

١- دور النشوء المسمى فجر الفلسفة اليونانية  
٢- دور النضوج، المسمى ربيع الفكر اليوناني.

٣- ودور الذبول والاضمحلال، وهو المسمى بخريف الفكر اليوناني.

والدور الأول نقسمه إلى مرحلتين: ما قبل سقراط - سقراط والسوفسطائية.

وأما الدور الثاني، فإنه يمثل عصر أفلاطون وأرسطو.

وأما الدور الثالث فقد كان تجديداً للمذاهب القديمة والعود إلى الأخلاق، والتأثر بالشرق والميل إلى التصوف والعناية بالعلوم الواقعية<sup>(٧)</sup>.

والمرحلة الأولى من الدور الأول تظهر فيها ثلاثة اتجاهات متعاصرة تؤلف ما

يمكن أن يسمى بالفلسفة الموضوعية، هي: الاتجاه الطبيعي، والاتجاه الرياضي، والاتجاه الميتافيزيقي. فالأول من هذه الاتجاهات يمثله: طاليس - أنكسمندريس - أنكيطانس - هيراقليطس. والثاني من هذه الاتجاهات يمثله: فيثاغورس صاحب الرياضيات، كما ظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت، ثم نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الاتجاهات الثلاثة وهم: أنبادوقليس - ديمقريطس - أنكساغورس.

والمرحلة الثانية من الدور الأول اجتازت العقلية اليونانية أزمة عصبية هي وجود السوفسطائية، التي أخذت تشكك في العقل ومبادئ الأخلاق، حتى حاربهم سقراط ومن تبعه من التلاميذ، حيث ظهرت الفلسفة المعرفية والأخذ بالأسلوب المنطقي في الجدل والمناظرة<sup>(٨)</sup>.

ويرى مؤرخو الفلسفة أن الكتب التي ألفها رجال هذه المرحلة قد ضاعت، ولا سبيل إلى معرفة أفكارهم إلا من خلال الشذرات التي توجد في مؤلفات أفلاطون وأرسطو. أما فلسفة أفلاطون الذاتية فقد مزجت بين الحقيقة والخيال والبرهان والقصة، وأما أرسطو فقد عالج القضايا الفلسفية بالعقل المحض حتى أصبحت على وجهها النهائي الذي هي عليه حتى اليوم<sup>(٩)</sup>.

وقد ظلت هذه الفلسفة عند كل من أفلاطون وأرسطو محل أخذ ورد منذ ظهورها فى الشرق والغرب على السواء، وإن كان السبق لفلسفة أرسطو لما فيها من معطيات العقل والمنطق الشئ الكثير إذا قيست بفلسفة أفلاطون للسبب الذى ذكرناه منذ قليل، حيث أخذت تلك الفلسفة نصيباً وافراً لدى الفلاسفة المخالفين، وبخاصة فلاسفة الإسلام وبصفة أخص لدى كل من الفارابى، وابن سينا، وابن رشد. وسنتناول بشئ من التركيز الحكمة عند هذين العلمين وأثرها فى الفلسفة الإسلامية وعقائد المسلمين.

#### الحكمة عند أفلاطون:

يمكن أن ندرك حكمة أفلاطون فى دراسته للموضوعات الآتية:

١. المعرفة.

ب. الوجود.

ج. الأخلاق.

وهى التى تشكل المقومات الأساسية لكل فلسفة، غير أن أفلاطون له فهم خاص فى بعض قضايا هذه الموضوعات، حتى تتميز فلسفته عن غيرها من الفلسفات الأخرى السابقة عليه، ولعل أبرز القضايا المعرفية لديه هو أنه تجاوز نظرة السوفسطائيين والاتجاه الحسى عموماً، تلك التى قصرت المعرفة على جانبها الحسى فقط، أما هو فقد تابع

سقراط فى أن موضوع المعرفة هو الماهيات المجردة التى تدرك بالعقل، وهذا يعنى أن حقائق الأشياء ثابتة، وأن العلم بها متحقق، بخلاف ما ذهب إليه السوفسطائيون حين زعموا أن المعارف حسية نسبية، وإن الإنسان الفرد هو مقياسها، بل إن هذا التوجه لدى هذه المدرسة قد تخطى نطاق المعرفة إلى مجال السياسة والأخلاق، واستخدم فى منهجه فى هذه القضية ما يعرف بالجدل الصاعد والجدل النازل.

ولعل أطرف ما فى نظرية المعرفة عند أفلاطون ما ذهب إليه من أن المعارف الإنسانية إنما تتبع من داخل الإنسان نفسه لا من الخارج، وحتى تتضح هذه الفكرة يرى أن النفس وهى فى عالم المجردات قبل حلولها فى البدن كانت عالمة بحقائق الأشياء، فلما نزلت إلى عالم الأرض، ولبست جسم الإنسان، أصابها نوع من النسيان، ولم يعبأ كثيراً بما وجه إلى نظريته هذه من معارضة تقوم على أساس أن الإنسان إذا كان يجهل تاماً كل ما يبحث عنه، فإن البحث حينئذ يكون مستحيلاً، وإذا كان يعلمه فإن ذلك من قبيل تحصيل الحاصل؛ حيث ذهب إلى أن النفس عندما تلبست البدن لم تفقد كل صلاتها بالعلم الذى كانت تدركه فى عالم المجردات، بل كانت تتذكر ما نسيته كلما كان هناك داع لذلك من المثيرات والدوافع.

ولا شك في أن هذا التفسير لنظرية المعرفة لم يسبق إليه أحد قبل أفلاطون، وأن قوله هذا وإن كان فيه بعض الخيال، إلا أنه جديد إذا قيس بما ذهب إليه غيره، وهذا قريب جداً من نظرية عالم الذر التي قررها القرآن في آية الميثاق: وهى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢)

كما أن نظريته في المثل تعد من أطرف النظريات، وإن كان يمزج فيها بين العقل والخيال الشعري كما أشرنا.

وأما نظريته في الوجود فهى تحاكي نظريته في المعرفة، حيث يستخلص من الوجود الحسى المتغير الوجود الثابت للحقائق المجردة، ويبرهن على الوجود الإلهى بالحركة والنظام، فأما الحركة فإنها تكون على سبع صور، أولها الحركة الدائرية المنظمة، وهى أعراض للأجسام يستحيل أن تكون علة لذاتها، بل إنها معلولة لعلة خارجية عنها، هى العلة الأولى أو الله، كما يستحيل. أيضاً - أن يكون النظام والجمال الكونى قد جاء على سبيل الاتفاق أو المصادفة، ولكنه صنع عاقل كامل، كما أن تفاوت المحسوسات فى صفاتها وتنوعها إنما

يدل على صانع حكيم، والخير المحض هو طبيعته الفاضل على كل شىء، والرابط له، وينتهى إلى أن العالم قد وجد فى زمان، وهذا يعنى حدوثه بعد عدم<sup>(١)</sup>. ولعل هذه الفكرة وغيرها من الأفكار الأخرى فى مجال الأخلاق والنفس هى التى جعلت أفلاطون أقرب إلى الروح الإسلامية أكثر من أرسطو، على ما هو معروف لدى فلاسفة ومتكلمي الإسلام، ذلكم لأنه يقول بخلود النفس وبالجزاء فى عالم آخر.. الخ

ومن المستحب هنا أن أسوق بعض أقوال مؤرخى الفكر الإنسانى من العرب المسلمين، وأخص منهم اثنين:

١ - أبو سليمان السجستانى: الشهير بأبى سليمان المنطقى المتوفى فى نهاية القرن الرابع تقريباً.

٢ - الوزير جمال الدين أبو الحسن على بن القاضى الأشرف يوسف القفطى المتوفى سنة ٦٤٦ هـ

فأما الأول (السجستانى) فإنه يعتبر أن الحكمة اليونانية هى البداية الحقيقية للتأريخ الفلسفى، حيث بدأ بتاليس الذى يعده المؤرخون أول مفكر بحث عن أصل الكون بطريقة علمية. وهو هنا يبالغ جداً فى تقدير هؤلاء، كما جاء فى كتابه "صوان الحكمة" ثم ينسب إلى أفلاطون القول أنه عندما فشا الوباء وتضرع القوم إلى الله سبحانه أن يرفع عنهم البلاء: "إنكم

كنتم تزجرون عن الحكمة والهندسة فابتلاككم بالوباء عقوبة لكم فإن للعلوم الحكمية عند الله مقداراً<sup>(١١)</sup> فلما سمع القوم كلامه وأحبوا الحكمة والهندسة رفع الله البلاء عنهم. ولا شك فى أن هذه مبالغة من أبى سليمان، إذ يستحيل أن يكون اليونانيون، وهم أصحاب الاتجاه الوثنى تقريباً، على هذه الدرجة من معرفه كيف ينزل الله البلاء وكيف يرفعه.

وأما الثانى (القفطى) فيذهب إلى أن أفلاطون أحد أساطين الحكمة الخمسة فى بلاد اليونان، وكان كبير القدر شريف النسب، وصنف كتباً كثيرة فى فنون الحكمة، وأنه بعد أن توقف عن التدريس فى الأكاديمية فى آخر حياته تفرغ للعبادة، ثم ذكر من بين كتبه التى تركها، كتاب التوحيد، وقد جمع القفطى كثيراً من أقوال المؤرخين فيه إلى درجة تجعل منه الرجل الحكيم الإلهى<sup>(١٢)</sup>، وهذه مبالغة لا تقل عن مبالغة السجستانى وبعض الكتب التراثية عندنا، كالمثل والنحل للشهرستانى، يعظمونه بل يصل بعضهم به إلى أن يلقبه بالشيخ اليونانى، وحسبنا تلك المحاولة المتساهلة التى عقدها الفارابى فى الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو لنعرف مقدار هذه المبالغات إلى درجة تتجاوز المنهج العلمى الصحيح.

الحكمة عند أرسطو:

كانت فلسفته فى أغلبها مناهضة لمذهب أستاذه أفلاطون، وبخاصة فى نظريته فى المثل، وكان يغلظ القول فى حقه، فلما عوتب فى ذلك قال: أحب أفلاطون وأحب الحق، ولكنى أؤثر الحق على أفلاطون. ويعنينا من تراثه الجانب الميتافيزيقى. حيث سمى موضوعه: العلم الإلهى أو الفلسفة الأولى. جاءت كتبه المنطقية موزعة على ثلاثة أقسام: المقولات - العبارة - التحليلات الأولى والتحليلات الثانية.

وأما الميتافيزيقا فأعلاها العلوم النظرية (الحكمة) وهى التى تدرس الوجود بما هو موجود ولما كنا نطلب المبادئ الأولى وأعلى علله، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه هذه العلل والمبادئ، وهو لا يحتاج فى اليقين به إلى برهان، لأنه المبدأ الأعلى الذى يرجع إليه كل برهان، وكل ما نستطيعه فى هذا المقام أن نقيم برهان الخلف ضد منكريه، وعلى هذا فموضوع العلة الأولى هو الموجود الثابت، ويمكن أن نطلق عليه اسم "الجوهر الأول" وأما الجواهر الثانية فهى معان كلية وموجودات ذهنية لا أعيان لها قائمة بأنفسها، كما ذهب إلى ذلك أفلاطون فى نظرية المثل.

ثم ينتقل أرسطو إلى الحديث عن المحرك الأول الذى يتحرك بذاته، لا بمحرك آخر قطعاً للتسلسل، والمحرك الأول ليس جسمياً، وأنه يحرك



كنائية، وأنه معقول ومعشوق، وهو بهذا التحليل يستبعد على العالم فكرة الخلق، وقصر فعل المحرك على التحريك فقط، كما قرر أن المحرك الأول عقل وعقل ومعقول، من ثم لا يعلم إلا ذاته، لأن المعلوم لا بد أن يكون فى مستوى العالم والعلم ضرورة، ثم هو من جانب آخر: عشق وعاشق ومعشوق.

وهذا التحليل لمعنى المحرك الأول أو العلة الأولى إذا وضع تحت مخبر العقل الصريح والدين الصحيح فإنه يؤدي إلى نتائج بعكس ما انتهى إليها أرسطو، لأن القول بالحركة الطبيعية وشوق المتحرك إلى محركه يعنى عدم إرادة المحرك لما يحركه، والقول بأن الله لا يعلم إلا ذاته يعنى: أن ما يجرى فى الكون ليس داخلا تحت علمه إلى غير ذلك من الإشكالات العقلية والدينية. الأمر الذى جعل أرسطو نفسه يقول إن الحقيقة الكاملة فى هذا المقام لا تتال إلا بتعاون الجهود<sup>(١٣)</sup>.

#### فى مجال الأخلاق:

معلوم أن الأخلاق فى جانبها النظرى يطلق عليها الحكمة النظرية، وخير ما يميز مذهب أرسطو الأخلاقى أنه حلل سلوك الإنسان من خلال الواقع، ومن خلال هذا التحليل رسم الطريق لما ينبغى أن يكون عليه، فلم يجنح إلى الخيال الشعري كما كان الحال عند أفلاطون، كما لم يكن لنزعة الزهد

والتصوف مكان لديه، ولم يحتقر عالم الشهادة ويمجد العالم الآخر هروباً من هذه الحياة كما فعل أستاذه، بل يذهب إلى أن الحياة الفاضلة فى نظره لا تكون إلا حيث يكون الإنسان مقيماً فى صميم تلك الحياة الواقعية، راسماً لنفسه غاية محددة يتطلع إليها، واضعاً أحسن الوسائل لتحقيقها.

إن هذا المنهج فى تقرير فلسفة الأخلاق أقرب المناهج إلى الكمال الإنسانى، مقيساً بتلك المناهج المسرفة فى الواقعية، كمذهب اللذة الرخيصة، أو المسرفة فى المثالية، كمذهب المثالية الصارم عند أصحاب مذهب الواجب، إنه إرادة للنفوذ إلى ما ينبغى أن يكون من خلال ما هو كائن، وهذا يرينا كيف كان مذهب أرسطو الأخلاقى أكثر علمية من المذاهب الأخرى فى هذا المقام، حيث أراد تشييد بناء مذهب فى الأخلاق بمنهج طبيعى يتطلع من الواقع إلى ما هو أعلا، أما أفلاطون فقد شيد بناء مذهب الأخلاقى بمنهج متعال، بمعنى: أن الإنسان الذى يريد لنفسه أن يكون أخلاقياً ينبغى أن يكون متعالياً على طبيعته البشرية.

وهذا المنهج الأرسطى فى بناء الحكمة الخلقية، كان معبراً بأمانة وصدق عن الروح اليونانية القديمة وما طبعت عليه من عمق وحيوية ونشاط.

ولا عجب فى ذلك، فقد كانت فكرة الجمال والانسجام والسعادة هى التى تسيطر على تفكيره فى الجانب الأخلاقى.

والحكمة الخلقية عند أرسطو مبنية على مذهبه فى الوسطية للفضائل، حيث ذهب إلى أنها وسط بين رذيلتين متى كانت قابلة لذلك، كالشجاعة - مثلاً - التى هى وسط بين الجبن والتهور، والكرم الذى هو وسط بين التبذير والتقتير. والوسطية فى حقيقتها هى: ملكة عمل الفرد على أحسن الوجوه ما يعتبر خاصاً بطبيعته الإنسانية كمخلوق عاقل. وعبارته فى ذلك واضحة، حيث قال: "إن الإفراط بالأكثر خطيئة والتفريط بالأقل هو كذلك مذموم، وما بينهما وحده هو الحقيق بالثناء"<sup>(١٤)</sup>.

ويذكر القفطى من أتى بعد أرسطو من الحكماء، ويبين أن فلسفتهم وحكمتهم كانت فى أغلبها ترديدا لكلام السابقين، فيشير إلى الإسكندر الأفردويسى وجالينوس الطبيب الحكيم وفلسفة كل منهما.

وقد اتبع فى منهجه فى تاريخ الحكماء طريقة المعاجم اللفوية: التى تجعل الحروف الأبجدية هى الأساس فى التعريف بهؤلاء الحكماء، حتى ينتهى إلى عصره فى منتصف القرن السابع الهجرى، ويعد كتابه هذا مرجعاً مهماً فى تاريخ الحكماء.

يستوى فى ذلك حديثه عن الأفراد أو الجماعات، ومن أشهر الجماعات التى ذكرها جماعة إخوان الصفا، فأبان حكمتهم، وأنهم اجتمعوا على تصنيف كتاب فى أنواع الحكمة الأولى، ورتبوه مقالات عدتها إحدى وخمسون مقالة، خمسون منها فى خمسين نوعاً من الحكمة. ومقالة حادية وخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الإيجاز والاختصار، ثم يحكم عليها بأنها مشوقات غير مستقصاة ولا ظاهرة الأدلة والاحتجاج، وكأنها للتبئيه والإيماء إلى المقصود الذى يحصل عليه الطالب لنوع من أنواع الحكمة<sup>(١٥)</sup>.

ويذكر أبو حيان التوحيدي أنه دفع بهذه الرسائل إلى أستاذه أبى سليمان السجستانى فلما قرأها قال: تعبوا وما أغنوا، ونصبوا وما أجدوا، وحاموا وما وردوا، وغنوا فما أطربوا، ونسجوا فلهلوا، وظنوا أنهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة التى هى علم النجوم والأفلاك والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى فى الشريعة، وأن يربطوا الشريعة فى الفلسفة، وهذا مرام دونه حود... فلما سمع البخارى ابن العباس، قال: ولم ذلك أيها الشيخ؟ رد عليه قائلاً: إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بوساطة السفير بينه وبين خلقه من طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات وظهور المعجزات<sup>(١٦)</sup>.

إن الناظر فى رسائل إخوان الصفا يحس بأنها حكمة تلفيقية - إن صح التعبير - حاولت جاهدة أن تجمع بين الدين والفلسفة فى منظومة واحدة، هى: علاج الإنسان من كل أدوائه فى صحته بالوقاية، وفى مرضاه بعلاجه، حيث كان من أشهر أقوالهم: إن الفلسفة طب الأصحاء والشرعية طب المرضى. وهذه غاية حكمتهم، والحكم عليهم بعد هذا البيان متروك لأولى النهى، وأما ما حكم به أبو سليمان السجستاني على هؤلاء، فإننى أقدره حق التقدير.

وتاريخ الفلسفة والحكمة يحدثنا عن كثيرين من الأفراد كانوا حكماء أو على الأقل ادعوا ذلك. ويطول بنا المقام لو نشير ولو بإيجاز إلى نوع حكمتهم، فلنتجاوز إيراد تاريخهم لمن يريد المزيد، ونتكلم على واحد يعتبره المؤرخون بداية للفلسفة والحكمة الإسلامية، وأعنى به: فيلسوف العرب "الكندى".

ومن الطبيعى أن تختلف الآراء حول فلسفته والآثار التى تركها، فابن النديم<sup>(١٧)</sup> يعتبره من كبار الفلاسفة الموسوعيين، ويذكر آثاره بأنها مائتان واثنان وأربعون، وهى غالبا - رسائل صغيرة. وأما موضوعات فلسفته فقد دارت حول: المنطق - الفلسفة الأولى - الحساب - الكرويات - الموسيقى - الفلك - الهندسة - الطب - التنجيم -

الكلام - علم النفس - السياسة - الآثار العلوية - طبيعة الأقاليم - التكهّنات - الكيمياء، وأما السجستاني فقد اعتبره عالما طبيعيا ورياضيا فقط<sup>(١٨)</sup>، وقد وصفه بعضهم<sup>(١٩)</sup> بالتقصير والسطحية، وبخاصة فى المنطق. وكلمة الحق فى هذا الحكم الأخير تتأكد أو تنتفى لو أن كتبه فى المنطق تحت أيدينا.

وقد عارض فلسفة أرسطو فى عدد من المسائل الفلسفية، وظل ممسكا بالروح الإسلامية، ولكن فى نطاق الفكر الاعتزالي، حيث نسبت إليه آراء هى كلها من صميم تفكير هؤلاء، مثل: العدل، وأن أفعال الله تعالى كلها كذلك، كما تكلم عن الاستطاعة وزمان كونها، ودافع عن فكرة الحدوث من العدم التى يقول بها المتكلمون، والتى تتفق مع نظرية الخلق القرآنية، ورد على الملحدّين من المانوية وغيرهم، كما دافع أيضا عن حشر الأجساد، وإمكان حدوث المعجزات، وصحة الوحي، وقدرة الله تعالى على إحداث العالم وإفناؤه.

وأما الفلسفة من حيث موضوعها فقد كان أرسطيا، لأنها: العلم بحقائق الأشياء على قدر الطاقة الإنسانية، ويتأتى العلم بها من العلم بعللها الأربع: المادية - الصورية - الفاعلة - الغائية.

وأما الفلسفة الأولى، التى حررها

فى رسالته إلى المعتصم فقد قرر أنها:  
علم الحق الأول الذى هو علة كل حق.  
وهو الواحد الحق الذى لا يمكن تصور  
عدمه، أو وجوده عن علة غير ذاته،  
ويعنى هذا أنه لا جنس له ولا نوع ولما  
كان كذلك فإنه لا يتغير ولا يفسد،  
لأنهما ينجمان عما يلحق الشئ من  
الاضرار التى هى تابعة لجنس واحد  
كالحر والبارد، والرطب واليابس،  
وهى تابعة لجنس واحد، ولما كان  
الأول غير جنس فقد لزم عدم قبوله  
للتغير والفساد.

ويثبت الكندى تنهاى جرم العالم  
بطريقة رياضية لا تقبل الجدل، مما  
يعرف بقياس الخلف، ولما كان الجرم  
والحركة والزمان أموراً متلازمة، فإن  
هذا يعنى أن العالم متناه. وبهذا ينتهى  
إلى ما انتهى إليه المتكلمون فى  
العالم، غير أنه استخدم المنطق  
الرياضى لا النظرى فى إثبات ذلك،  
مما جعل برهانه هنا أقوى من  
برهانهم<sup>(٢٠)</sup>. وهذه مقدمات برهانية  
لإثبات وجود الله تعالى وأزليته.

وأما حديثه عن الصفات الإلهية  
وعلاقتها بالذات، فقد كان فيها  
معتزلياً صرفاً، وهذا أمر طبيعى  
لمفكر يتمتع بقدرة فائقة فى  
الرياضيات التى تعتمد على الحقائق  
الموضوعية لا الجدلية، حتى إنه ليعد  
أحد أعلام الإنسانية البارزين فى هذا  
المجال حتى عصره<sup>(٢١)</sup>، ومن المناسب

ونحن نتكلم فى الحكمة أن ننقل  
بعض المأثورات الحكمية التى نسبها  
إليه أبو سليمان السجستاني صاحب  
صوان الحكمة.

ومنها قوله: "إذا كانت العلة الأولى -  
الله - متصلاً بنا لفيضه علينا، وكنا  
غير متصلين به إلا من جهة فيضه، فقد  
يمكن فينا ملاحظته على ما يمكن  
المقاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب  
ألا ننسب قدر إحاطته بنا إلى قدر  
ملاحظتنا له، لأنها أعز وأوفر وأشد  
استغراقاً لنا، فإذا كان هذا هكذا،  
فقد بعد عن الحق بعداً كثيراً من ظن  
أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات.

وقال أيضاً: أحسن الكلام ما كان  
صفو العقل من ناحية المعنى، وعفو  
الطبع من جهة التأليف، فيجتمع فيه  
صواب الراد وحلاوة الإيراد.  
وقال: النظر فى كتب الحكمة  
أعياد النفوس الناطقة.

والحق أن هذه المأثورات فى  
الحكمة لم توجد إلا عند أبى سليمان  
السجستاني - فيما أعلم - كما لم يشر  
إليها المرحوم الدكتور محمد عبد  
الهادى أبو ريدة. وهو الذى عاش معه  
كثيراً فى تحقيق رسائله الفلسفية.

الفارابى:

إذا كان الكندى قد شق طريق  
الفلسفة، وكان له الفضل الأكبر فى  
نشر الفلسفة اليونانية بين العرب، فإن  
الفارابى كان أول الفلاسفة المسلمين

بكل ما للكلمة من معنى، وإذا كان الكندي لم يترك مذهباً فلسفياً، بل كان حاكياً للفلاسفة المتقدمين إلا في نطاق الفكر الإسلامى الاعتزالى - كما أشرنا - فإن الفارابى كان أكبر فلاسفة الإسلام كما قال عنه "ابن خلكان"، وقام فى العالم الإسلامى بالدور الذى قام به أفلاطون فى العالم الغربى، فقد أخذ عنه تلميذه ابن سينا، كما أخذ عنه ابن رشد. وقد استحق بكل جدارة لقب المعلم الثانى. كما كان أرسطو يلقب بالمعلم الأول.

وقد عالج فى منهجه الفلسفى كثيراً من الموضوعات الفلسفية، غير أن كتبه لم يتح لها الانتشار مثل كتب ابن سينا إما لأنها مغلقة كما يقول بعض المؤرخين، بخلاف كتب ابن سينا. التى كانت رائقة الأسلوب ظاهرة المعنى، وإما لأنها رسائل صغيرة، وليست كتباً مطولة ككتب الشيخ الرئيس، وقد نال شهرة فى القرون الوسطى جعلت اليهود يكتبون عن آثاره، ونقلها إلى اللغة العبرية.

والناظر فى مؤلفاته يلحظ أن القسم الأكبر منها شروح وتعليقات على فلسفة أفلاطون وأرسطو. وقد نقل عن ابن سينا أنه قال: قرأت كتاب أرسطو فى ما بعد الطبيعة أربعين مرة، فلم أفهمه، حتى وقع فى يدى كتاب الفارابى فى أغراض هذا الكتاب، فلما قرأته فتح على ما كان مغلقاً منه.

وفلسفته فى أساسها تقوم على المزج والتلفيق مع صبغة إسلاميته أحياناً، فهو أرسطى فى المنطق والطبيعيات، أفلاطونى فى الأخلاق والسياسة، أفلوطينى فيما بعد الطبيعة، مع نزعة شيعية إمامية، كما أنه من المؤمنين إلى حد بعيد بوحدة الفلسفة، المدافع عنها، من ثم كانت هى الأساس فى نزعته التوفيقية بينها وبين الدين، ولعل إيمان الفارابى بوحدة الفلسفة كان وراء اهتمامه بالجمع بين الآراء المتباعدة أحياناً، وكان من بين أعماله الظاهرة كتابه المعروف "الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون وأرسطو"، ويظهر أنه لم تتضح لديه حقيقة الدراسات العميقة، وهذا هو الذى جعل واحداً مثل "ديبور" يصفه فى هذا المقام بأنه كان يتشرب المذاهب الفلسفية تشرباً سطحياً، كما لم تكن نفسه تنزع إلى النقد الذى يميز الأشياء بعضها من بعض، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل فى نفسه صورة شاملة للعالم، وهذه الرغبة فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح الفلسفة والعلم<sup>(٢٢)</sup>.

والآثار التى تركها الفارابى لتأكيد قضية التوفيق بين المذاهب والآراء تدعياً لوحدة الفلسفة، قد طواها الضياع، ولم يبق منها إلا كتاب الجمع بين رأى الحكيمين، وفصوص الحكم وعيون المسائل وإحصاء العلوم

وغيرها.

ومن خصائص منهجه فى التأليف أنه كان يعمد إلى القضايا الجوهرية فيجعلها مجالا لبحثه ويتغاضى عن القضايا الفرعية أو الهامشية، وكان لا يميل إلى الإسهاب والتكرار، ويستعمل الأسلوب الملفز المركز، ويرى أن التعبير عن القضايا الفلسفية ينبغى أن يمتاز بالحكمة، وقد أعجب الفارابى بفلسفة إخوان الصفا، وكان معهم على القول بوحدة الحقيقة الفلسفية، وأن الاختلاف بين الآراء والمذاهب إنما ينحصر فى الصورة الظاهرة، وأما الحقيقة الباطنية فواحدة، لا يدركها إلا الحكماء والراسخون فى العلم.

التوفيق بين الدين والفلسفة:

تظهر هذه القضية بوضوح فى حديث الفارابى عن الله سبحانه وتعالى وعلاقته بصفاته، ثم علاقته بالعالم. حيث يقسم الوجود قسمين:

أحدهما: إذا اعتبر ذاته وجب وجوده لذاته ويسمى "واجب الوجود".

وثانيها: إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود لذاته أو واجب الوجود لغيره، وهو العالم". وهذا القسم من قسمى الوجود، لا بد له من علة أخرجته من دائرة الإمكان إلى دائرة الوجود والتحقق، ولما كان من المستحيل عقلا أن يكون ممكن الوجود قد تحقق بممكن مثله، ضرورة تسلسل الممكنات، ولما كان

التسلسل باطلاً عقلاً فقد دل ذلك على أن الممكن لا بد أن يستند فى تحققه ووجوده إلى واجب الوجود، وهو الذى يلزم من افتراض عدم وجوده محال.

وواجب الوجود هذا بسيط غير مركب، وهو فى نفس الوقت لا شريك له ولا ند، وهو مبرأ من المادة والصورة، وكونه بسيطاً يعنى أنه لا ماهية له خارجة عن ذاته، لأن الماهية إنما تكون للموجودات التى يجمعها جنس ويميزها فصل.

وأما صفاته سبحانه، فهى لا تختلف عن جوهره نظراً لبساطته، إذ هو بجوهره عقل بالفعل، ولما كان كذلك فإن صفاته الكمالية والجلالية إنما هى لذاته، لا تقتضى مع تلك الذات تكثراً ولو فى التصور ذهنى، وقد صدر العالم عنه بطريق الفيض، ولما كان واحداً فإن ذلك يقتضى أن لا يفيض عنه إلا واحد مثله، هو العقل الأول، وهو مبرأ عن المادة، ويتصور هذا العقل لذاته ولصدره يصدر عنه العقل الثانى والفلك الأول، وهكذا تستمر مسألة التعقل والفيض حتى تنتهى إلى العقل الفعال المتصرف فيما دون فلك القمر، وهو الذى يسميه الفارابى بالروح الأمين أو الروح مقابلاً باللوح المحفوظ الذى جاء به الشرع.

والمدقق يلاحظ أن الفارابى واقع تحت تأثير عدة مصادر عليه، فنظام العقول فكرة أرسطية وأفلوطينية

كما وجدت لدى الإسماعيلية من الباطنية، والأفلاك عندهم الملائكة، وهى فكرة إسماعيلية، ومحاولة إيجاد ترابط بين عالم العقول والأفلاك بعالم الملائكة الذى تحدث عنه الشرع، محاولة غير صحيحة، لأن عالم العقول والأفلاك فى الفلسفة وعند الإسماعيلية له تأثير فى عالم الخلق (العالم السفلى) وأما الملائكة . فهم عباد مكرمون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون بنص القرآن الكريم

من ثم يظهر أن الجهد الذى بذله الفارابى ومن على شاكلته فى التوفيق بين الدين والفلسفة كان جهدا ضائعا إلى حد بعيد، وكان تعليق المرحوم الدكتور محمد البهى على هذا الجهد بأنه كان على حساب كل من الدين والفلسفة كان حكما صحيحا وأميناً، كما قرر صاحباً كتاب "تاريخ الفلسفة العربية" أن الفارابى قد بذل جهوداً جمة فى التقريب والتفسير والتوفيق، ولكنه لم يترك لنا فى هذا الباب ما يرضى العقل البصير<sup>(٣٣)</sup>.

وحسبنا هذه الأحكام التى جاءت متسعة إلى حد ما، وبخاصة ذلك الحكم الأخير على عمله فى الجمع بين رأى الحكيمين.

ابن سينا:

يرى كثير من مؤرخى الفلسفة فى الشرق والغرب على السواء أن ابن سينا

قد أدرك الفلسفة وقد تعبدت طرقها وتمهدت مسالكها على يد من سبقه . الكندى والفارابى . وبهذا كان شارحا وموضحا لفلسفة الفارابى على وجه أخص، ولم يكن ذا مذهب فلسفى مستقل، غير أن أسلوبه فى التأليف الفلسفى قد تميز بالشاعرية والوضوح، فانتشرت الفلسفة على يديه أكثر مما كانت لدى أستاذه الفارابى، كما تميزت مؤلفته بأنها كانت مطولة مسهبة، وقد شاء القدر أن يبقى معظمها حتى يومنا هذا، كما كان له من الأتباع والتلاميذ فى العالمين الإسلامى والغربى من أعجب بمذهبه الفلسفى وروج له، أمثال: الشهرستانى وفخر الدين الرازى، والنصير الطوسى فى الشرق، الذين شرحوا كتبه وعلقوا عليها. ويفضل الترجمات لأمهات كتبه إلى اللغة اللاتينية فى الغرب على يد أمثال: ميخائيل اسكوت وهرمان الجرمانى، فكان معروفا قبل ابن رشد لدى الغربيين الذين وجدوا فى فلسفته المعبر القريب إلى الفلسفة اليونانية وصورتها عن الأفلاطونية المحدثة. الذى اتهم ابن سينا بأنه من الآخذين بها والذائعين لها، فكانت الحملة على هذه الفلسفة، بعد حملة الغزالي عليها فى الشرق موجهة إلى ابن سينا فى الأساس.

ويقر بعض المؤرخين أن ابن سينا له الفضل فى تطوير التعبير الفلسفى

وترقيته، سواء أكان ذلك فيما ألفه باللغة العربية أم بالفارسية، التى ألف بها كتاب "دانشنامه" الذى هو أول كتاب فلسفى فى الإسلام يؤلف بهذه اللغة<sup>(٢١)</sup>.

#### كتب ابن سينا:

أشرنا إلى أن كتب ابن سينا بقى معظمها حتى الآن، فقد ورثنا عنه كل مؤلفاته تقريباً، وبخاصة موسوعته فى الشفاء، والإشارات والتبیهات، وقد أصدر "الأب جورج قنواتى" كتاباً عن مؤلفات ابن سينا، حيث بلغت لديه مائتين وستة وسبعين مؤلفاً بين مطبوع ومخطوط، وهى فى مجموعها تناولت كل علوم الفلسفة بمعناها الشامل من الطبيعيات والإلهيات والرياضيات والمنطقيات، كما جاء فيها عدد من الرسائل الصوفية. وكذلك فى كتابه "الإشارات" ما يكشف عن توجه واضح نحو ما يسمى بفلسفة الإشراق أو الفلسفة المشرقية، وقد كان لهذا التوجه أساس لمن قال: إن فلسفة الشيخ الرئيس ذات وجهين، أولهما ما قدمنا، وثانيهما ما أطلق عليه ابن سينا اسم "الفلسفة المشرقية" التى توهم فيها إمكانية وجود فلسفة إسلامية مستقلة عن الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثه، وهو توهم لم يتحقق، وبهذا يظهر أن دعوى ثنائيته الفلسفية ليست صحيحة، بل هو مشائى أفلاطونى أفلوطينى مسلم، تأثر إلى حد كبير

بفلسفة إخوان الصفا كما فعل الفارابى قبله، وكذا بالذهب الإسماعيلى الباطنى. ولعل هذا كله يرينا أن فلسفته كانت مزيجاً من عدة فلسفات سابقة، مطعمة بنكهة إسلامية واضحة.

وفلسفته الإلهية والكونية، تركز على ما جاء لدى أرسطو والأفلاطونية المحدثه مضافاً إليهما البطليموسية، والناظر فى كيفية صدور الكثير عن الواحد لديه يلحظ ذلك بسهولة، الذى لم يغادر ما قيل عنها فى هذه المدارس تقريباً إلا ما كان يقتضيه المقام من التوفيق بينها وبين الدين، كما رأينا لدى الفارابى قبله، مما يجعل ذكره هنا تكراراً لا معنى له.

#### ابن سينا والنفس:

لهذا الجانب لدى الشيخ الرئيس عناية خاصة، حيث نوع أقسامها إلى نفس إنسانية فحيث تدرك الكليات وتفعل بالاختيار، وإدراك الجزئيات والتحرك بالإرادة هى نفس حيوانية، وأما من حيث التولد والنمو والغذاء فهى نفس نباتية، وهى فى حقيقتها نفس واحدة، وهذه هى قواها. وفى حديثه عن قوى النفس تكلم عن قوى هذه الأنواع الثلاثة، فقوى النفس النباتية هى: القوة الغازية والقوة المنمية والقوة المولدة، وقوى النفس الحيوانية هى: المحركة وتحتهى القوة الباعثة والقوة الفاعلة، وأما القوة المدركة



فإدراكها إما من الخارج (الحواس الخمس) وإما من الداخل وتحتها القوة الحافظة والواهمة، والمركبة، والمصورة، والحس المشترك. وأما النفس الناطقة فقواها: العقل النظري والعقل العملي، وتحت العقل النظري يأتي العقل الهولاني (الممكن) والعقل بالملكة - والعقل القدس، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

ودراسة ابن سينا للنفس وقواها بهذا التحليل والعمق، لم يسبق إليها، وهو لم يقتصر في دراسته لها على الجانب الميتافيزيقي، بل انتهى إلى نظريات جديدة في الجانب التطبيقي، تجعله أساسا للدراسات النفسية المعاصرة لدى كثير من الغربيين، كما كان للعقل القدس لديه، أكبر الأثر في تدعيم نظريته في النبوة.

وأما عن الأخريات المتعلقة بالنفس الإنسانية، فقد قال بخلودها، وأقام الحجة على ذلك، وعلى روحانيتها، وأما عن سعادتها أو شقائها في الآخرة، فقد كان مترددا بين مذهب الذين يقولون بالمعاد الروحي، وبالضرورة بالسعادة أو الشقاوة الروحيين، وبين ما جاءت به الأديان من القول بروحانيتها وماديتها معاً.

وأما عن العلاقة الوجودية بين واجب الوجود والعالم، فإنه يرى أن المتكلمين الذي ذهبوا إلى ما ذهب إليه يحيى النحوي في رده على بروتس

القائل بقدوم العالم ودحض حججه في هذه المسألة، والانتهاء إلى القول بحدوثه، فإنه يستغرب من هذا القول، ويرده بشدة، وينتهي إلى أن يكون بين الله سبحانه وتعالى كعلة فاعلة وبين العالم كمعلول قابل، تكافؤ ما، ولما كان من لوازم المعلول أن لا تكون معلوليته لذاته، فقد لزم أن تكون لغيره، وهو واجب الوجود، ولما كان وجود الواجب خارج الزمان، فإن معلوله (العالم) كذلك يكون لا أول له، وشرف العلة عن شرف معلولها، إنما ينبغي أن ينحصر في أن العلة واجبة لذاتها وأما المعلول فواجب بغيره ممكن بذاته<sup>(٢٥)</sup>.

هذه باختصار فلسفة الشيخ الرئيس، وهي لا تعدو أن تكون انتقاء لرؤى فلسفة أرسطية بالدرجة الأولى وأفلاطونية وأفلوطينية وإسماعيلية وفارابية وفلسفة إخوان الصفا - في الدرجة الثانية، مع امتزاج واضح برؤيته لمفكر مسلم له دين.

وقد وقف منه ومن المشائية عموماً مفكر عربي أصيل له قدره في البحث والتقصي، ونعني به أبا البركات البغدادي موقف الناقد البصير، الذي كشف كثيراً عن عورات المشائية اليونانية والإسلامية على السواء، ويخص هنا ابن سينا، وذلك في كتابه "المعتبر" في الحكمة والإلهيات، الذي ننصح بقراءته.

وحسبنا هذا القدر من الحديث عن  
الحكمة أو الفلسفة، لدى رموز  
الحضارتين اليونانية والإسلامية لتعرف  
مدى إصابة كل واحد منهم لكبد  
الحقيقة، ولتؤكد لنا فى النهاية أن  
الحكمة البشرية النسبية التى أشرنا  
إليها فى صدر هذا البحث، لا تعدو أن

تكون عملاً إنسانياً يجوز عليه  
الصواب والخطأ. وأما الحكمة الإلهية  
المطلقة فهى الجديرة بالتفرد، وصدق  
الله حيث قال: ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ  
إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء ٨٥).

أ.د محمد عبد الستار نصار

- (١) الفيروزآبادي: القاموس المحيط: ص ٣٨٨، ٣٨٩ ط القاهرة سنة ٢٠٠٨.
- (٢) الجرجاني: التعريفات ط دار الكتاب المصري اللبناني ص ١٠٤ بيروت ١٩٩١.
- (٣) جاء في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلط على مملكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقض بها ويعلمها " وقد نقل عن كثير من سلف هذه الأمة وتابعيهم ومن بعدهما كثير من الأقوال التي تقرر أن العمل بالفروع من الأحكام التي جاءت بها الأوامر والنواهي وما بينهما من المستحبات والمنذوبات والمكروهات والمباحات ينبغي العمل بكل حكم يشمل هذه التوجيهات، وأن الخلاف فيها يبرر العذر للحدل والاجتهاد فيما بين الحلال والحرام، وأما الثوابت من أصول الاعتقاد والأصول المتعلقة بالشرعية فلا ينبغي أن تكون محل خلاف، وقد ساق ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفصله كثيراً من الأقوال تؤكد ذلك. ومنها أن مالك بن أنس كان يقول: وأكره من الكلام ما ليس عمل.
- (٤) يذكر أن فيثاغورس هو الواضع الأول للفظ " فلسفة " حيث قال: لست حكيمًا، فإن الحكمة لا تضاف إلا إلى الآلهة وإنما أنا فيلسوف.
- (٥) انظر: حنا الفاخوري وخليل الحبر: تاريخ الفلسفة العربية، ١/ ١٨، ١٩ منشورات دار الجيل بيروت.
- (٦) أفدن كثيرًا في تصوير الحكمة المشرقية لدى نماذج تلك الحضارة، من كتابات: أ) المؤرخ الفرنسي "ماسون أورسيل" مترجمة لدى حنا الفاخوري و خليل في كتابهما تاريخ الفلسفة العربية. ب) الفلسفة الشرقية للدكتور محمد علاب، ج ٢، ط القاهرة ١٩٥٠م.
- (٧) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٨، ط القاهرة ١٩٣٦م.
- (٨) نفس المصدر ص ٢٠.
- (٩) نفس المصدر ص ٨.
- (١٠) نفس المصدر ص ١١٨.
- (١١) هذا القول أحد القولين المنسوبين إلى أفلاطون في قضية العالم. وقد ذكره في محاوره "تيمائوس" والقول الآخر إليه أن قال يقدم العالم في محاوره السياسي". انظر أبو سليمان السجستاني: صوان الحكمة ص ٨٩، تحقيق د/ عبد الرحمن بدوي، طهران ١٩٧٤م.
- (١٢) الفطحي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٥، ط دار الأنصار، لبنان بيروت.
- (١٣) ما بعد الطبيعة: نقلًا عن يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣٨.
- (١٤) الأخلاق نيقوماخوس، ج ١ ص ٢٤٦.
- (١٥) نفس المصدر ص ٥٨.
- (١٦) نفس المصدر ص ٦٠.
- (١٧) الفهرست ص ٢٧٠.
- (١٨) تاريخ حكماء الإسلام ص ٤٧.
- (١٩) صاعد الأندلس - طبقات الأمم ص ٥٢.
- (٢٠) يرى كثير من المؤرخين - أن القائلين بحدوث العالم من مفكرى الإسلام كانوا متأثرين إلى حد كبير بأراء يحيى النحوى في رده على أرسطو وبرومس من بعده اللذين قالوا بقديم العالم وأزليته. وهذا كلام يحتاج إلى تحقيق لا يحتمله هذا المقام.
- (٢١) يرى بعض الباحثين أن الكندي صاحب المحاولة الأولى للتوفيق بين الدين والفلسفة. (انظر: د/ أبو ريدة في تقديمه لرسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٩٧ وصفحات أخرى.
- (٢٢) ديبور: تاريخ الفلسفة والإسلام ص ٢٠٠ ط بيروت ١٩٨١م.

- ( ٢٣ ) انظر: د/ البهى - الحائب الإلهى من التفكير الإسلامى ص ١٥٠، د/ حنا الفساخورى وزميله: تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٢١.
- ( ٢٤ ) ابن سينا: النجاة ص ١٥٨.
- ( ٢٥ ) ابن سينا: الشفاء ص ٢٧٨.

## الحوض

الآخرة أفضل المرسلين وهو نبينا محمد ﷺ واجب لكن لا يكفر من أنكره، وإنما يفسق<sup>(٣)</sup>.

الدليل عليه: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (الكوثر: ١).

قال الإمام الرازي: المشهور والمستفيض عند السلف والخلف أن (الكوثر) نهر في الجنة<sup>(٤)</sup>.

وقال القرطبي: اختلف أهل التأويل في الكوثر الذي أعطيه النبي ﷺ على ستة عشر قولاً:

الأول: أنه نهر في الجنة رواه البخاري عن أنس، والترمذي أيضاً. وروى الترمذي أيضاً عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "الكوثر نهر في الجنة، حافتاه من ذهب، ومجره على الدر والياقوت، تربته أطيب من المسك، وماؤه أحلى من العسل وأبيض من الثلج" هذا حديث حسن صحيح.

الثاني: أنه حوض النبي ﷺ في الموقف، قاله عطاء. وفي صحيح مسلم عن أنس قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ إذ أغفى إغفاء ثم رفع رأسه مبتسماً، فقلنا: ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: نزلت على آنفأ سورة ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (الكوثر: ١) ثم قال:

الحوض لغة: "حاض الماء وغيره حوضاً وحوضه: حاطه وجمعه. وحضت أحوض: اتخذت حوضاً. واستحوض الماء: اجتمع. والحوض: مجتمع الماء معروف: والجمع: أحواض وحياض. وحوض الرسول ﷺ: الذي يسقى منه أمته يوم القيامة<sup>(١)</sup>.

والحوض في الشرع:

هو حوض نبينا محمد ﷺ، وهو الحوض المورود.  
حكمه:

قال القاضي عياض رحمه الله أحاديث الحوض صحيحة، والإيمان به فرض، والتصديق به من الإيمان، وهو على ظاهره عند أهل السنة والجماعة لا يتأول ولا يختلف فيه، قال القاضي: فيما يذكر الإمام النووي -: وحديثه متواتر النقل رواه خلائق من الصحابة. وقد جمع الإمام البيهقي ذلك كله في كتابه (البعث والنشور) بأسانيده وطرقه المتكاثرات. قال القاضي: وفي بعض هذا ما يقتضي كون الحديث متواتراً<sup>(٣)</sup>.

ويقول اللقاني:

إيماننا بحوض خير الرسل

حتم كما جاءنا في النقل

ويشرح البيجوري هذا البيت بقوله:

تصديقنا بالحوض الذي يعطاه في

أتدرون ما الكوثر؟ قلنا : الله ورسوله أعلم. قال : إنه نهر وعدنيه ربي عز وجل : عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة آنيته عدد النجوم<sup>(٥)</sup>.

وقال الإمام الرازي: "القول الثاني - في تفسير الكوثر - أنه حوض، والأخبار فيه مشهورة"، ثم قال: "وجه التوفيق بين هذا القول والقول الأول أن يقال: لعل النهر يصب في الحوض أو لعل الأنهار إنما تسيل من ذلك الحوض، فيكون ذلك الحوض كالمنبع".

وقال القرطبي: يجوز أن يسمى ذلك النهر أو الحوض كوثرًا؛ لكثرة الواردة والشاربة هناك من أمة محمد عليه الصلاة والسلام<sup>(٦)</sup>.

وتعددت الأقوال في تأويل الكوثر، والأصح من هذه الأقوال - فيما يذكر القرطبي - الأول والثاني (أي نهر في الجنة، والحوض)؛ لأنه ثابت عن النبي ﷺ نص في الكوثر. وسمع أنس قوما يتذاكرون الحوض، فقال: ما كنت أرى أن أعيش حتى أرى أمثالكم يتمارون في الحوض، لقد تركت عجائز خلفي، ما تصلي امرأة منهن إلا سألت الله أن يسقيها من حوض النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي حوضه يقول الشاعر:

يا صاحب الحوض من يدانيك

.. وأنت حقاً حبيب بدانيكا

وجميع ما قيل بعد ذلك في تفسيره (أي الكوثر): قد أعطيه رسول الله ﷺ زيادة على حوضه ﷺ تسليماً كثيراً<sup>(٧)</sup>.  
وأما السنة:

أفردت كتب السنة أبواباً خاصة في إثبات حوض نبينا ﷺ ففي صحيح مسلم: باب إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم وصفاته، باب (٩) من كتاب الفضائل، وفي سنن أبي داود: (باب في الحوض) باب (٢٦) من كتاب السنة. وفي سنن ابن ماجه: باب ذكر الحوض، من كتاب الزهد، وفي صحيح البخاري: (كتاب التفسير، تفسير سورة الكوثر)، وكذلك صحيح الترمذي (أبواب التفسير، تفسير سورة الكوثر).

وقد روى أحاديث الحوض أربعون صحابياً، ذكرهم جميعاً ابن القيم في شرحه على مختصر أبي داود للمنذرى (١٣٥/٧)<sup>(٨)</sup>.

ومن هذه الأحاديث ما رواه عبد الله ابن عمرو بن العاص: قال رسول الله ﷺ: (حوضي مسيرة شهر، وزواياه سواء (أي طوله كعرضه)، وماؤه أبيض من الورق (بكسر الراء أي الفضة)، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السماء، فمن شرب منه فلا يظلم أبداً)<sup>(٩)</sup>. ولقد وصف رسول الله ﷺ حوضه بصفات كثيرة، ذكرها أصحاب الصحاح والسنن، السالف ذكرهم. وخص القرطبي باباً

من "تذكرته" فيما جاء فى حوض  
النبي ﷺ فى الموقف وسعته وكثرة  
أوانيه وذكر أركانه ومن عليها<sup>(١٠)</sup>.

أما الدليل العقلى:

فإن ما جاء به الشرع من الصراط  
والميزان والحساب وقراءة الكتب،  
والحوض المورود، وشهادة الأعضاء،  
كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة،  
والعمدة فى إثباتها إمكانها فى نفسها؛  
إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال  
لذاته، مع إخبار الصادق عنها، وأجمع  
عليه المسلمون قبل ظهور المخالف،  
ونطق به الكتاب<sup>(١١)</sup>.

الاختلاف فى موضع الحوض:

اختلف العلماء فى موضع حوضه ﷺ  
وترتيبه، فقد ذكر القرطبى فى  
"التذكرة" أن صاحب القوت وغيره -  
(يقصد قوت القلوب لأبى طالب  
المكى) ذهب إلى أن حوض النبى صلى  
الله عليه وسلم هو بعد الصراط،  
والصحيح أن للنبي ﷺ حوضين:  
أحدهما فى الموقف قبل الصراط،  
والثانى فى الجنة، وكلاهما يسمى  
كثيراً... واختلف فى الميزان والحوض  
أيهما قبل الآخر، فقيل: الميزان قبل،  
وقيل: الحوض، قال أبو الحسن  
القابسى: والصحيح أن الحوض قبل،  
قلت (القرطبى): والمعنى يقتضيه، فإن  
الناس يخرجون عطاشاً من قبورهم،  
فيتقدم قبل الصراط والميزان<sup>(١٢)</sup>.  
واستدل القرطبى بما رواه البخارى

عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول  
الله ﷺ قال: "بيننا أنا قائم على  
الحوض، إذا زمرة حتى إذا عرفتهم  
خرج رجل من بينى وبينهم فقال: هلم  
فقلت: إلى أين؟ فقال: إلى النار. والله  
قلت: ما شأنهم؟ فقال: إنهم قد ارتدوا  
على أدبارهم القهقرى، ثم إذا زمرة  
أخرى، حتى إذا عرفتهم خرج من بينى  
وبينهم رجل فقال لهم: هلم، فقلت: إلى  
أين؟ قال: إلى النار. والله قلت: ما  
شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا على أدبارهم،  
فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل  
النعم"<sup>(١٣)</sup>.

قال القرطبى: "فهذا الحديث -مع  
صحته- أول دليل على أن الحوض  
يكون فى الموقف قبل الصراط؛ لأن  
الصراط جسر على جهنم فمن جازه  
سلم من النار، وكذا حياض الأنبياء  
تكون أيضاً فى الموقف"<sup>(١٤)</sup>.

أما عن مكان الحوض:

فعن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول  
الله ﷺ: "إن أمامكم حوضاً ما بين  
ناحيته كما بين جريا وأذرح"، وفى  
رواية ابن المشى (حوضى)<sup>(١٥)</sup>.  
وفى حديث أبى ذر رضى الله عنه (... عرضه  
مثل طوله. ما بين عمان إلى أيلة، ماؤه  
أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل).  
وعن أنس بن مالك عن النبى ﷺ  
قال: "ما بين ناحيتى حوضى كما بين

صنعاء والمدينة" (١٦). وذكر القرطبي عقيب هذه الأحاديث قوله: ظن بعض الناس أن هذه التحديدات في أحاديث الحوض اضطراب واختلاف، وليس كذلك؛ وإنما تحدث النبي ﷺ بحديث الحوض مرات عديدة. وذكر فيها تلك الألفاظ المختلفة، مخاطبا لكل طائفة بما كانت تعرف من مسافات مواضعها، فيقول لأهل الشام: ما بين أذرح وجربا، ولأهل اليمن من صنعاء إلى عدن وهكذا، وتارة أخرى يقدر بالزمان فيقول: مسيرة شهر والمعنى المقصود: أنه حوض كبير متسع الجوانب والزوايا، فكان ذلك بحسب من حضره ممن يعرف تلك الجهات، فخاطب كل قوم بالجهة التي يعرفونها. والله أعلم (١٧) ويريد الرسول ﷺ أن يقرب الفهم من السامعين فيمثل لكل فريق بما يعرف فلا تعارض. وينبه القرطبي الأذهان: بأن لا يخطر

ببالها أو يذهب وهمها إلى أن الحوض يكون على وجه هذه الأرض، وإنما يكون وجوده في الأرض المبدلة على مسامطة هذه الأقطار أوفى المواضع التي تكون بدلا من المواضع في هذه الأرض، وهي أرض بيضاء كالفضة، لم يسفك فيها دم، ولم يظلم على ظهرها أحد قط (١٨): ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨).

أما من يطردون عن الحوض فقد أخرج مسلم عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما قالت: قال رسول الله ﷺ: "إني على الحوض حتى أنظر من يرد على منكم، وسيؤخذ ناس دوني، فأقول: يارب: مني ومن أمتي، فيقال: أما شعرت ما عملوا بعدك؟ والله ما برحوا بعدك يرجعون على أعقابهم" (١٩).

أ. د. شوقي على عمر



## الهوامش:

- (١) لسان العرب مادة (حوض).
- (٢) صحيح مسلم بشرح النووي ٥٣/١٥، دار الفكر سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م، وكذلك ابن الهمام وابن أبي شريف: المسامرة وشرحها المسامرة ص ٣٢٣ بتحقيقنا.
- (٣) جوهرة التوحيد ص ١٨٤، ط. دار الكتب الحديثة القاهرة . بدون تاريخ.
- (٤) الرازي: التفسير الكبير ١٢٤/٣٢.
- (٥) تفسير القرطبي ص ٧٣٠٦، ٧٣٠٧، ط. دار الشعب.
- (٦) التفسير الكبير ١٢٤/٣٢.
- (٧) تفسير القرطبي ص ٧٣٠٧.
- (٨) سنن أبي داود (التعليق) ١٠٩/٥، ط. أولى دار الحديث. حصص — سوربة، سنة ١٩٧٤م.
- (٩) صحيح مسلم ١٧٩٣/٤، ١٧٩٤، كتاب الفضائل، باب في إثبات حوض نبينا ﷺ، القسطلاني: شرح صحيح البخاري ٣٧٣/٩.
- (١٠) التذكرة في أحوال الموتى والأخرة ص ٥٨٢، ٥٩٤، دار الصحابة للتراث بطنطا.
- (١١) المواظ بشرح الجرجاني ٣٢٠/٨.
- (١٢) القرطبي: التذكرة في أحوال الموتى والأخرة ص ٥٨٢، ابن أبي العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٧٥، ط. السادسة المكتب الإسلامى بدمشق سنة ١٤٠٠هـ.
- (١٣) أخرجه البخاري في صحيحه ١٥٠/٨، ح رقم ٦٥٨٧، ومسلم بمعناه ح رقم ٢٣٠٤، والتذكرة ص ٥٨٢، ٥٨٣.
- (١٤) التذكرة ص ٥٨٣.
- (١٥) أخرجه مسلم (كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ).
- (١٦) السابق نفسه.
- (١٧) القرطبي: التذكرة ص ٥٨٦.
- (١٨) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ح رقم ٦٥٨٥، ٦٥٨٦، ومسلم ح رقم ٢٣٠٢.
- (١٩) أخرجه البخاري ح رقم ٦٥٨٢، ومسلم كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ وصفاته، المسند ٢٨١/٣.

## خلق الأفعال

مستقلة فهل هذه القدرة تعارض القدرة الإلهية أو تحد من إطلاقها ؟ وكيف نوفق بين قدرة الإنسان على أفعاله وبين قدرة الله المطلقة على كل شيء؟

وإذا قلنا أن الله هو الخالق لفعل العبد فعلام يحاسب العبد أو يسأل في الآخرة ؟ إن الحلول التي قدمها كل فريق لعلاج هذه المشكلة لم ترق للفريق الآخر، فلقد وجد الأشعري - وتابعه تلاميذه من بعده - أن القول بقدرة العبد على أفعاله يتنافى مع كمال قدرة الله وإرادته وأنه يفسح المجال لمؤثرات أخرى غير القدرة الإلهية وأتى بنظرية الكسب ليفسر بها خلق أفعال العباد. وفي وسط هذه التساؤلات الكثيرة كانت تدور ألوان الصراع بين المعتزلة والأشاعرة حول هذه القضية، ولكن قبل أن نقف مع كل فريق على حقيقة مذهب لا بد أن ننبه هنا إلى أساس الخلاف بينهما ومنشأه فإن اختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل فريق كان سبباً مباشراً في الخلاف الذي ثار بينهما في هذه القضية.

فالمعتزلة وقد أخذوا بمبدأ العدل والحكمة أو تعليل أفعاله تعالى قالوا: إن أفعال الله تجري داخل نطاق العدل والحكمة بمفهومها الخاص . عند

لم يكد يمضى القرن الأول الهجرى حتى شغلت هذه المشكلة أذهان المسلمين وتعددت حولها الاتجاهات واختلفت فيها الآراء.

وظهر في العصر الأموي معبد الجهنى بالبصرة وغيلان الدمشقي بدمشق وأخذا يقولان بحرية الإنسان وقدرته على خلق فعاله وإن الإنسان يملك الإرادة الحرة التي توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك. ولا سبيل لمسئوليته إلا إذا تحققت حريته، وكان معبد وغيلان من أسبق من قالوا بخلق الأفعال وعاصرهما من جانب آخر الجهم بن صفوان الذي كان يعمل بالكوفة على شيوع فكرة الجبر وأن الإنسان ليس خالقاً لفعله بل هو مضطر في أفعاله ولا اختيار له فيها وكان يشبهه في ذلك بالريشة المعلقة في الهواء التي تصرفها الرياح كيف تشاء، فالأعمال كلها مخلوقة لله ونسبتها إلى العبد ليست إلا على سبيل المجاز فقط. وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة أفعال العباد أو خلق الأفعال التي كانت مثار خلاف كبير بين المعتزلة والأشاعرة.

وجوهر الخلاف في هذه القضية أنه إن كان للعبد قدرة واستطاعة وإرادة

المعتزلة - الذى لا يختلف كثيراً عما  
يجرى فى عالم الشهادة ولذلك قالوا:  
بموجب قدرة العبد على فعله وحرية  
فى اختياره له. بينما نرى الأشاعرة  
يصدرون فى موقفهم من قضية أفعال  
العباد عن مفهومهم للقدرة الإلهية  
وإطلاقها وعموم المشيئة وظن كل  
فريق أن المبدأ الذى يصدر عنه قد  
يناقض المبدأ الذى يصدر عنه الآخر مع  
أن النظرة الصحيحة للموقف ترى أن  
العبد فاعل مختار وأن حرية فى فعله  
لا تعنى التضيق أو الحد من إطلاق  
القدرة الإلهية ولا عموم المشيئة ومن  
المفيد أن ننبه هنا سلفاً إلى أن كل  
فريق قد حاول فى موقفه أن يحافظ  
على جانب معين من الكمال الإلهي  
رأى أن الانتقاص منه يعد نقصاً فى  
جانب الله.

فالمعتزلة رأوا أن يحافظوا على  
كمال الحكمة والعدل الإلهيين لأنهم  
رأوا أن محاسبة العبد على ما لم يفعله  
يعد ظلماً يجب أن ينزه الله عنه. ومن  
هنا وجب القول بأن الإنسان يخلق  
أفعاله.

ورأى الأشاعرة أن يحافظوا على  
كمال القدرة الإلهية وعموم المشيئة  
فالغوا أثر قدرة الإنسان فى أفعاله  
لأنهم رأوا أن وجود مؤثر آخر سوى  
قدرة الله يعد عجزاً فى القدرة وهى  
مطلقة وتحديداً للمشيئة وهى عامة. من

هنا قالوا : إن الله خالق أفعال العباد  
كاسب لها.

فالفريقان يقصدان إلى تنزيه الله عن  
جانب النقص الذى ظنوه ولكن النظرة  
إلى القضية يجب أن تكون أكثر  
شمولاً واتساعاً. فإثبات عموم المشيئة لا  
يلغى وجود الحكمة وإثبات كمال  
القدرة لا يعنى أن الله يعاقب العبد على  
ما لم يفعله ولقد ساعد على اتساع  
دائرة الخلاف فى هذه القضية عدم  
تحديد المصطلحات التى يستعملونها  
فإن كل فريق كان يستعمل اللفظ فى  
معنى معين ، ويبنى على ذلك مقدمات  
ليصل بها إلى نتائج معينة، أما الفريق  
الآخر فيستعمل نفس اللفظ فى معنى  
يختلف عن المعنى الأول ، ويظن أن هذا  
هو المعنى المقصود من الخصم، ثم يبنى  
على ذلك مقدمات ويصل منها إلى نتائج  
أخرى تختلف تماماً عن النتائج التى  
توصل إليها الفريق الآخر، فتتسع الهوة  
بينهما ، ولو تنبه علماء الكلام إلى  
أهمية تحديد معنى اللفظ والمصطلح  
فى الوصول إلى الحقيقة لوجدنا أنفسنا  
الآن أمام موقف موحد من علماء  
الكلام تجاه معظم القضايا التى كثر  
فيها الخلاف بينهم. ولما أجهد كل  
فريق نفسه فى توجيه الاتهامات إلى  
الفريق الآخر.

أ - المعتزلة:

يعتبر المعتزلة أكثر الفرق الإسلامية  
حرصاً على تأكيد القول بأن الإنسان

خالق أفعاله وعرف ذلك عنهم، ولقد  
عنى المعتزلة فى موقفهم من هذه  
القضية بأمرين:  
الأمر الأول:

الرد على مذهب القائلين بالجبر  
سواء منهم من قال بالجبر المطلق  
كالجهمية أو من توسط فقال  
بالكسب كالأشاعرة.  
الأمر الثانى:

إثبات أن الإنسان خالق أفعاله وأنه  
قادر على الفعل والترك بما وهبه الله  
من قدرة صالحة لفعل الضدين.

ولقد حكى القاضى عبد الجبار أن  
المعتزلة وهم أهل العدل والتوحيد قد  
أجمعوا على القول بحرية الإنسان  
وقدرته على أفعاله الاختيارية التى  
تأخذ صفة التكليف بالأمر أو النهى  
لأنها إنما تحدث من جهتهم ومن  
تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادث  
بتصرفهم وأن الله عز وجل هو الذى  
أقدرهم على ذلك، ومن قال إن الله هو  
الموجد لأفعال العباد فقد أعظم  
الخطأ، وقدرة الإنسان إنما تتعلق بفعله  
على جهة الإحداث والإيجاد وليس على  
جهة الكسب كما يرى الأشاعرة.  
وليس على جهة الظرفية أو المحلية  
كما يرى الجهم وأتباعه.

مفهوم الخلق:

شاع فى كتب المعتزلة والأشاعرة  
على سواء استعمال لفظ الخلق مضافاً  
إلى العبد أو منفياً عنه، فيقال الإنسان

خالق أفعاله أو غير خالق لها. ولفظ  
الخلق من الألفاظ المجملة التى تحتاج  
إلى توضيح، فإن بعض المتكلمين  
ومنهم الأشاعرة، يستعملون الخلق هنا  
بمعنى الإبداع والاختراع، والإيجاد من  
العدم على غير مثال سابق، ولذلك فهم  
لا يستعملون الخلق إلا مضافاً إلى الله  
تعالى.

أما المعتزلة فهم يستعملون لفظ  
الخلق بمعنى آخر هو حسن التقدير  
للأمر وحسن ترتيبها، وعملية التقدير  
هذه عملية عقلية سابقة على وجود  
الفعل فى الخارج، لأن وجود الفعل  
خارجاً يكون نتيجة لهذه العملية  
العقلية السابقة، وإلى هذا المعنى ذهب  
القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول  
الخمسة وصرح بأن "الخلق ليس  
بأكثر من التقدير" واستعمال الخلق  
بمعنى التقدير معروف ومشهور فى  
اللغة. فيقال: خلقت الأديم.

ولا يضير المعتزلة أن يستعملوا لفظ  
الخلق مضافاً إلى العبد بهذا المعنى  
لأنهم قد ميزوا فى الفعل الواحد بين ما  
هو لله وما هو للإنسان، والفعل الواحد  
يتعلق بقدرة الله من جهة إبداعه  
وإيجاده من العدم ويتعلق بقدرة العبد  
من جهة إحداثه وإيجاده على هيئة  
مخصوصة وبصفة معينة، وفعل  
الإنسان إنما يختص بالعرض دون  
الجوهر؛ لأنه عبارة عن الحركة،  
والحركة ليست إلا عرضاً قابلاً

المزوال؛ وهى الجانب الذى يدخل فى مقدور قدرة العبد من الفعل، فليس هناك ممانعة بين القدرتين فى الفعل الواحد، لأن جهة التعلق مختلفة، وليس معنى ذلك أن الفعل يقع بالقدرتين معا فيكون مقدوراً لهما. وإنما الله يقدر العبد على إحداثه وإيجاده بعد أن لم يكن، فماهية الفعل البشرى كامنة فى إحداث الفعل على تقدير سابق فى العقل وكيفية مخصوصة فى الخارج وليس فى إيجاد الفعل أو إبداعه من العدم، ويرى القاضى عبد الجبار أنه ليس هناك ما يمنع إطلاق لفظ المخترع على العبد كما يطلق على الله سبحانه، لأنه ليس هناك ما يثبت أن المخترع أو الاختراع مما يختص بالله تعالى ولا يشركه فيه غيره<sup>(١)</sup> لأن اللفظ العام إذا أضيف فإنه يكتسب نوعاً من التخصيص المناسب لما يضاف إليه. فإذا قيل أن هذا الفعل من اختراع الإنسان فإن الذهن يقف على حدود الفعل الإنسانى وإمكاناته فى الاختراع التى لا يتخطاها. وإذا قيل أن هذا من اختراع الله أو خلق الله فإن الإضافة هنا تضع أمام العقل معنى كمال الفعل الإلهى وعدم تناهيه وعدم السبق. ويقف العقل على الفرق بين كيفية اختراع الإنسان واختراع الرب. حيث يحتاج الأول إلى السبب الموصول وارتفاع العوائق وتحقيق الشروط اللازمة لذلك

وانعقاد العزم وترجيح الإرادة ووجود الدواعى القوية المرجحة.

أما فى جانب الله تعالى فقد اخترع الفعل بلا سبب وبدون واسطة. كما قد اخترعه بالوسائل محافضة على قانون الأسباب والمسببات وهذا يدل على تناهى قدرة العبد ومقدوره وعدم تناهى قدرة الله تعالى فاستعمال الألفاظ فى مثل هذه الأمور لا يلغى الفوارق التى تحددها الإضافات إلى الفاعل؛ لأن ذلك من بدائة العقول.

أولاً: يرجع حرص المعتزلة على تأكيد حرية الإنسان وأنه فاعل لأفعاله حقيقة إلى أن إثبات ذلك فى الشاهد هو الطريق لإثبات وجود الله فى الغائب، فما لم يصح فى الشاهد أن لكل حدث محدثاً أو جده على سبيل الاستقلال لا يصح لنا ذلك فى الغائب، ذلك أن المتكلمين سلكوا فى إثبات وجود الله طريقة الجواهر والأعراض، واستدلوا بملازمة الأعراض - وهى حادثة - للجواهر على حدوث العالم، وأن له محدثاً هو الله. وهذه الطريقة لا تصح عندهم ما لم يثبت فى الشاهد أن لكل حادث - محدثاً على الحقيقة حتى يصح لنا قياس الغائب على الشاهد فى ذلك. فإذا رفض الأشاعرة القول بأن الإنسان فاعل لفعله حقيقة لم يصح منهم الاستدلال أو الأخذ بدليل الجوهر والعرض. وهم جميعاً متفقون على صحته وقائلون به وهذا

تناقض منهم في المنهج ؛ لأنه كيف يصح لهم القياس هنا إذا بطل الشيء المقيس عليه فضلاً عن أنهم تفتنوا في إبطاله.

ثانياً : يفرق المعتزلة بين فعل الإنسان الاضطرارى الذى لا دخل له فيه وبين الفعل الاختيارى الذى يرجع فى وصفه إلى العبد وأحواله. فالنوع الأول لا تعلق لقدرة العبد به ، ولا يصح مساءلته عنه. فلا يقال للطويل لم طاليت قامتك ، ولا لم قبح وجهك ، ولا لم عميت عينك ، ولا يحسن منا ذلك ولكن يحسن منا أن نقول للكاذب لم كذبت وللظالم لما ظلمت ؛ لأن هذا النوع تتعلق به قدرة الإنسان عكس النوع الأول<sup>(٣)</sup>.

كما يفرقون فى الفعل الواحد بين ما يمكن أن يضاف إلى العبد ويصح نسبته إليه وبين ما يمكن أن يضاف إلى الله ولا تصح نسبته للعبد ، فقدرة الإنسان تقترب السبب الموجب للفعل فيحدث الفعل بهذا السبب والسبب من العبد والفعل من الله. والذم والمدح يكونان على مقدمات الفعل وأسبابه الموجبة التى هى فعل للعبد ويخلق الله بها الفعل ، ونحن لا نذم أحداً على الإمامة والفرق والحرق وإنما ذمناه على مقدمات ذلك... ألا ترى أن من وضع صبياً تحت البرد ليموت فإن ذمنا إياه ليس على الإمامة وإنما هو على إلقائه أو وضعه تحت البرد ، وكذلك من ألقى صبياً فى تور ليحرقه الله

تعالى فإننا لا نذمه على الإحراق الموجود من قبل الله تعالى وإنما نذمه على تقريبه من جهة النار وإلقائه فيها<sup>(٣)</sup>.

ففاعلية الإنسان كامنة فى المقدمات وتجميع الأسباب بعضها إلى بعض التى ينتج عنها مسبباتها. فلا تقول: لم أمت الصبى ولا لم أحرقته ولكن تقول: لم وضعته تحت البرد ولم قدمته إلى النار.

وعملية التقريب إلى النار أو وضع الطفل فى البرد فعل الإنسان ، أما الإمامة بالبرد أو الإحراق بالنار فهذه خلق الله سبحانه.

ولما كانت الأفعال تنسب إلى أسبابها المباشرة لها فإنه صح أن يقال إن فلاناً هو القاتل للطفل والمحرق له ؛ باعتبار أنه كان سبباً مباشراً فى ذلك ، ومن هنا صحت لنا مساءلة المجرم المذنب. وجاز أن يعاقب الله القاتل والعاصى فى الآخرة. وصح كون الإنسان فاعلاً على سبيل الحقيقة ، لأنه لما اقترب السبب ترتب على ذلك وجود المسبب ضرورة ؛ لأن العلاقة هنا ضرورية كارتباط المعلول بعلة فكان هو الفاعل ومع وجود هذه العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب فإن الله قادر على إبطالها ، ولكن ليس ذلك فى الأحوال العادية أو فى القوانين الكونية التى من شأنها الثبات والدوام والتلازم بين الأسباب والمسببات ضرورى الوجود

حتى يكون هناك نوع من الاستقرار والأمان بالنسبة للمستقبل. فإذا أخذ العبد في السبب فإنه يطمئن إلى الحصول على المسبب وتحصيل النتائج. من هنا كان اقتراف السبب موجباً لسريان حكم الفعل على العبد خيراً كان أو شراً. فيقال هو القاتل والمغرق والمحرق ويجب أن يحاسب على اقتراف الأسباب باعتبارها موجبة للنتائج ولا مجال هنا للاحتجاج بالخوارق أو المعجزات، لأن ذلك ليس قانوناً كونياً بل يحدث ذلك في موقف معين وظروف خاصة به فلا عبرة بذلك في الأمور العامة التي تتعلق بأحوال الناس ومصالحهم.

وهذه الأمور يجب أن نفهم موقف المعتزلة في ضوءها، لأنها مقدمات ضرورية للوقوف على حقيقة مذهبهم، فلا نخرج باللفظ عن معناه الذي اصطالحوا عليه حتى يكون حكمنا عليهم صادقاً في التعبير عن حقيقة مذهبهم. إن المعتزلة إذا قالوا إن الإنسان خالق أفعاله فلا يعنون بالخلق هنا معنى الإبداع من العدم، لأن ذلك لله وحده، وهم قد فصلوا بين خلق الجوهر فجعلوه لله وبين خلق العرض فجعلوه من مقدور الإنسان.

وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنون بذلك أن قدرة الإنسان تراحم قدرة الله في الفعل، بل إن لكل قدرة مقدورها المناسب لها في الكمال

أو النقص، وإذا قالوا إن الإنسان قادر على أفعاله فلا يعنى بذلك أنه شريك لله في ملكه، فالمعتزلة يعترفون بأن الله مالك أفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها "... ولذلك قلنا: إن كل ما نملكه فهو المملك لنا"<sup>(١)</sup>. والله قد وهب الإنسان قدرة واستطاعة صالحة لفعل الشيء وضده، وحرية تكمن في اختياره المطلق للفعل أو لضده مما يدخل في حدود قدرته، والله تعالى لا يحاسبه إلا على ما هو مقدور له فقط، أما ما هو خارج عن حدود قدرته فهو فوق الطاقة ولا حساب ولا تكليف للمرء بذلك. هذه أمور تعتبر محل إجماع بين المعتزلة يجب توضيحها في موقفهم من قضية أفعال العباد حتى لا ننخدع بحملة الأشاعرة ضدهم فنقع في الخطأ في فهم مذهبهم.

ولقد اختلف المعتزلة فيما بينهم في تحديد دور الفاعلية الإنسانية في الفعل، فذهب الجاحظ وثمامة بن أشرس ومعمربن عباد السلمي وبشر ابن المعتمر إلى القول بأن لا فعل للإنسان إلا الإرادة فقط، وجميعهم ما عدا ثمانية على أن الفعل يصدر عن الجسم بمتقاضى طبعه وخلقه كالسمع من الأذن والبصر من العين والسير من القدم والنطق من اللسان.

أما ثمانية فذهب إلى أن الحوادث ما عدا الإرادة حدث لا يحدث له<sup>(٢)</sup>

وخالفهم فى ذلك القاضى عبد الجبار لأن مضمون هذا القول يعنى أن الفعل يكون بالطبع وليس بالاختيار وجعل هذه الحوادث فعلا للإنسان<sup>(٦)</sup>.

وذهب النظام إلى القول بأن كل ما يدخل فى حيز القدرة الإنسانية فهو من فعل الإنسان، وما جاوز قدرته فلا يعد من فعله بل يكون خلقا لله، والطبع الذى يتحدث عنه المعتزلة ليس هو فعل الطبيعة الذى يقول به الطبيعيون من الفلاسفة الذين يرجعون فعل كل شئ إلى الطبيعة لأن ذلك يلزم عنه الحتم والاضطرار وينفى الاختيار تماما.

وهذا يناقضه مذهب المعتزلة، وإنما يعنون بالطبع الفطرة أو الخلق التى خلق الله الأشياء عليها، يقول الجاحظ فى توضيح فكرته عن الطبع:

اعلم أن الله خلق خلقه ثم طبعهم على حب اجترار المنافع ودفع المضار، وهذا فيهم مركب وجبلة مفطورة. فهذه الغرائز تجمعها خلتان: غرائز فى الفطر وكوامن فى الطبع جبلة ثابتة وشيمة مخلوقة<sup>(٧)</sup>.

وليس معنى هذا أن الطبع يعنى القهر والاضطرار كما ظن معتزلة البصرة، لأن الجاحظ لا يشك فى حرية الإنسان واختياره، وهو يعطى لقدرة الإنسان واستطاعته أهمية كبيرة فى التأثير فى أفعاله فليس طبع الإنسان على حب النساء يعنى الجبر على

الزنى، وليس طبعه على حب الطعام. يعنى جبره على أكل الحرام "... وإنما جعلت فيه استطاعة هذا وذلك فاختر الهوى على الرأى"، ولم يكن معنى طبعه على شئ معين أنه مجبر على نوع واحد من الفعل بل يملك من الاستطاعة ما يختار بها الشئ أو ضده.

وإذا كان المعتزلة يفرقون بين الفعل الاضطرارى والاختيارى حين يجعلون الفعل الاختيارى مناطا بالمسئولية ومجال الحرية والاختيار فإنهم يفرقون فى الفعل الاختيارى نفسه بين نوعين من الأفعال... هما أفعال الجوارح وأفعال القلوب، فأفعال القلوب لا قدرة للعبد على الاختيار فيها؛ لأنه لا يعلم كيفيتها ولذلك لا تنسب للفاعل ولا يجرى عليها حكم تكليفى كالأمر أو النهى، لأنها من الله وليست من العبد لأن شرط نسبة الفعل إلى العبد أن يعلم كيفية إحداث الفعل، وهذا لا يتوفر فى أعمال القلوب.

أما أفعال الجوارح فقد فرقوا فيها بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة وأجمعوا على أن الأفعال المباشرة فعل للإنسان وحادثة من جهته وهو مسئول عنها، ولم يهمل المعتزلة أثر الدواعى الخارجية فى التأثير على الإنسان والظروف الخارجية التى قد يبلغ أثرها حد الإلجاء أو الاضطرار إلى الفعل لكن أثر هذه الدواعى والظروف الخارجية لم يعف الإنسان من مسئوليته



عن أفعاله لأنها واقعة بقدرته ومسببة عنها ومتعلقة باختياره هو ، وليست قوة الداعى تبلغ حد الإلجاء بحال ما ، بدليل أن قوة الدواعى ليست هى الموجدة للفعل أو المؤثرة فيه<sup>(٨)</sup>

#### الفعل المتولد :

أما الأفعال المتولدة عن فعل آخر سابق عنها فقد اختلف فيها المعتزلة فذهب الجاحظ إلى أن الإنسان لا يملك عنصر الاختيار فى الفعل المتولد إلا عند إرادته له فقط ، أما الحركات وما شاكلها فإنها تحدث بمقتضى طبع الأشياء التى تحركت عن الفعل المولد . وذهب النظام ومعمر إلى أن هذه الحوادث التى تحدث فى الجمادات فإنها تحصل فيها بطبع المحل المنفعل بالحركة وليس بطبع المحل الفاعل لها . وذهب ثمامة بن أشرس إلى أن الإرادة فقط هى التى تحدث باختيار الإنسان . أما الحوادث التى تقع بعد ذلك فهى حدث لا يحدث له ، والشبهة التى يتمسك بها هؤلاء أنهم قالوا : إن الفعل الذى ينسب إلى العبد لابد أن يكون باختياره ، وقالوا فى الوقت نفسه : بوقوع المراد عند حدوث إرادته كما قالوا : يجب وقوع المسبب عند حدوث مسببه . لذلك لم يقولوا : بتعلق الفعل المتولد بفاعله وإنما أخرجوه عن التعلق بفاعله ، ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من جعله حدثا لا يحدث له ، ولو أمعنوا النظر لعلموا أن المتولدات مما

للاختيار فيها مدخل فيقع مرة بأن يختار للفاعل ما هو كالسبب والواسطة فيه ، ولا يقع بأن لا يختار الفاعل ما هو كالواسطة .

ومتى أراد الفاعل السبب فإنه يجب حصول مسببه ، ومتى وجب حصوله عند حصول سببه وزوال مانعه يكون حاله حينئذ كحال المبتدئ عند تكامل الدواعى فإنه يحصل لا محالة لا فرق بينه وبين الفعل المباشر<sup>(٩)</sup> .

ثم إن الفعل المتولد لا يفترق عن الفعل المباشر من ناحية استحقاق المدح والذم ، كما أن أحوال الفاعل تؤثر فيه كقوة الدواعى مثلا ، فإنها تتعلق بالفاعل وتؤثر فى الفعل ، ثم إن الفعل المتولد قد يكون على خلاف مقصود الفاعل . فقد يضرب الصياد بسهمه ليصطاد فريسته فإذا بها تصيب إنسانا فتقتله . وهنا نجد أن المسئولية ذات شقين ، الشق الأول يمثل الجانب الدنيوى أو القانونى من الفعل وهذا يتمثل فى قيمة ما حل بمن أصيب بالسهم على سبيل الخطأ . وهذه القيمة المادية قد فصلتها كتب الفقه ومسائل الفروع وهى وجوب الدية مثلا على العاقلة . أما الشق الثانى من المسئولية فيتمثل فى الجانب الأخرى والدينى منها أو الجانب الأخلاقى . وهنا نجد أن المسئولية تتأط بالنية والقصد من الفاعل فلا يستحق الذم فى الدنيا ولا العقاب فى الآخرة ، لأن النية لم تتوفر

لقتل المصاب "والله لا ينظر إلى صوركم ولا إلى أجسامكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم" إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى" وليس ما عمل.

وهناك ثلاث حالات يجازى فيها المرء على عمل غيره من الأفعال المتولدة عن فعله هي:

١ - أن يكون للإنسان تسبب مقصود في عمل الغير بالأمر به أو الإيحاء إليه فلا يكون مسئولاً عن الأمور والإيحاء فقط بل يتحمل في ذلك شطراً من جزاء العمل. فالبدال على الخير كفاعله، والأمربالسوء والفحشاء كذلك.

٢ - أن يكون للعبد تسبب في الفعل لمجرد مكانته الاجتماعية أو قدرته السلوكية لغيره.

فمن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة وكذلك من سن سنة سيئة.

٣ - أن يكون هناك تسبب غير مباشر في فعل الغير كأن يكون سبب انتشار الشر والفسق سكوتنا عن محاربته فيشيع ذلك في المجتمع، فإن السكوت على الباطل نوع من محاربة الحق، والساكت عن الحق شيطان أخرس.

وهذا يدل على اتساع مسئولية الفرد تجاه المجتمع<sup>(١٠)</sup> لوجوب محاربته

الأمراض الاجتماعية التي قد تظهر وتشيع بين أفرادهم.

أدلة المعتزلة على صحة مذهبهم:

يقدم المعتزلة أدلة كثيرة ومتنوعة على صحة مذهبهم في أن الإنسان قادر على خلق أفعاله وأنه حر في اختيارها. وموقف المعتزلة تجاه إثبات صحة مذهبهم ذو شقين: الشق الأول يتمثل في البرهنة على صحة المذهب عقلاً وشرعاً. أما الشق الثاني فيتمثل في نقض مذهب خصومهم من الأشاعرة والجهمية الذين يرون أن أفعال العباد ليست من خلقهم بل هم مضطرون إليها أو كاسبون لها.

وتتنوع البراهين التي يقدمها المعتزلة على صحة مذهبهم حسب تنوع المصدر الذي يصدر عنه ويعتبرونه مؤثراً في صحة مذهبهم غير أنها تنحصر جميعها في نوعين من الأدلة هما الأدلة العقلية والأدلة النقلية. أما الأدلة العقلية فيمكن إجمالها على النحو التالي:

١ - دليل أخلاقي:

يلجأ المعتزلة إلى المسئولية الأخلاقية لكي يبرهنوا بها على حرية الإنسان في فعله وقدرته عليه، فإن العقلاء يجمعون على أن الأعمى والأقرب لا يقدران على حمل السلاح مجاهدة عن الوطن وأنهما لا يستحقان بذلك ذماً ولا لوماً من المجتمع، أما القادر على حمل السلاح ولا يجاهد فإنه يستحق الذم واللوم من جميع العقلاء، وكذلك

المضطّر إلى فعل القبيح أو ترك الواجب فإن المكره على فعل القبيح لا يستحق الذم بينما من يفعل القبيح مختاراً فإنه يستحق الذم، وليس ذلك إلا لوجوب التفرقة بين حال المضطر والعاجز وحال المختار والقادر. فإن المسؤولية الأخلاقية واجبة في حال القادر المختار ومنفية في حال العاجز المضطر، ولهذا فنحن نحمد المحسن ونذم المسيء على الفعل الاختياري فقط ولا يحسن منا أن نذم من خلق دميم الوجه قصير القامة أعمى، ولا نمدح من خلق حسن الهيئة طويل القامة، لأن المعنى الأخلاقي لا مدخل له في الأفعال الاضطرارية، وهذه التفرقة توضح لنا أن الإنسان حر في فعله قادر عليه ولو لم يكن كذلك لما حسن منا ذم المسيء ولا مدح المحسن<sup>(١١)</sup>.

## ٢ - دليل وجداني شعوري:

يعتمد هذا الدليل على ذلك الوجدان الداخلي الذي يشعر به كل إنسان حين يريد أن يفعل شيئاً ما، فإنه يحس أن أفعاله تقع حسب قصده ودواعيه وتتنفى حسب كراهته للفعل ووجود الصارف عنه، فلولاً وجود الداعية إلى الفعل بأن يقع وجهه دون وجهه وفي وقت دون وقت وفي مكان دون مكان لما فعل شيئاً، فمتى اشتد جوع المرء أسرع إلى تناول الطعام مادام ذلك ممكناً له، ومتى اعتقد أو ظن ظناً راجحاً أن في الطعام سُمّاً فإنه يمتنع

عن تناوله، وهكذا في جميع الأفعال<sup>(١٢)</sup>.

## ٣ - دليل واقعي:

يقوم هذا الدليل في مجمله على أن الواقع الخارجي من صنع الإنسان وفعله وهو في الوقت نفسه يؤكد لنا أن الإنسان نفسه هو صانع واقعه ومسئول عنه فأنت إذا أردت أن تكتب حال كونك جاهلاً بالكتابة فإنها لا تقع منك الكتابة ولو أراد أحد البناء فإن الذي يقع منه هو البناء وليس الكتابة مثلاً، ولو أراد إنسان ما حمل الجبال لم يقع ذلك منه ولاستهجن العقلاء منه ذلك؛ لأن ذلك خارج عن حدود قدرته كما أن الأفعال التي يأتيها تحتاج في إيجادها إلى آلات وقدر وتوفر الشروط وارتفاع الموانع. ثم إن الواحد منا قد يطلب من آخر فعلاً ما ويستحثه على القيام به وليس ذلك إلا لعلمه بأن ما يطلبه مقدور لهذا الشخص، ولولا وجود العلم الضروري لدينا بأن العبد حر في فعله وأنه محدثه باختياره لما صح من أحدهما أن يطلب من غيره شيئاً أصلاً ولفسد بذلك جانب كبير من حياتنا الاجتماعية<sup>(١٣)</sup>.

## ٤ - دليل اجتماعي:

لو صح أن الإنسان مجبر في فعله وأنه لا خيار له فيما يأتيه من أفعال وأنها كلها من خلق الله لما صح لنا أن نعاقب مجرماً على إجرامه ولبطل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

لأنه كيف يقر بالمعروف من لا يستطيع فعله أو ينتهى عن المنكر من لا يستطيع الانفكاك عنه ، مع أن صلاح المجتمعات الإنسانية قائم على مبدأ الأمر والنهى والترغيب والترهيب.

٥ - أدلة دينية:

والأدلة الدينية التى يلجأ إليها المعتزلة ترجع فى جملتها إلى أن الله حكيم لا يفعل العبث والقبح ، عدل لا يظلم ، وأفعال العباد قد كثر فيها القبيح عن الحسن والظلم عن العدل ، ولو كان الله هو خالق أفعال العباد وهى كذلك ، فكيف يكون عدلاً حكيمًا ؟ وكيف ننزهه عن ذلك إذا كان فعل له.

إن الإيمان بالحكمة الإلهية يعنى أن الله لا يفعل العبث أو القبيح ، وإذا ثبت ذلك وكان الله هو الخالق لفعل العبد وأن العبد مجبر فى فعله. فأى فائدة تكون فى بعثه الرسل وإنزال الكتب ، وكيف يرسل الرسول إلى من لا يستطيع أن ينفذ أوامره ونواهيه ، فإذا كان هو الخالق للكفر فى الكافر فما معنى أن يرسل إليه رسولا يدعوه إلى الإيمان وما معنى التكاليف لو صح أنه لا خيار للإنسان فى فعله. أليس فى هذا القول نفى للتكليف الشرعى ؟ أليس فى ذلك تجويز للعبث على الله ؟ ثم لماذا يتوعد الله العاصى إذا كان هو خالق معاصيه ولا خيار للعبد فى ذلك ؟ ألا يتضمن هذا القول إبطالا للوعد

والوعيد والثواب والعقاب ؟ ولو كان الله خالق فعل العبد لصح أن يقع جميع أفعاله محكمة متقنة مرتبة على غاية من الاتساق ، وإن لم يكن العبد ملماً بكيفيتها فيجوز أن تقع القراءة والكتابة من الرجل الأمى فى الأحوال العادية ، والظواهر الاجتماعية والشخصية تكذب ذلك ، فإن فى أفعال العباد من الفوضى وعدم الاتساق ما يجعل مقام الحكمة الإلهية عن أن ترتبط به. فما ترى فى خلقه تعالى من تفاوت<sup>(١٤)</sup>.

ثم أن الإيمان بالعدل الإلهى يقضى بأن يكون الإنسان حرا فى فعله مادام أن الله سيحاسبه عليه ثوابا أو عقابا ، لأنه كيف يصح أن يخلق الله الكفر فى الكافر ثم يعاقبه عليه فى الآخرة ، إنه لو صح ذلك لصح لنا أن نرضى بالكفر والمعصية مادام الله خالقهما وكيف يجوز ذلك مع إجماع المسلمين على أن الواجب مجاهدة الكافر والعاصى وعدم الرضى بذلك.

ومن جهة أخرى كيف يتحقق العدل الإلهى إذا كان الله يتوعد العاصى والمذنب بالعذاب الأليم على شئ لم يفعله. أليس فى ذلك نسبة الظلم إلى الله تعالى ؟ أليس ذلك تجويرا له ؟ إن أحدا من الخلق لا يرضى لنفسه بأن يشوهها بفعل ما تنفر عنه الطباع لعلمه بقبح ذلك. فكيف تنسب أفعال العباد إلى الله تعالى وهى

فى معظمها ظلم وجور وفسوق وكذب، ولو كان الله خالقها لوجب وصفه بذلك<sup>(١٥)</sup> والله تعالى منزّه عن أن يوصف بقبيح الصفات.

إن القول بالعدل الإلهى يتناقض مع القول بأن الله خالق أفعال العباد أو أنه ألجأهم إليها ثم يحاسبهم عليها فى الآخرة . لذلك فإن المعتزلة كانوا أحرص الفرق الإسلامية تأكيداً على حرية الإنسان واختياره انطلاقاً من مفهومهم للعدل الإلهى.

وهكذا يقدم المعتزلة كثيراً من الأدلة التى تعتمد فى معظمها على الإحساس الشخصى بالفعل فإن أى متأمل لأفعاله وكيفية حصولها يستطيع أن يحكم بأن الفعل يقع حسب قصده ودواعيه وينتقد بحسبها أيضاً وأن فعله متعلق به هو وليس بغيره. ومن جانب آخر نجد أن حسن التكليف والأمر والنهى والثواب والعقاب والمدح والذم وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالأفعال لا يصح عقلاً إلا إذا كان العبد حراً فيما يفعل أو يترك ولو لم يثبت حرية الإنسان فى فعله لما حسنت التكاليف ولا الأوامر والنواهي ولما حسن تعلق الثواب والعقاب بها وهذا يتعلق بالعدل والحكمة الإلهية.

أدلة القرآن :

أما الأدلة النقلية التى يستدل بها المعتزلة فيمكن أن تعد أدلة مكملّة

للاستثناس بها ولبيان أن مذهب المعتزلة لا يناقض النص القرآنى ، وهذه الآيات نوعان فمنها ما تشير إلى أن أفعال العباد واقعة من جهتهم ، ومنها ما يدل على أن الله لا يخلق أفعال العباد. ولا أريد أن أستطرد هنا بذكر العديد من الآيات التى وردت فى كتبهم لأن ذلك قد يطول بنا الحديث عنه مما يخرجنا من مقصودنا ويكفى الحديث عن ذلك على سبيل الإجمال... فمن آيات النوع الأول التى تشير إلى أن أفعال العباد واقعة منهم:

أ- كل ما ورد من الآيات فى التكليف والأمر والنهى والزجر والمدح والذم والثواب والعقاب يدل على أن أفعال العباد منهم. من ذلك مثلاً ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى ﴾ (الإسراء ٩٤) وقوله ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَنًا فَأَحْيَاكُمْ ﴾ (البقرة ٢٨) وقوله: ﴿ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (السجدة ١٧) وقوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ (الحديد ٨).... الخ

ب- الآيات التى تنسب الأفعال إلى العباد مباشرة ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى ﴾ (البقرة ١٦) قال تعالى:

﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ

اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴿ (المؤمنون ٣٠-١)

قال تعالى : ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن

رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ ﴾ (ال عمران ١٣٣) الخ .

ج - آيات تشير إلى أن الله جعل الأنبياء أئمة وقدوة لأممهم . وجعلهم أئمة يعنى حرية الفاعل واختياره : لأن الله لو جعل المرء مضطرا إلى طاعته لم يكن لفعل الأنبياء أثر فى قدوتهم ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْتِدَةٍ ﴾ (الأنعام ٩٠)

﴿ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ (البقرة ١٢٤) ... الخ .

د . آيات تميز بين فعل الله وفعل عباده مثل قوله تعالى : ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ

أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (المؤمنون ١٤) ولم يصح أن يقال أحسن الآلهة لأنه لم يوجد إله سواه ، ولكن صح أحسن الخالقين ، وأرحم الراحمين لوجود راحم وخالق غيره ، ولكن هذا اللفظ لا يستعمل عند إطلاقه إلا مضافا إلى الله .

أما آيات النوع الثانى التى تدل على أن الله ليس بخالق أفعال عباده فمنها :

أ - قوله تعالى : ﴿ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ

الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ ﴾ (الملك ٣) بمعنى

إثبات الحكمة فى فعله وأفعال المخلوقين ليست كذلك لاشتمالها على القبيح والظلم والكذب لذلك لم يجز أن تكون من خلقه .

ب - قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ

وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَطْلًا ﴾ (ص ٣٧) وهذا ينفى

أن يكون فى خلقه باطل كما حصل فى تصرفاتها . وهذا ينفى نسبتها إلى الله تعالى .

ج - قوله تعالى : ﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ

شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾ (السجدة ٧) : قال القاضى :

إن الحسن ضد القبيح والآية تدل على أن الله أحسن فى كل شيء خلقه ، ولما كان فى أفعال العباد ما لا حسن فيه امتنع نسبتها إليه تعالى <sup>(١٦)</sup> .

وهناك آيات كثيرة ذكرها القاضى عبد الجبار للاستئناس بها على أن العبد خالق فعله لكنها فى مجموعها لا تخرج عن معنى إثبات العدل والحكمة لله تعالى وإن إثبات ذلك عقلا ونقلا يعنى أن العبد حر فى فعله .

ثم كان على المعتزلة بعد ذلك أن يوضحوا موقفهم من الآيات الواردة فى القرآن الكريم والتى تنسب فعل العبد إلى الله تعالى والتى يحتج بها الجبرية على مذهبهم ، فهناك آيات كثيرة قد يفهم منها معنى الجبر والاضطرار .

وموقف المعتزلة إزاء هذا النوع من الآيات لم يخل أحيانا من تأويل الآية على غير معناها حتى لا تتناقض الآية ما يذهبون إليه . فمثلا تقول الآية

الكريمة ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الانعام ١٠١)

ولفظ شئ هنا عام يتناول كل

مسمياته ومنها أفعال العباد. لكن المعتزلة خصصوا ذلك بخلق السموات والأرض والليل والنهار والشمس والقمر وما أشبه ذلك ولم يرد أنه خلق الكفر والظلم والكذب.

وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (الصافات ٩٦) يتأوله المعتزلة على معنى أن الله أخبر عن إبراهيم أنه يقول لقومه : "ستحتون الخشب ثم تعبدونه ، والله خلقكم وخلق الخشب الذى ستحتونه صنما" فسمى الصنم عملا لهم وإن كان العمل هو ما حل بالصنم من النحت والتشكيل وليس المعنى إن الله خلقكم وخلق عملكم الذى تعملونه فى الصنم. والحقيقة أنه ليس هناك ما يمنع هذه الآيات عن إطلاقها وعمومها. فإنه لا شك أن الله خالق كل شئ . وليس معنى ذلك نفى حرية العبد فى فعله لأن المعتزلة أنفسهم يفرقون بين معنى الخلق مضافاً إلى الله وبينه مضافاً إلى العبد ، فالله خالق كل شئ من العدم ومنها أفعال العباد. والعبد فاعل لفعله حقيقة ولا تناقض بين المعنيين (١٧).

وأما قوله تعالى : ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ (الحديد: ٢٢). فليس

المقصود بذلك أفعال العباد وإنما المراد بما ما ينزل بالعباد من الشدائد والبلاء من قحط وغيره.

ولذلك ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعاً ثم قال بعدها : ﴿ لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ ﴾ (ال عمران ١٥٢) وهذا يعنى أن جميع ما يصيب العباد فهو معلوم له سبحانه وإن التحرز وإن كان واجبا فإنه يجب على العبد أيضا أن لا يتحسر على ما فات (١٨).

أما الآيات التى تفيد أن الله يهدى المؤمن ويضل الكافر والظالم وهى كثيرة الورود فى القرآن الكريم . فإن المعتزلة يتأولون ذلك على معنى أنه حكم بالهداية للمؤمن بأن سماه مهتديا ، وحكم بالضلالة على الكافر بأن سماه ضالا ، وكذلك قوله : ﴿ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾ (الحشر ١٠) أى لا تحكم علينا بذلك (١٩) ومن الواضح أن هذا التأويل لا يمثل حلا مقبولا للمشكلة بقدر ما هو هروب منها . ولم يخل موقف المعتزلة فى هذه القضية من تعصب للمذهب أكثر من تعصبهم للبحث عن الحقيقة التى هى مطلب الجميع . من هنا فقد ألزموا الأشاعرة كثيرا من الالتزامات التى لم يقولوا بها ولم يقصدوها وإن كان كلامهم يؤدى إليها إلا أنه يجب أن نعلم أن لازم

المذهب ليس بمذهب ولقد صرح القاضى عبد الجبار فى كتابه المغنى بأن هدفه من إلزام الأشاعرة كثيرا من الأمور التى لم يقولوا بها ليس المقصد به بيان وجه الحق فى المشكلة بقدر ما يقصد من ذلك بيان جهل الخصم وخروجه عن الملة.

ويقول القاضى عبد الجبار: اعلم أن كثيرا مما يلزمون به المقصد منه الإبانة عن خروجهم من الإجماع وارتكابهم ما يتضى الدين خلافه. لأن الذى يلزمون دون ما يذهبون إليه ولو التزموا ذلك لكان أعظم من قولهم: "والآن فقد عظم خطئهم حتى بلغ حد الكفر" لأن الذى يصف الله بأنه خالق أفعال العباد يكون قد وصفه بالظلم والكذب من أفعال العباد، ومعلوم أن الأشاعرة لم يصفوا الله تعالى بالظلم أو الكذب، وإنما هذا إلزام من المعتزلة<sup>(٢٠)</sup>.

والأشاعرة لم يقصدوا بقولهم إن الله خالق أفعال العباد أن يكون الله موصوفا بها كما ألزمهم بذلك المعتزلة وإنما قصدوا إثبات عموم المشيئة وإطلاق القدرة كما سيأتى. كما أن المعتزلة لم يقصدوا إطلاقا من قولهم أن الإنسان خالق أفعاله أن يحدوا من قدرة الله تعالى كما اتهمهم الأشاعرة وإنما قصدوا تثبيت معنى كمال العدل الإلهى وهم يعترفون على لسان القاضى عبد الجبار بأن الله مالك أفعال العباد

من حيث إنه يقدر على إبطالها ومنعهم منها<sup>(٢١)</sup> لأن الله هو الذى وهب العبد القدرة والاستطاعة على الفعل، وهو الذى يخلق الدواعى ويمنع الصوارف من الفعل والذى يقصده المعتزلة من وراء ذلك هو تأكيد حرية المرء ليحسن لنا أن نسائله عن نتائج أفعاله ونحاسبه على الإهمال فيها إن هو قصر أو تباطأ وإذا لم تتوفر للإنسان حرية فى فعله فلا تصح مساءلته ولا محاسبته عن نتائج أفعاله لا عقلا ولا نقلا، فالهدف الأساسى عند المعتزلة هو المحافظة على المسئولية الخلقية والاجتماعية والدينية والسياسية فى ضوء من العدالة والحكمة الإلهية. ولا شك أن شرف المسئولية من أسمى المقاصد فى بناء المجتمع والمحافظة عليه. ومع تأكيدنا على نبل الهدف عند المعتزلة فإنه لا بد أن نعترف بأنهم قد أخطأوا فى كثير من الوسائل التى ظنوا أنها مؤدية إلى هدفهم بالضرورة وهنا أمور لابد من بيانها.

أولا: إن موقف المعتزلة من أفعال العباد يقوم على مفهومهم للعدل الإلهى وهم قد قاسوا أفعال الله على أفعال خلقه فى الحسن والقبح وهذا خطأ فليس كل ما كان ظلما من العبد يكون ظلما من الله ولا ما كان قبيحا من العبد يكون قبيحا من الله؛ ولو كان الأمر كما ذهبوا إليه للزم أن يقبح منه أمور قد فعلها على مذهب



المعتزلة. فإن الواحد من العباد إذا أمر غيره بأمر ما وليست فيه فائدة وهو يعلم إنه لا يفعله ثم توعده بالعذاب كان ذلك عبثاً منه. والمعتزلة يقولون: إن الله خلق الكافر لينفعه وأمره بالإيمان مع علمه بأنه تضرر منه ولا ينتفع به فلو صح قياس فعله تعالى على أفعال عباده لصح منه ذلك، والمعلوم أنه لا يفعل العبث، وعلى أساس هذا الفهم لعدل الله تعالى قال المعتزلة بأن الإنسان يستطيع بقدرته منفرداً عن قدرة الله أن يأتي فعله وأن الله لا يمنع الكافر عوناً أمد به المؤمن وإن نعمته على المؤمن والكافر سواء، ولا يجوز عندهم أن يقع الفعل الواحد مقدوراً لقدرتين معا هما قدرة العبد وقدرة الله تعالى<sup>(٢٢)</sup> وهذا خطأ. فإن امتناع مقدور واحد لقادرين مختلفين يكون صحيحاً لو أن جهة التعلق كانت واحدة ويكون التعلق بالفعل بينهما على نحو من المزاخمة والممانعة، وهذا الدليل قد استعاره المعتزلة من دليلهم على التوحيد وهو دليل التمانع. وإذا صح الاستدلال بذلك على التوحيد فإنه لا يصح الأخذ به هنا، لأن هناك إلهين وهنا إله معبود وعبد عابد، ولو صح هناك القول بالممانعة فلا يصح هنا لأن العبد لا يمانع الرب قدرته وفاعليته وكان على المعتزلة أن يفرقوا في ذلك بين جهة التعلق في الفعل بالنسبة لله وبينها

بالنسبة للعبد لأن جهة التعلق ليست واحدة.

فالفعل يتعلق بقدرة الله من جهة الخلق من العدم ولا يصح أن يتعلق من هذه الجهة بقدرة العبد كما يتعلق في الوقت نفسه بقدرة العبد من جهة أحداثه وفعله ومن جهة أحكامه وصفاته، وهو من هذه الجهة لا يصح أن يتعلق بقدرة الله ومادامت جهة التعلق مختلفة فلا معنى إذن لتخصيص المعتزلة للآية ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ٦٢) بأنها لا تشمل أفعال العباد. وليس في هذا ما يمس جوهر العدل الإلهي في شيء.

ثانياً: من أدلة المعتزلة أن الله لو كان خالقاً لفعل العبد لصح أن يقع به ومنه الظلم والكذب والفسوق والله تعالى يتنزه عن ذلك، وهذا أيضاً لا حجة فيه والموقف يحتاج إلى شيء من التأمل، فلا شك أن الله منزّه عن الظلم والكذب ولكن ليس معنى هذا أنه غير خالق لها. والله تعالى خلق الأكل والماء والمشى ولا يوصف بأنه آكل أو شارب أو ماشٍ. وإنما يوصف بذلك من فعل الأكل والشرب والمشى وهو الإنسان. وهنا يجب أن نوضح أن مفعولات الله ومخلوقاته المنفصلة عنه والمباينة له والقائمة بغيره لا تجوز أن تجري أحكامه عليه ولا يتصف هو بها، وذلك كالمرض والجوع والعطش

وأفعال العباد. فان الله خالق كل هذه الأشياء من العدم وهى مخلوقة له وقائمة بغيره فلا يجوز أن يتصف بها فلا يقال أنه تعالى آكل أو جاثى أو شارب كما لا يقال أنه ظالم أو فاسق. لان هذه الأمور يتصف بها المحل الذى تقوم به وتعود أحكامها إليه وهو الإنسان ولا يجوز أن يتصف بها من خلقها فى غيره، أما فعله تعالى القائم به الذى هو مصدر فعل يفعل فعلا كفعل الخلق والرزق والأحياء والإماتة فإنه تعالى يتصف به وتعود أحكامه إليه سبحانه فيقال هو الخالق الرازق المحيى المميت فإذا قيل أن الله خالق أفعال العباد فليس معنى هذا أنه يجوز أن يتصف بها أو تعود أحكامها إليه. تعالى الله عن ذلك. بل تعود أحكامها إلى الإنسان الذى فعلها وقامت به وصارت فعلا له. من هنا فان جمهور أهل السنة يصرحون بأن الله خالق أفعال العباد حقيقة وأن العباد فاعلون لها حقيقة لامنافاة بين الأمرين أبدا وليس فى ذلك ما يقلل من جلال الله ولا صفاته ومن لم يفرق فى هذه المسألة بين فعل الله القائم به وبين مفعولاته المنفصلة عنه فإنه يلزمه أحد أمرين كلاهما محذور، فهو إما أن يوصف الله بأفعال عباده وفيها الظلم والكذب، وإما أن ينفى عنه ما أثبتته لنفسه من خلقه لكل شئ، وكلا الأمرين على خطر عظيم<sup>(٢٣)</sup> لأن الله

تعالى لا يوصف بشئ من مخلوقاته بل صفاته قائمة بذاته وهذا مطرد على أصول أهل السنة أنهم يفرقون بين الخلق والمخلوق، ويقولون: إن خلق السموات والأرض غير السموات والأرض، وقد علم بصريح العقل أن الله إذا خلق صفة فى محل كانت صفة لذلك المحل وليس لله، فإذا خلق حركة فى جسم كان الجسم هو المتحرك وليس الله، وإذا خلق لونا أو ريحا أو مرضا فان الجسم القابل هو المتصف بهذه الأمور وليس الله فكذلك إذا خلق إرادة أو محبة أو بغضا كان الإنسان هو المحب المرید المبغض وإذا خلق فعلا للعبد كان العبد هو الفاعل فينسب الفعل إليه هو وليس إلى الله.

ثالثا: إن العلاقة الموجودة بين قدرة الإنسان وفعله هى العلاقة الموجودة بين السبب والمسبب حقيقة أنها علاقة ضرورية ولكنها فى الوقت نفسه ليست القدرة هنا مستقلة بالتأثير فى مسببها وأنها لا بد أن ينضم إليها شروط أخرى يجب تحققها ويمتدح عنها العوائق المانعة من تأثيرها فى مسببها حتى تتم العلاقة ويتحقق وجود المسبب، ذلك أن كل مسبب ليس مستقلا بالتأثير منفردا ذلك لأن له شريكا يعاونه وله أيضا ضد يمانعه فإذا لم تتم معاونته الأسباب الأخرى المشاركة وتتنفى الأضداد والعوائق المانعة لم يحصل المسبب فالخطر وحده لا ينبت

النبات بل لابد أن تنضم إليه عوامل أخرى لا تقل في تأثيرها عن المطر، فلا بد من اعتدال الهواء، وكون التربة صالحة. فإذا نزل المطر وبذر النبات في أرض جدباء وفي صخر فمن العبث أن ننتظر إنبات الزرع لأن التأثير هنا منتف لا انتفاء المحل القابل للأثر. والزرع لا ينمو ولا يؤتى ثماره إلا بتعهد صاحبه له وصرف الآفات المضرة عنه، والطعام لا يغذى الإنسان منفردا بل لابد من قابلية الجسم لنوع الطعام وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة في الجوارح وكل ذلك لا يفيد شيئا ما لم يكن الجسم قد صرفت عنه الآفات والعوائق. وأفعال العباد في علاقتها بقدرة العبد من هذا النوع، فلا يتم تأثير القدرة في مقدورها إلا بتوفير أسباب كثيرة هي في ذاتها خارجة عن قدرة الإنسان لكنها في الوقت نفسه معينة لها على تحصيل مطلوبها، فلا يتم المطلوب إلا بوجود المقتضى، وارتفاع المانع، وكل سبب معين أو شرط مطلوب تحققه في حدوث الفعل يعتبر جزءا من المقتضى التام للفعل ويكون مؤثرا في إحداث الفعل بقدر حاجة الفعل إلى تحصيله ومعاونته وليس في الوجود سبب مقتضى للفعل بذاته مستقل عن الأسباب المعاونة، وإذا كان بعض الباحثين يسمى الأسباب المساعدة شروطا والبعض يسميها متقضيات فإن هذا نزاع لفظي لا يلتفت إليه هنا لأن

المقصود هنا هو بيان أن الفعل لا يحصل إلا بتوفر هذه العوامل المساعدة لسببه ولا مشاحة في تسميتها سببا أو شرطا وينبغي ألا يصرف نظرنا هذا الخلاف اللفظي عن دور هذه الأسباب في التأثير في الفعل وتوقف الفعل عليها. وحينئذ فلا بد في كل فعل من توفر ثلاثة أمور:

- ١ - وجود المقتضى التام للفعل
- ٢ - توفر الأسباب المساعدة أو الشروط الخارجية
- ٣ - انتفاء المانع العائق.

فإذا تحققت هذه الأمور فلا بد من وجود الفعل أما أن يكون في الوجود علة تامة تستلزم معلولها فهذا باطل ولا فرق في ذلك بين الأسباب الطبيعية وغيرها.

فإذا تم لنا ذلك فليس من الصواب في شيء ما يقوله المعتزلة من أن قدرة العبد تؤثر في مقدورها على سبيل الاستقلال عن قدرة الله؛ لأن علاقة القدرة بمقدورها كعلاقة الأسباب بمسبباتها في ضرورة التلازم بينهما فإذا كان السبب لابد له من مسبب فإن السبب ليس مستقلا بالتأثير في المسبب، ومما يوضح لنا هذه القضية أن أفعال الإنسان الظاهرة ليست إلا ترجمانا أميناً لما يدور بخاطره من عوامل وانفعالات وتفكير وإرادة، لأن كل إنسان لا يقوم بعمله من فراغ بل يسبقه نوع من العمل العقلي يتقرر به

تنفيذ الفعل وكيفية إحداثه واختيار الظرف المناسب لذلك، وهذه العملية تتم تحت سيطرة الدواعى إلى الفعل أو الصوارف عنه التى يتم بناء عليها ترجع الإرادة جانباً على جانب آخر، فهى عملية قلبية باطنة تؤثر بدورها فى أعمال الجوارح الظاهرة، ومعنى هذا أن أعمال الجوارح ليست مستقلة عن أعمال القلب والعقل معا، والمعتزلة أنفسهم يصرحون بأن أعمال القلوب - ومنها الخواطر - مما ليس للإنسان اختيار فيها لأنه غير عالم بكيفيتها، ففيها جانب لا يخضع لاختيار المرء بقدر ما يخضع للمشئنة الكونية العامة لله. وهنا لابد أن نقرر مطمئنين أن العبد ليس مستقلاً بالتأثير فى فعله بل لابد من اعتبار هذه الجانب الباطنى القلبى ودوره فى التأثير على الأعمال الظاهرة، وهذه الأعمال الباطنة من جملة المقتضى للفعل وتأثيرها فيه كتأثير القدرة نفسها فى مقدورها، فادعاء المعتزلة أن القدرة وحدها مستقلة بالتأثير ادعاء باطل لأن القدرة هنا كالأوسطة فى خلق الفعل والفعل لا يستغنى عنها فى أحداثه ولكنها ليست مستقلة بالأحداث بمفردها، هذا شأن جميع الأسباب والمسببات، فالله يخلق أعمال الجوارح بأعمال القلوب ويكون لأحد الفعلين تأثير فى الآخر بهذا الاعتبار وتكون أفعال القلوب من جملة الأسباب المؤثرة

فى أفعال الجوارح لأن القدرة المؤثرة فى الفعل عبارة عما يكون الفعل به كالقصد والإرادة وسلامة الأعضاء والقوى المنبثة فى الجوارح وغير ذلك وكل من هذه الأمور يؤثر فى الفعل بقدر توقف الفعل عليه، فإذا تخلف واحد منها كالقصد أو الإرادة توقف الفعل لتخلف سببه أو نقصه.

وبهذا التفصيل يثبت أن للإنسان أثراً فى فعله ولكنه ليس الأثر المستقل بالإيجاد بل هو واحد من مجموع الأسباب المؤثرة بانضمام بعضها إلى بعض غاية ما هناك أنه السبب المباشر للفعل ولهذا أسند التأثير إليه هو دون بقية الأسباب.

وبهذا صح أيضاً أن يضاف الفعل إلى العبد فى كثير من آيات القرآن الكريم مثل (يعملون) (يفعلون) (تتقون) (يؤمنون) (يتفكرون) ولكون هذا الأثر ليس مستقلاً بالتأثير فى إيجاد الفعل صح أن يضاف الفعل إلى الله، وأن تتوقف مشئنة العبد على مشئنة الله، فقال سبحانه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٢٠) ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ (الكهف: ٢٣)

ولهذا أيضاً تتفق شبهة أن أفعال العباد ليست مقدورة لله كما تتفق شبهة الجبر ولا يؤثر ذلك فى موقف

المعتزلة من قضية العدل الإلهي في  
شئ .

#### ب - موقف الأشاعرة

يختلف موقف الأشاعرة في هذه  
القضية عن موقف المعتزلة تبعاً  
لاختلاف المبدأ الذي يصدر عنه كل  
منهما . لقد رفض الأشاعرة مبدأ  
المعتزلة القائل بأن الإنسان خالق أفعاله  
وله قدرته عليها ومع أن الأشاعرة  
يجمعون على مخالفة المعتزلة في هذه  
القضية فإنهم لم يتفقوا فيما بينهم على  
رأى جامع بينهم في علاقة قدرة  
الإنسان بفعله وأثرها فيه ، فلقد ذهب  
أبو الحسن الأشعري في تحديد علاقة  
الإنسان بفعله إلى أن قدرة الإنسان لا  
أثر لها في خلق الفعل أو إحداثه ولا في  
صفة من صفاته ولكن تتعلق به على  
وجه آخر يسمى كسباً ، فالفعل  
مخلوق لله مكسوب للعبد في وقت  
واحد ، وإن الله تعالى يحاسب العبد في  
الآخرة ليس لكونه خالقاً للفعل أو  
فاعلاً له وإنما لكونه محلاً للفعل  
وكاسباً له ، والواحد منا إنما سمي  
فاعلاً بمعنى أنه مكتسب لفعله وليس  
بمعنى أنه خالق له أو مخترع ، الشيء

إذا وقع بقدرة محدثه يكون كسباً لمن  
وقع بقدرته ووصفاً له<sup>(٢٤)</sup> والفعل بجميع  
صفاته مخلوق بالقدرة القديمة ولا أثر  
للقدرة الحادثة في شئ منه .

هذا هو رأى أبى الحسن الأشعري  
كما جاء في الإبانة والمقالات وكما  
نقله عنه أتباعه من بعده<sup>(٢٥)</sup> .

وينبغي أن ننبه هنا سلفاً إلى أن  
الأشعري لم يصرح في كتبه بأن  
الإنسان مجبور في فعله أو ملجأ إلى  
فعل المعصية ولكنه صرح في جميعها  
بأن الله يخلق في العبد الإيمان  
والكفر، والطاعة والمعصية والخير  
والشر، وصرح في الوقت نفسه بأن  
قدرة المرء لا أثر لها في مقدورها ولا  
في صفاته وإنما يكتسب العبد صفة  
فعله لمقارنة قدرته لحدوث ذلك الفعل  
وإيجاده، ولا ينبغي أن نقف مع الأشعري  
عند حدود الألفاظ أو ظواهرها بل  
يجب أن نبحث عن مضمونها ومحتواها  
وعن المعنى الذي يقصده الأشعري من  
 وراء ذلك .

لقد قصد الأشعري من نفي تأثير  
القدرة الإنسانية في مفعولها إلى  
تأكيد انفراد القدرة الإلهية بالتأثير  
وعدم مشاركة القدرة المحدثه لها في  
شئ من ذلك، فهو لم يقصد أساساً أن  
الإنسان مجبور في فعله وأن الله حمله  
على المعصية قهراً بقدر ما كان يهدف  
إلى تأكيد انفراد القدرة الإلهية

تستطع أن تتخلص من التقليد للمذهب والتبعية له فجاءت محاولاتهم مضطربة وانفرادية بحيث لا يستطيع الباحث أن يخرج بنظرة عامة وشاملة حول موقف الأشاعرة بعامة من حرية الإنسان وقدرته على فعله اللهم إلا إجماعهم على القول بالكسب - مخالفة للمعتزلة - مع اختلافهم في تفسير هذا الكسب ومضمونه.

أ.د. محمد السيد الجليلند

بالتأثير لقد تنبه أصحاب الأشعرى إلى ما في هذا القول من مغالاة في نفي حرية الإنسان في فعله وإلغاء أثر القدرة الإنسانية في مقدورها فحاولوا تفسير المذهب بما يتفق مع منطق العقل والنقل معا، وتعددت محاولتهم في ذلك واختلفت اتجاهاتهم في تعريف الكسب الذي أتى به الأشعرى وفي تحديد علاقة القدرة بمقدورها، غير أن هذه المحاولات في معظمها لم

## الهوامش:

- (١) انظر المغنى: ٨ / ٢٩٨.
- (٢) شرح الأصول الخمسة: ٣٣٢.
- (٣) شرح الأصول: ٣٢٣.
- (٤) المغنى: ١١ / ٢٩.
- (٥) شرح الأصول الخمسة: ٣٨٨.
- (٦) المرجع السابق، المحيط: ٣٨٠.
- (٧) انظر رأى العلاف في: مقالات الأشعرى ٢ / ٨٠.
- (٨) انظر المغنى: ٨ / ١١١.
- (٩) شرح الأصول: ٣٨٨.
- (١٠) انظر المسؤولية في الإسلام: د. محمد عبد الله دراز: ١٨٠ - ٣٩.
- (١١) انظر: المختصر في أصول الدين: ١ / ٢٨٠ رسائل أصول، شرح الأصول ٣٣٢، المغنى ٨ / ١٩٣، نهاية العقول للرازي ٢ / ١٣٨.
- (١٢) شرح الأصول: ٣٣٧ - ٣٤٠، المختصر في أصول الدين ١ / ٢٠٨، رسائل العدل نهاية العقول ٢ / ١٣٨.
- (١٣) انظر المختصر في أصول الدين ١ / ٢٠٨، نوبة العقول ٢ / ١٣٨.
- (١٤) أنظر المحيط: ٣٤٠ - ٣٤٨، المفتى ٨ / ١٨٥، ٢١٧، شرح الأصول ٣٣٦.
- (١٥) انظر شرح الأصول: ٣٤٤ - ٣٤٥، المغنى ٨ / ١٩٦، ٢٤٩.
- (١٦) انظر في ذلك شرح الأصول الخمسة: ٣٥٤ - ٣٦٣ عند القاضي عبد الحبار ٣٤٦ - ٣٤٧.
- (١٧) انظر المختصر في أصول الدين ١ / ٢١ - ٢١٥ رسائل العدل، إنقاذ البشر.
- (١٨) المغنى ٩٨٨ - ١٠٣٠.
- (١٩) المغنى: ٨ / ٣١٦.
- (٢٠) المغنى: ٨ / ٣١٢.
- (٢١) المغنى ١١.
- (٢٢) المغنى ٨ / ١٠٩.
- (٢٣) انظر في نقد موقف المعتزلة منهاج السنة لابن تيمية ١٧/٢، ٢٦١ - ٢٧٠، القدر: ١٢١ - ١٢٤.
- (٢٤) المقالات ٢ / ٢٠٥، الإبانة ٥٠ - ٥٤.
- (٢٥) انظر الأربعين أى ٢٢٨.

## الخواطر

الله تعالى:

الخاطر عند المعتزلة:

الخاطر عبارة عن: هاتف أو منبه داخلي يطرأ للإنسان فيحدث عندها الإحساس بوجوب النظر في معرفة الله، وما يتبعه من الخوف من تركه، نظراً لما يترتب على الترك من مضار تتصل بالدين كالعقاب والذم وما شاكلهما. ولا ينشأ الخاطر في عقل العاقل من جهة العادة كتلك الأمور التي نشأ عليها واختبرها ومارسها. كما تمارس الصناعات وتصرف الناس، فيعرف بذلك المقاصد، ويترتب عند ذلك في نفسه العلوم بالصناعات، فلا بد إذن من ورود أماره عليه لكي يخاف عندها فيلزمه النظر، وتلك الأماره هو تنبيه الداعي والخاطر؛ لأنهما يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلانه على ما ترتب في عقله من الإشفاق الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختص به؛ فإنه لا يأمن من مضرة عظيمة تنشأ عنه فيخاف عند ذلك. فهذا الخوف لا بد فيه من أمر حادث لعدم جريان العادات به. وذلك الأمر الحادث هو الخاطر أو الداعي الذي ينبه الإنسان إلى وجوب العلم، وذهب الجبائيان إلى أن التنبيه، أي الموجه للإنسان من

الخاطر: من مقومات العلم والمعرفة، وهو أمر يرد على النفس فيقع عند ذلك مشاعر تحفز الإنسان إلى البحث أو العمل، وهو ما يعبرون عنه أحياناً: "بالخوف" الذي يعرفه الإنسان من نفسه، عند وقوع الخاطر في قلبه<sup>(١)</sup>.

والخاطر: هو الصوت الداخلي الذي يرد على النفوس فينبهها إلى وجوب معرفة الله، وذلك أمر مركوز في فطرة الإنسان وهو مناسب للحنيفية التي خلق الله عباده عليها. فالخاطر عبارة عن منبه يثير كوامن الفطرة فيعود الإنسان الغافل إلى حقيقة نفسه، ويتنبه إلى معرفة ربه ويزداد العالم علماً ومعرفة بخالقه.

ولا يخفى دور الخاطر في تربية الإنسان ومعرفته باعتباره منبهاً داخلياً يجيش في داخل الإنسان فيذكره دائماً بحاجته إلى ربه وافتقاره إليه، ويعرفه أن كماله الحقيقي في عبوديته له عز وجل، وبذلك تتحقق للإنسان راحته النفسية وبقينه واستقراره العقلي والقلبي، فهو نوع من أنواع التعلم الذاتي، وهذا أمر له أهميته لدى القدماء والمحدثين.

وموضوع الخاطر تناوله المتكلمون والصوفية، فعرض له المعتزلة عند الحديث عن وجوب النظر في معرفة

خارجة، يقوم مقام الخاطر في وجوب النظر<sup>(٢)</sup>.

ويرى ماسسينيون أن مصطلح الخاطر، وما يتصل به من مصطلحات كالاعتقاد والقصد وميل الطبع، مصطلحات إسلامية محضة من اختراع فلاسفة الإسلام، وأن المعتزلة هم أول من قالوا بهذا المصطلح حيث فرق أبو الهذيل العلاف بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح<sup>(٣)</sup>.

وإن كان البغدادي قد ذهب إلى أن المعتزلة قد أخذوا القول بالخواطر ودعائها إلى النظر والاستدلال عن البراهمة، وساعدوا البراهمة في قولهم بالتكليف من جهة الخواطر<sup>(٤)</sup>.

#### (١) تعريف الخاطر:

اختلف رجال المعتزلة في تعريف الخاطر فيرى أبو علي الجبائي أنه ظن واعتقاد بينما يرى ابنه أبو هاشم أنه كلام. وقد انتصر القاضي عبد الجبار لرأى أبي هاشم<sup>(٥)</sup>، وكذلك فعل ابن متويه<sup>(٦)</sup>.

فأبو علي ذهب إلى أن الخاطر ظن واعتقاد، ومنع من أن يكون كلاماً لكنه جَوَّزَ كما روى ابن متويه أن يكون فكراً<sup>(٧)</sup>، فقد قال أبو هاشم: إن أبا علي قد أقام الخاطر مقام دعاء الداعي، وهذا يقتضي أنه يذهب إلى أنه كلام<sup>(٨)</sup>، لكن ابن متويه الذي روى الخبر يرد على هذا بأن المنصوص له بخلاف ذلك<sup>(٩)</sup>.

ويؤكد كلام ابن متويه هذا ما رواه القاضي عبد الجبار عن أبي علي من قوله: بأن الخاطر ظن واعتقاد، ودفاع أبي علي عن هذا بأنه لو كان كلاماً، لكان الله سبحانه مكلماً لكل مكلف. وقد ثبت أنه خص بعض أنبيائه بأن كلمه دون غيره<sup>(١٠)</sup>.

ويرى القاضي عبد الجبار أنه يمكنه - يقصد أبا علي - أن يقول أيضاً: لو كان كلاماً لوجب أن يدركه من ورد عليه على الحد الذي يدرك الكلام. ولو كان كذلك لتنبه من نفسه وعرفه؛ لحل ذلك في بابيه محل خطاب الغير، ولأوجب ذلك أن يكون مكلماً بما يتضمنه الخاطر وإن لم يكن المكلم له العباد، وهذا في حكم المعجز لخروجه عن العادة. ويمكنه أن يقول: - كما يرى القاضي أيضاً - أن الواحد منا في أكثر حالاته قد تخطر الأمور بباليه، إذا هو نظر وفكر، وإن لم يكن هناك كلام، وذلك يبين أنه من أفعال القلوب<sup>(١١)</sup>...

أما أبو هاشم فيرى، أن الخاطر "كلام خفي يفعله الله تعالى في داخل سمع المكلف أو يفعله الملك بأمره جل وعز"<sup>(١٢)</sup> وأنه لا يجوز أن يكون سواه، واستدل على ذلك بأنه أغنى عنه دعاء الداعي وخطابه، ولو كان غير كلام لم يَبْ منابه. وأضاف أبو هاشم: ولأنه يجري في بابيه مجرى تخويف المخوف



من سلوك طريق بأنه لا ماء فيه، فيجب أن يكون كلاماً<sup>(١٣)</sup>.

وقد رد أبو هاشم على أبي على بأنه "يجب إذا أثبتنا أن الخاطر كلاماً أن يكون الله تعالى مكلماً لكل الخلق على الحد الذي كلم به موسى، وأنه لو كان اعتقاداً - كما ذهب أبو على - لكان المخطر بباله مضطراً إليه، والمتعالم من حاله خلافه، ولو كان ظناً لحل محل الظن المبتدأ؛ لأنه تعالى لا يجب أن يفعله فيه بإمارة، فكان ذلك ينبئ عن نقصه، وكان يجب أن لا يكون سبباً لوجوب النظر، وفي بطلان ذلك دلالة على أنه من جنس الكلام<sup>(١٤)</sup>.

وقد انتصر القاضي عبد الجبار لرأى أبي هاشم بأن الخاطر كلام، وذلك من خلال حصره لكل الوجوه الممكنة وإبطاله بقية الآراء التي تتعارض معه، ثم يحدد حقيقة الخاطر عند أبي هاشم، فيقول: "واعلم أن المعتمد في ذلك أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى؛ لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه، ولا بد إذا كان معنى من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح؛ لأن إثباته سوى هذين لا يصح. ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظناً، أو اعتقاداً؛ لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه غير قاطع عليه، فلا يصح كونه علماً.

ولا مدخل للإرادة وغيرهما من أفعال القلوب في هذا الباب. فأما النظر، فهو مما يجب عند الخاطر، فلا يلتبس بنفس الخاطر<sup>(١٥)</sup>. وأفعال الجوارح لا بد أن تكون مما يوجب التنبية، أو مما يفيد المواضعة، أو غيرها كالكلام، والكتابة، والإشارة. ولا يمكن أن يكون الخاطر الكتابة أو الإشارة، كما لا يكون الخاطر اعتقاداً، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون من فعل الله تعالى، أو من فعل العبد نفسه، ولا يصح أن يكون من فعله تعالى؛ لأن الدلالة قد دلت على أن القادر بقدرة لا يصح أن يفعل الاعتقاد في قلب غيره، كما لا يكون من فعل العبد نفسه؛ لأن ما يبتدئه العاقل من الاعتقاد يجري مجرى التبخيت وهذا لا يوجب النظر الذي يقع به الخوف، كما أن الخاطر من الله تعالى فكيف يكون اعتقاداً من فعل المكلف<sup>(١٦)</sup>. والباطل لا بد من أن يرد على المكلف فيحدث فيه "الخوف الذي يلحق قلبه، حال من يخوف في أمور الدنيا، أو من يرد عليه الخوف بالداعي؛ وذلك لأنه لا يخاف من أمر واحد، بل يرد عليه الخاطر بوجه من التفضيل يقتضي مخافة على وجوه مخصوصة لا تصح بظن واحد، فلا بد من أن يكون هناك ما يفيد هذه الفوائد أجمع، ليبينه على جميعها، فيظن عندها ما يقتضي كونه خائفاً. وهذا معنى ما ذكره

رحمه الله، إذا قام كلام الداعى مقامه، فيجب أن يكون كلاماً؛ لأنه لا بد من أن يتضمن كل الفوائد التى يتضمنها تخويف الداعى، وهذا يوجب ما ذكرناه<sup>(١٧)</sup>.

كما ناصر ابن متويه أيضاً هذا رأى لأبى هاشم، إذ يرى أن الذى يدل على أنه كلام "أن خاطر من حقه أن يغير حال المكلف فى خوف، وإن كان من أفعال القلوب، فأما أن يجعل اعتقاداً أو ظناً أو فكراً، ومعلوم أن حال من يرد خاطر عليه ليست حالة المتحير فى خاطره، فلا يجوز أن يكون من فعله. ولا يجوز أن تقدر الملائكة على فعل هذه المعانى فى الواحد منا؛ لأنها تقدر بقدرة، وإنما تعدى الفعل عن مجال قدرتها بالاعتماد، ولاحظ له فى توليد الاعتقاد وما شاكلة، فيجب أن يجعل من فعله عز وجل<sup>(١٨)</sup>. ويستشهد على صحة كونه كلاماً - بالإضافة إلى ما استشهد به أبو هاشم نفسه والقاضى عبد الجبار أنفاً - بأنه يخطر لكل أحد على اللغة التى قد عرفها، فلا يخطر للعربى بالزنجية، ولا بغيرها من اللغات المجهولة، ولولا أنه كلام لما وجب ذلك<sup>(١٩)</sup>.

وعلى هذا فلا يجوز أن يكون خاطر اعتقاداً ولا ظناً ولا فكراً، أو النظر بمجرد اعتباره مولداً للعلم، ولا شيئاً من أفعال القلوب، كما لا يكون من أفعال الجوارح، كالإشارة أو

الكتابة<sup>(٢٠)</sup>. أى أنه إلقاء مباشر من الله تعالى - فى روع الإنسان ووعيه، يدعوه إلى النظر فى عواقب هذا الخاطر، وما قد يترتب عليه من نظر أو عمل.

وعلى الرغم من براعة كل فريق فى عرض آرائه، وفى الدفاع عنها عند تعريفه للخاطر، إلا أن الخاطر من الممكن أن يكون من أفعال القلوب، فيكون اعتقاداً أو ظناً أو فكراً أو - بالأحرى - إلهاماً يدفع الإنسان إلى النظر الموجب للعلم. ولا مانع أن نتصوره أيضاً إلهاماً فى صورة كلام خفى يلقى فى روع الإنسان، يفعله الله مباشرة أو بواسطة أحد الملائكة، وعلى هذا فلا تعارض بين هذا وذاك، ويصبح من السهل الجمع بين هذين الرأيين، فلا مانع من هذا الاحتمال الأخير عقلياً، بصرف النظر عن كلام ابن متويه - الذى أوردناه آنفاً - أن الملائكة تفعل بقدرة، أى أنها لا تقدر بذاتها، فذلك تحديد لقدرة جنس من المخلوقات لا تشهد له تجربة أو نص. بل لعل النص قد ورد بخلافه وذلك فى الحديث المشهور<sup>(٢١)</sup>: «إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فأيعاذ بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فأيعاذ بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، ثم قرأ: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمُ

بِالْفَحْشَاءِ ﴿البقرة: ٣٦﴾. ولعل هذا ينقلنا

إلى الحديث عن خاطري الخير والشر.

(٢) خاطرا الخير والشر:

روى عن النظام أنه كان يقول: "لأبد من خاطرين أحدهما يأمر بالإقدام، والآخر بالكف ليصح الاختيار"<sup>(٣٢)</sup>.

وذهب أبو الهذيل العلاف وسائر المعتزلة إلى أن الخاطر الداعي إلى الطاعة من الله، وخاطر المعصية من الشيطان، وأثبتوا أن الخواطر أعراضاً<sup>(٣٣)</sup>، إلا أن ابن الراوندى حكى عن النظام أنه كان يقول: إن خاطر المعصية من الله، إلا أنه وضعه للتعديل لا ليعصى<sup>(٣٤)</sup>، كما حكى عنه أنه كان يقول: إن الخاطرين جسمان. إلا أن الأشعري لا يوافق ابن الراوندى فى قوله عن النظام أنه قال: إن الخاطرين جسمان، فيقول: "وأظنه غلط فى الحكاية الأخيرة عنه"<sup>(٣٥)</sup>. وإن كان اتجاه الأشعري يلتقى مع حكاية ابن الراوندى عن النظام، أن كلا الخاطرين من الله، وأن خلق الشر - بواسطة الشيطان - هو فعل الله تعالى إذ لا فاعل فى الكون سواه، ويسأل الإنسان عن الكسب المترتب على هذا الخاطر فحسب.

وكان أبو الهذيل يرى أن الحجة قد تلزم الإنسان المفكر من غير خاطر. وقريب منه موقف بشر بن المعتمر الذى قال: "قد يستغنى المختار عن فعله وفيما

يختاره عن الخاطرين، واحتج فى ذلك بأول شيطان خلقه الله، وأنه لم ينقل شيطان يخطر"<sup>(٣٦)</sup> فهل كان بشر ممن اتبع النظام فى قوله بأن الخاطرين من الله وأن خاطر الشر على الرغم من كونه فعلاً لله - حيث لا فاعل فى الكون سواه - إلا أنه يقع بواسطة الشيطان، وهذا يفسر قوله بأنه لم ينقل شيطان يخطر.

وجاء موقف النظام وجعفر بن حرب مناقضاً لقول العلاف حيث قال: لأبد من خاطر<sup>(٣٧)</sup>.

ووقف فريق منهم ابن الراوندى موقفاً وسطاً بين أصحاب الموقفين السابقين، وذلك حيث فرقوا بين الأفعال التى تحبها النفس، والأفعال التى تنفر منها، فقالوا: إن الأولى ليست بحاجة إلى خاطر، أما الثانية: فإن الله إذا أمر بها أحدث لها من الدواعى مقدر ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها، وإن دعاء الشيطان إلى ما تميل إليه نفسه، وتحبه زادها من الدواعى والترغيب، ما يوازى الشيطان ويمنعه من الغلبة. وقد أنكر قوم الخواطر جملة، وقالوا: لا خاطر<sup>(٣٨)</sup>.

(٣) شروط الخاطر:

وللخاطر عند المعتزلة مجموعة شروط لأبد أن يتضمنها لكى يحسن وروده.

وهذه الشروط هى:

١ - أن يفيد الوجه الذى له يحسن

إيجاب النظر والمعارف.

٢ - أن يتضمن ذكر وجوب المعرفة التي لأجل وجوبها وجبت سائر المعارف.  
٣ - أن يتضمن الوجه الذى يخاف من أجله، وذلك بذكر الأمارات التى تقتضى الخوف.

٤ - أن يتضمن ترتيب النظر على الوجه الذى يلزم المكلف<sup>(٣٨)</sup>.

فالخاطر سبب مباشر لوجوب النظر الذى يولد المعرفة بالله عز وجل - تلك المعرفة التى هى أفضل المعارف والعلوم - بل إن قيمة العلوم وأفضليتها تتضح فيما يلزم عنها من قرب الإنسان أو بعده من الخالق عز وجل، وذلك عن طريق الخوف الذى يحث الإنسان على التأمل المباشر فى آيات الله الماثلة فى الأنفس والآفاق، وبذلك يصل الإنسان إلى اليقين بالله والثقة به، ويصير ذلك واضحاً فى سلوكه ومعاملته مع الآخرين، فيكون حافزاً له على السعى نحو خير الجماعة وسعادتها، وهذا هو ما تسعى إليه التربية وتنشده سواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات.

(٤) الخاطر وتكليف الأصم:

يرى أبو هاشم أن الذى لا يعرف شيئاً من اللغات، وكذلك الأصم (الأخرس) يصح تكليفهما بالتنبيه فيحدث لهما الخوف الذى يوجب عليهما النظر. أما ورود الخاطر والداعى عليهما، فيرى أن الأخرس الأصم ربما تكون الآفة فى أذنه الخارجية، وسمعه سليم من

الداخل، والخاطر يكون فى داخل السمع، فلا يمتنع أن يسمع إذا كان هذا حاله. كما أن الذى لا يعرف شيئاً من اللغات من الممكن أن يقرر لنفسه لغة خاصة به، وإن لم تتقدم له المعرفة باللغات، وتلك اللغة التى قررها فى نفسه مواضعة تحل محل مواضعته مع غيره فى أنه متى خوطب به فهم الغرض، وحينئذ يصح ورود الخاطر والداعى عليه. لكن على الرغم من هذا لا يمكن أن نقطع بأن ما نراه من الصم مكلفون؛ لأن حالهم قد ينقسم: فعلى أحد الوجهين يجوز أن يكلفوا، وعلى الوجه الآخر يمتنع. فأما القطع على كونهم مكلفين فمتعذر إلا أن تعرف من مقاصدهم أنهم يعرفون من الأحوال ما يعرفه العاقل، وأنهم قد خافوا ونظروا وعرفوا، فتكون منزلتهم منزلة سائر العقلاء الذين يتكامل فيهم شروط التكليف<sup>(٣٩)</sup>. لكن القاضى عبد الجبار يرى أن من لا يعرف اللغات "لا يصح أن يرد عليه الخاطر، وأنه قد يكلف لا بورود الخاطر، لكن بتنبيه الداعى بالإشارة، أو بأمر يجرى مجرى المواضعة. أو بأن يتنبه من ذى قبل، وإن كانت هذه الوجوه لا تصح فيه، فإنه لا يكلف أصلاً"<sup>(٤٠)</sup>. ويرى أن هذا القول لا يمكن إفساده والطعن فيه بشئ ثابت؛ لأنه لم يصح عندهم أن بعض من لا يعرف شيئاً من اللغات قد

كأن لا محالة<sup>(٢٢)</sup>.

#### (٥) أهمية الخاطر عند المعتزلة:

يتحدث أبو هاشم الجبائي عن أهمية الخاطر فيرى: أن الخاطر مع ما يضاف إليه من الأمارات أقوى من الخبر بانفراده، وأنه إذا كان الخبر يقتضى التخويف، فبأن يقتضى الخاطر ذلك أولى. لكنه يرى أن دعاء الداعي مع ما ينبه عليه من جهات الخوف التي يتبينها العاقل أقوى لا محالة من الخاطر مع ما يقتدر به. ورغم هذا فإن ذلك لا يقدح في تساويهما في باب التخويف الواقع، ولا يمتنع أن تتفاوت أحوال الإمارات والأخبار وغيرهما فيما يحصل من الظن عندهما. فأنت تجد من يخطر بباله الشئ في المنام يحذر ويخاف، فكيف إذا خطر بباله ما يذكره من التخويف في ترك النظر في معرفة الله، مع ما يشاهده من آثار النعم فيه وعلامات الحدث وأنه لا بد من صانع مدبر، ولا بد من طريق يفرق به بين الطاعة والمعصية؛ ولأن المعصية تضر كما أن الطاعة تنفع، وأن الضرر قد يعظم والتحرز منه لا يكون إلا بالأخذ في طريق التبين، وذلك هو النظر والتفكر وربما بلغ الحال فيمن يحسن نظره لنفسه، ويقوى فكره في عاقبته، ويشدد تأمله لأحوال الدين عند ورود هذه الأمور، عليه أن يتعدى الخوف إلى القلق الشديد حتى يأخذ في طريق التخلص والنظر. وهذا

معروف من أحوال كثير من العقلاء خصوصاً إذا سمعوا موافقة الداعي إلى الله<sup>(٢٣)</sup>.

والخاطر عند المعتزلة يكفي وحده في حصول كون الإنسان مكلفاً، بل إن بعضهم لا يرى لزوم التكليف إلا عند ورود الخاطر<sup>(٢٤)</sup>، لكن مذهب الجمهور هو أن الدعوة تغنى عن الخاطر، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: "ولم يختلف مشايخنا في أن عند دعاء الداعي يستغنى عن الخاطر"<sup>(٢٥)</sup>. وينتقد ما ورد عن أبي هاشم من أنه لا بد من خاطر، وإن تنبه من ذي قبل. ويرى أن الصواب هو ما قاله أبو علي من أن الخوف إذا حصل بالتنبية من ذي قبل عن طريق الداعي يغنى عن الخاطر، كما أن العاقل إذا خوف من مضار عظيمة بأمارات جائزة عقلاً يستغنى عن التنبية أيضاً<sup>(٢٦)</sup>.

والخلاف بينهما يعود - كما يرى القاضي عبد الجبار - إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل يعد ذلك من كمال العقل أم لا؟

فذهب أبو علي إلى أنه إذا استغنى عن الخاطر والتنبية عليه بكمال العقل فلا حاجة إليه.

وأما أبو هاشم، فيرى أن كمال العقل وحده لا يكفي، وأنه لا بد معه من التنبية من قبل الخاطر<sup>(٢٧)</sup>.

#### (٦) الخاطر ودعوة الرسل:

وهدف المعتزلة من الحديث عن

وليس<sup>(١١)</sup> تهمة تستحق الدفاع عنها والتبرى منها، خاصة إذا علمنا أن قول المعتزلة بالخواطر يتفق مع مذهبهم العام فى الأخلاق، فإن الأساس الخلقى لديهم هو الإحساس الذاتى النابع من داخل الإنسان، وهذا يتفق مع مفهوم الفطرة، وأن الإنسان متدين بطبعه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يعود إلى تأكيد المعتزلة لحرية الإنسان وقدرته الذاتية التى خلقه الله عليها ومنحه إياها، وإصرارهم الشديد على ذلك.

وربما كان راجعاً أيضاً - بالإضافة إلى ما سبق - إلى موقفهم من السلطة السياسية، باعتبارهم حركة سياسية مناهضة تسعى إلى تغيير الواقع، وبالتالي يريدون أن يقاوموا الأفكار الجبرية والحشوية التى امتلأت بها الحياة الفكرية فى ذلك الحين، والتى كانت تدعم سلطان وجبروت الحكام من بنى أمية وبنى العباس، فكانوا يؤكدون حرية الإنسان، وقدرته على أفعاله وبالتالى قدرته على مجابهة الظلم ومقاومته، فالإنسان هو أداة التغيير ولن يتم ذلك إلا إذا تأكد من قدرته الذاتية الكامنة فى أعماقه، والتى وهبها الله إياها، من هنا حرصوا على ضرورة التغيير الذاتى للأفراد عن طريق برنامجهم التربوى حتى يتم التغيير والإصلاح الاجتماعى المنشود.

الخاطر هو بيان أن الإنسان العاقل البالغ يصير مكلفاً مسئولاً عن أعماله بالخاطر، وإن لم تصله دعوة الرسل<sup>(٢٨)</sup> ولعل هذا ما دفع البغدادى إلى اتهام المعتزلة، بأنهم أخذوا عن البراهمة القول بالخواطر ودعائهم إلى النظر والاستدلال<sup>(٢٩)</sup>، وأنهم ساعدوا البراهمة فى قولهم بالتكليف من جهة الخواطر، وإن خالفوهم فى القول بإجازة بعثة الرسل<sup>(٣٠)</sup>. ويرى أن قولهم بالتكليف من جهة خاطرين: أحدهما من الله، والآخر من الشيطان، يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطرين: أحدهما من الله والآخر من شيطان آخر، وكذلك القول فى شيطان آخر وثان وثالث حتى يتسلسل ذلك إلى ما لا نهاية. كما يرى أن قول النظام: إن الخاطرين من الله يلزمه بالتصريح بأن الله يدعو إلى شئ لا ليفعل، ولو جاز ذلك لجاز أن يأمر بما لا يجوز فعله وينهى عما يجوز فعله.

أما قول البغدادى بأنهم أخذوا القول بالخواطر عن البراهمة، فليس معنى أنهم وافقوا البراهمة على رأيهم فى الخواطر، أنهم أخذوه عنهم، فلا يعيب المعتزلة - أو غيرهم - موافقتهم للبراهمة أو أى مذهب من المذاهب خارج الإسلام فى هذه الفكرة أو غيرها، إذا كانت لا تصطدم مع الأصول المقررة من الكتاب والسنة، كما أن هذا القول لا يقدر فى المعتزلة

وأما قوله - أى البغدادى - بتسلسل تكليف الشيطان بخاطر من الله وآخر من شيطان آخر إلى ما لا نهاية فهو مجرد جدل من البغدادى قصد به التشغيب على المعتزلة باعتبارهم خصوماً، وكذلك نسبته إلى النظام قوله: إن الخاطرين من الله خيراً كان أو شراً يلزم عنه التصريح بأن الله يدعو إلى شيء لا ليفعل، فهذا يتناقض مع أصل العدل عند المعتزلة عموماً وما ينتج عنه من مسئولية الإنسان الخلقية عن أفعاله. وقد وافقهم النظام على ذلك جملة وإن خالفهم فى بعض التفاصيل كما أشرنا، إلا أن هذا القول من النظام لا ينتج عنه ما ذهب إليه البغدادى.

وإن كان من الممكن أن يحتج على المعتزلة فى قولهم: إن الإنسان العاقل من الممكن أن يصير مكلفاً بالخاطر وحده، دون دعوة الرسل، بأن القرآن الكريم اشترط فى صحة التكليف والمسئولية، وجود رسول أو نبي، وهذا واضح فى قوله تعالى:

﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ ﴿١٠﴾ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ ﴿١١﴾ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ ﴿١٢﴾ فَأَعْرِضُوا بِذُنُوبِهِمْ فَسُخِّقُوا

لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ٨ - ١١) مع قوله سبحانه: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

وإن كان فى القرآن الكريم ما قد يؤيد قول المعتزلة، بأن الإنسان يستطيع أن يهتدى إلى الخالق بفطرته، ويشهد بإمكانية ذلك قصة سيدنا إبراهيم، وبحثه عن خالق السموات والأرض، فقد حركه نظره فى السموات والأرض وما خلق الله، إلى معرفة أن لهذا النظام المبدع خالقاً، واهتدى إلى ذلك دون وحى سماوى<sup>(١٣)</sup>. وقد يشهد لذلك أيضاً ظاهرة الحنفاء فى العصر الجاهلى، وتعبد الرسول - صلى الله عليه وسلم - قبل البعثة فى غار حراء. وهذا وإن كان يصح حدوثه فى بعض الأفراد إلا أنه لا يمكن أن يطرد كقاعدة عامة تطبق على كافة البشر، والقانون الإلهى جاء للكافة وليس لأفراد مخصوصين أو الأقل من البشر. كما أنه لا مجال لمثل هذا مع وجود القرآن الكريم معجزة خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم.

وقد يؤيد قول المعتزلة: إن الخاطر وحده يكفى فى التكليف دون دعوة الرسل أيضاً حديث بعض الفلاسفة عن كفاية العقل فى التهتدى إلى معرفة الخالق دون وحى، ويشهد لذلك قصة حى بن يقظان الذى يرمز به ابن طفيل إلى العقل الإنسانى، ويصوره إنساناً

وجد في جزيرة منعزلة، وأخذ يتأمل في الكائنات من حوله، ويفحصها إلى أن توصل إلى أن لكل حادث محدثاً، وأن هذا الكون لا بد له من فاعل<sup>(٤٢)</sup>. ثم تحصل له العلم شيئاً فشيئاً بفطرته وذكاء خاطره<sup>(٤٣)</sup>. إلى أن توصل إلى أن جميع الموجودات تقتقر في وجودها إلى هذا الفاعل، وأن لا قيام لشيء منها إلا به، فهو علة كل معلول، وأنه هو الأول والآخر، وأنه غنى عن الموجودات وهي مفتقرة إليه، وأن قوته وقدرته غير متناهية، فتوصل من ذلك إلى أن هذا العالم بكل ما فيه من السموات والأرض والكواكب، وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه - سبحانه<sup>(٤٤)</sup>. فهذا أمر من الممكن تحقيقه لأحد الناس، ولكن من الصعب جعله قاعدة عامة تعمم على جميع البشر.

وحديث المعتزلة عن الخاطر قريب الصلة بموضوع الطبع عند الجاحظ والإلهام عند الصوفية، والحدس عند بعض المفكرين المحدثين.

وسنتناول موضوع الطبع والحدس الآن، أما موضوع الإلهام فسنعرض له فيما بعد عند الحديث عن الخاطر عند الغزالي.

#### ٧ - الخاطر والطبع عند

الجاحظ:

وحديث المعتزلة عن الخاطر قريب

الصلة بموضوع الطبع عند الجاحظ، الذي ذهب إلى أن المعارف طباع أو ضرورية<sup>(٤٥)</sup>، وكان ذلك سبباً في مهاجمته سواء من جمهور المعتزلة<sup>(٤٦)</sup> أو غيرهم كالبيهادي<sup>(٤٧)</sup> وغيره.

وقد روى مثل ذلك عن صالح قبة من رجال المعتزلة حيث زعم: أن المعارف كلها ضرورية يبتديها الله عز وجل في القلوب اختراعاً من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال، كما روى مثله أيضاً عن بعض الشيعة، حيث ذهبوا إلى أن المعارف كلها ضرورية لكنهم يختلفون عن صالح قبة في قولهم: إن الله - تعالى - لا يفعلها في العبد إلا بعد نظر واستدلال<sup>(٤٨)</sup>. وذهب ثمامة بن أشرس أيضاً إلى أن المعرفة ضرورية<sup>(٤٩)</sup>.

ومعنى هذا أن الجاحظ، ومن تابعه على رأيه هذا، يذهبون إلى أن المعارف مركوزة في فطر الناس، ويكون دور المعلم والمربي هو إخراج ما بداخل الإنسان من العلم من مجرد شيء موجود من القوة إلى الفعل، وتحويله بالتدريج والتدريب من علم مركوز في فطرته إلى سلوك يحيا به بين الناس، وهذا قريب من أنصار التعلم الذاتي. ورغم هذا فإن الجاحظ لم ينكر دور التربية في تغيير السلوك وتعديله.

#### ٨ - الخاطر والحدس:

كما أن حديث المعتزلة عن الخاطر أيضاً هو نفسه ما عرف لدى الفلاسفة



المحدثين باسم الحدس وخاصة عند برجسون.

يقول أندريه كريسون: « فإن الحدس عند برجسون أو الإدراك المباشر - أو الإدراك الداخلى - لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة المطلقة إلا بشرط أن يتخلص من كل تحليل ومن كل تقريب إلى عوامل، ومن كل عملية ذات طابع عددي ورياضي»<sup>(٥١)</sup>. فالحدس لا يتحقق المطلوب منه إلا إذا خلى الإنسان نفسه له، واستطاع أن يتخلص من كل تأثير خارجي وهذا ما عبر عنه روجيه باستيد بأن الحدس لا يكون إلا إذا انتزع الإنسان نفسه من تأثير البيئة الخارجية، وأن ينسى لحظة ما زوده به المجتمع من عادات عقلية أو عاطفية»<sup>(٥٢)</sup>.

ويرى برجسون أن كل إنسان يستطيع أن يجرب ذلك بنفسه، فيهدى بذلك إلى الحق، فيقول: « ومن المستطاع، بل من الواجب، أن يجرى كل شعور فردى هذه التجربة على نفسه، قبل كل شيء. وعلى هذا النحو يهدى إلى العثور فى ذاته على الوجود المطلق، دون أن يستخدم أساليب التحليل وجميع الوسائل العلمية العادية وسوف يتيح له ذلك أن ينتقل من الوجود الذاتى المطلق، إلى الوجود المطلق لجميع الأشياء»<sup>(٥٣)</sup>. أى أن الإنسان حينما ينزع نفسه من كل تأثير، ويستبطن ذاته يستطيع أن يتعرف من

خلال شعوره الداخلى أو فطرته إلى معرفة أن لذاته صانعا، هذا الصانع هو الخالق لكل شيء فى الوجود، وبذلك يتوصل من ذاته إلى معرفة الوجود المحيط به، وهذا هو ما يتحقق بالنظر الذى هو نتيجة للخاطر، فيولد العلم والمعرفة، وأول ما يولده هو العلم بالله، ولهذا فإن الحدس - أو الخاطر - يعد فتحا عقليا - كما يرى برجسون - يكشف لنا عن المستقبل، ويفتح لنا آفاق الوجود، وفى هذا يقول كريسون موضحا ذلك: « وفى الواقع لا يتجلى الحدس فحسب على أنه إدراك الفرد لذاته إدراكا شعوريا بل أنه يعد أيضا انعطافا عقليا، أى انعطافا يكشف عن المستقبل، ويفتح لنا آفاقا على الوجود الدفين للموجودات الأخرى، كما يزح الستار عن أعماق بواطن كياننا الذاتى. ويؤكد لنا برجسون أن هذه الطريقة تتيح للمرء أن ينتقل بشعوره إلى كنه شيء ما، لكى يتطابق تماما على ما ينطوى عليه هذا الشيء من وجود خاص به وحده، ومن ثم فلا نستطيع التعبير عنه، مما يجعله بحثا ميتافيزيقيا يكشف عما ينطوى عليه من طبيعة جوهرية خاصة به»<sup>(٥٤)</sup>. فالخاطر أو الحدس بما يثيره من كوامن الفطرة، يفتح أمام الإنسان آفاقا جديدة للمعرفة ويحرك عقله للتأمل والتفكير فى حقيقة وماهية هذه الموجودات.

ولقد تحدث ماكسى مولر قبل برجسون عن الحدس، محاولاً العثور على حل وسط بين نظرية الوحي عند المسيحيين، التى كانت لا تبدو فى نظر الباحثين قائمة على أساس علمى كاف، وبين الوثنية الساذجة التى قال بها « كونت » وذلك بجعل أصل الحدس نوعاً من الوحي الذاتى، أى الحدس بوجود اللانهاى، وكان رأيه أن الدين، إن هو إلا تلك اللغة التى يعبر بها الناس عن هذا الغامض الذى يأتيهم عن طريق حواسهم وقنوبهم<sup>(٥٥)</sup>. فمولر قصر الوحي على الخاطر المنبثق من داخل الإنسان فقبط دون الوحي السماوى الذى يهبط على الأنبياء والرسل، من لدن رب العالمين. وواضح أن مولر - ومن تابعه على هذا الرأى - كان متأثراً بالحياة الثقافية فى عصره فى أوروبا، حيث سادت مع بداية عصر التنوير الدعوة إلى إرجاع كل شئ إلى الطبيعة، ومحاولة طمس أى أثر للقول بوجود خالق للكون، وما فيه من أشياء وموجودات وكان ذلك الاتجاه هو الأقوى والأكثر شهرة وتأثيراً<sup>(٥٦)</sup>.

والفرق بين الخاطر عند المعتزلة والحدس عند المعاصرين، أن الخاطر عند المعتزلة منبه يثير فطرة الإنسان لينظر فى نفسه وفى الآفاق فيتولد له العلم بالله الخالق، فالخاطر أحد مقومات العلم بالله، أما الحدس فقد أرادوا أن يعرفوا عن طريقه حقيقة

الإنسان بعد قطع علاقته بالله الخالق، ورفض الإيمان بالوحي والآديان فى بداية عصر النهضة نتيجة لتغنت الكنيسة ووقوفها بشدة أمام العلوم الحديثة وتحريمها، وتكفير من يشتغلون بها. وبالتالي لم يستطيعوا تفسير حقيقة الإنسان باعتباره خليفة الله فى أرضه ولا وصل بهم الحال فى هذا الاتجاه إلى مرحلة اليقين والاستقرار؛ لأنهم قطعوا الطريق على الخاطر وما يولده من العلم بالله عن طريق النظر فى النفس والآفاق باستثناء بعض الحالات مثل برجسون التى لم يكتب لها النجاح والاستمرار نتيجة لطغيان المذاهب المادية التى سترت حقائق الألوهية.

#### (٩) الخاطر والفطرة:

لقد ربط مفكرو الإسلام بين الخاطر أو الواردات التى ترد على النفوس، وبين الفطرة فأبو طالب المكي يرى أن الخواطر من كوامن الفطرة<sup>(٥٧)</sup>، وابن تيمية يرى أن الله فطر عباده على محبته ومعرفته، وهذه هى الحنيفية التى خلق الله عباده عليها «وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته، وإلهامه وجعله فى قلب العبد بدون استدلال يسميه هؤلاء - يقصد المتكلمين - علماً ضرورياً. وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضرورياً، فهذا نزاع لفظى»<sup>(٥٨)</sup> وهذا الكلام يؤكد أن الإلهام الذى يتولد

عن الخاطر - كما يرى ابن تيمية - هو المولد للعلم اليقيني، وليس جدل المتكلمين. كما يؤكد صواب حد المعتزلة للعلم بأنه «ما يقتضى سكون النفس، وثلج الصدر، وطمانينة القلب».

ويستشهد ابن تيمية بأن الإلهام هو المولد للعلم اليقيني، وليس الجدل بما ذكره عن أبى العباس المقدسى، حينما دخل عليه فخر الدين الرازى، وأحد كبار المعتزلة، فقالا له: كيف تعلم علم اليقين، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا وكلما أقام حجة أبطلتها، وكلما أقمنا حجة أبطلها ؟ فقال لهما: ما أدري ما تقولان، ولكن أنا أعلم علم اليقين، فقالا له: فبين لنا ما هذا اليقين، فقال: واردات ترد على النفوس تعجز النفوس عن ردها. وتعجبا من هذا الجواب؛ لأنه بين أن ذلك من العلوم الضرورية التى تلزم القلب لزوما لا يمكنه مع ذلك دفعها. ثم سألاه عن الطريق إلى هذه الواردات، فقال لهما: بأن تسلكا طريقتنا التى نأمركم بها، فاعتذر الرازى، وأما المعتزلى فقال: أنا محتاج إلى هذه الواردات فإن الشبهات قد أحرقت قلبى، فأمره الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر، وما تبع ذلك، ففتح الله عليه بهذه الواردات<sup>(٥٩)</sup>.

فهذه الواردات هى الخواطر التى ترد على النفوس فتزكى نور الفطرة التى

خلق الله عليها عباده. ويزداد ورود هذه الخواطر، كما يزداد تأثيرها فى الفطرة بالمواظبة على الذكر والمداومة على العبادة. كما أوصى بذلك الشيخ المقدسى، وكما يستفاد من آية النور<sup>(٦٠)</sup>: ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ (النور: ٣٥)، بأنه نور الفطرة الصحيحة والإدراك السليم، ونور الوحي والكتاب، وبإضافة أحد النورين إلى الآخر يزداد العبد نوراً على نور، وعندها يكاد ينطق بالحق والحكمة قبل أن يأتية نور الوحي ثم يبلغه، فيتفق عنده شاهد العقل والشرع والفطرة.

وهكذا فإن الخاطر عند المعتزلة كما يتضح من خلال حديثهم السابق من مقومات العلم والمعرفة وهو أمر يرد على النفوس فيحفزها إلى البحث فى النفس والآفاق عن أصل الخلق والخالق، عن طريق النظر الذى يولد المعرفة. وبذلك يصل الإنسان إلى اليقين بالله والثقة به، وينعكس ذلك على سلوكه ومعاملته مع الآخرين فيكون حافزا له على العمل على تنمية المجتمع وتطويره.

وقيمة الخاطر ومكانته بالنسبة للعلم والتربية عند المعتزلة تتضح من نظرتهم إليه على أنه أقوى من الخبر المفرد، حتى إن بعضهم ذهب إلى أن الإنسان لا يكون مكلفا إلا إذا وردت عليه علامات الخاطر من الخوف الذى

يؤدي إلى النظر المولد لمعرفة الله عن طريق البحث في النفس والآفاق. وبالتالي ذهبوا إلى أن الإنسان البالغ العاقل يصبح مكلفاً مسئولاً عن أعماله إن خيراً فخير وإن شراً فشر عن طريق الخاطر وإن لم تصله دعوة الرسل، وهذا القول من المعتزلة أو بعضهم له شواهد كثيرة تؤكد كما أشرنا. كما أن هذا القول يعكس نظرة المعتزلة المتفائلة إلى الإنسان على أنه مخلوق زوده الله بالملكات والأدوات التي توصله إلى المعرفة بالخالق سبحانه وتعالى، وأنه مفطور على الخير، وأن الخاطر أحد كوامن الفطرة. وهذا يتسق مع منهج المعتزلة العقلي ونظرتهم إلى العقل على أنه أساس معرفة حسن الأشياء وقبحها باعتبار أن العقل أحد مظاهر الفطرة. كما يتفق أيضاً مع مذهبهم العام في الأخلاق على اعتبار أن الأساس الخلقى لديهم هو الإحساس الذاتي النابع من داخل الإنسان، فالخاطر أحد طرق التربية والمعرفة، وهو طريق هام ومكمل للعوامل الخارجية والمكتسبة بالعلم والتدريب. وتتميز نظرة المعتزلة للخاطر - باستثناء الجاحظ ومن وافقه في القول بأن المعرفة طباع - في النظر إليه على أنه أحد طرق العلم وأنواعه، وليس كل أنواع العلم والمعرفة، وبالتالي لم يقصروا العلم والمعرفة على طريق واحد بعينه.

هذا كما أن نظرة الجاحظ ومن وافقه إلى المعرفة على أنها طباع، لم تنف دور التربية في تعديل السلوك، وتنميته وتطويره.

#### الخاطر عند الأشاعرة:

حديث الأشاعرة عن الخاطر ورد مجرد إشارات عابرة هنا وهناك، ولم يخصصوا له - فيما نعلم - مبحثاً مستقلاً، كما فعل المعتزلة، حيث خصص له القاضي عبد الجبار جزءاً كبيراً في المجلد الثاني عشر من المغنى.

والخاطر عند الأشاعرة عرض وليس بجسم<sup>(١١)</sup>، وهم في هذا موافقون لرأى أبى الهذيل العلاف والجبائين من المعتزلة، أنصار القول بعرضية الخاطر ومخالفون لرأى النظام الذي ذهب إلى أن الخاطر جسم.

والأشاعرة - كما يرى البغدادي - يوافقون أبا هاشم الجبائي في قوله بأن الخاطر الداعي إلى النظر والاستدلال من قبل الله تعالى، جار مجرى الأمر، وهو قول عندهم، إلا أن أبا هاشم كان يرى أنه قول خفى، والأشاعرة يرون أنه قول جلي مضافاً إلى الله تعالى بلا واسطة، وقد أضافه الجبائي إلى الله تعالى أو إلى ملك، ويشترط البغدادي ضرورة كون ذلك الملك المكلف بإلقاء الخاطر مقروناً بمعجزة تدل على صدقه<sup>(١٢)</sup>.

كل شيء»<sup>(٦٥)</sup>. وعلى هذا فخاطر الشر عند الغزالي - والأشاعرة عموماً - يقع فى قلب العبد بواسطة الشيطان، لكنه فعل الله - تعالى - لأنه لا خالق إلا الله تعالى، وتكون مسئولية الإنسان عن الكسب المترتب على الخاطر فحسب.

ويستشهد بحديث الرسول ﷺ: «إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فأيعاذ بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فأيعاذ بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله، ومن وجد الأخرى فليتعوذ من الشيطان» ثم قرأ: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ

بِالْفَحْشَاءِ﴾<sup>(٦٦)</sup>. أما عن أهمية الخواطر وقيمتها المعرفية والتربوية، فيقول: «إنما يتطلع إلى معرفة اللمتين وتميز الخواطر طالب مريد يتشوق إلى ذلك تشوق العطشان إلى الماء، لما يعلم من وقع ذلك وخطره وفلاحه وصلاحه ونساده، ويكون ذلك عبداً مراداً بالخطوة بصفو اليقين ومنح الموقنين، وأكثر التشوق إلى ذلك للمقربين ومن أخذ به فى طريقهم. ومن أخذ فى طريق الأبرار قد يتشوق إلى ذلك بعض التشوق؛ لأن التشوق إليه يكون على قدر الهمة والطلب والإرادة، والحظ من الله الكريم، ومن هو فى مقام عامة المؤمنين، والمسلم لا يتطلع إلى معرفة

الجوينى: والخاطر عند الجوينى أحد السبل المفضية إلى العلم عن طريق إيجابه النظر، ويرى أن ذلك يعلم عقلاً، فيقول: «فالعقل يقضى باختيار سبيل النجاة وإيثار تجنب المهلكات، فإذا كان السبيل المفضى إلى العلم بوجوب النظر اختلاج الخواطر فى النفس، وتعارض الجائزات فى الحس، فمن ذهل عن هذه الخواطر وغفل عن هذه الضمائر، فلا يكون عالماً بوجوب النظر»<sup>(٦٧)</sup>.

لكن الخاطر عند الأشاعرة لا يكفى فى حصول كون الإنسان مكلفاً: لأن شرط الواجب عندهم - كما يرى الجوينى - «ثبوت السمع الدال عليه مع تمكن المكلف من الوصول إليه. فإذا ظهرت المعجزات، ودلت على صدق الرسل الدلالات فقد تقرر الشرع، واستمر السمع المنبىء عن وجوب الواجبات وحظر المحظورات. ولا يتوقف وجوب الشيء على علم المكلف به، ولكن الشرط تمكن المخاطب من تحصيل العلم به»<sup>(٦٨)</sup> فلا بد من ثبوت التكليف شرعاً، مع سهولة الوصول إليه، والتمكن من معرفته، وظهور المعجزات المؤيدة للرسل والدالة على صدقهم.

الغزالي: أما الخواطر عند الغزالي فهى «آثار تحدث فى قلب العبد تبعثه على الفعل أو الترك وحدوث جميعها فى القلب من الله - تعالى - إذ هو خالق

اللمتين ولا يهتم بتمييز الخواطر.

ومن الخواطر ما هي رسل الله تعالى إلى العبد، كما قال بعضهم: لى قلب إن عصيته عصيت الله، وهذا حال عبد استقام قلبه، واستقامة القلب لطمأنينة النفس، وفى طمأنينة النفس يأس الشيطان<sup>(٦٧)</sup>.

وينبغى على المريد السالك طريق التربية أن يداوم على هذه الحالة من الطمأنينة بالذكر والرعاية، فلذا ذكر نور يتقيه الشيطان كاتقاء الإنسان للنار، وقد ورد فى الخبر:

«أن الشيطان جاثم على قلب ابن آدم، إذا ذكر الله تعالى تولى وخنس، وإذا غفل التقم قلبه فحدثه ومناه». وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعَشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾ (الزخرف: ٣٦)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَافٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف: ٢٠١).

فبالتقوى وجود خالص الذكر، وبها يفتح بابه، ولا يزال العبد يتقى حتى يحمى الجوارح من المكاره ثم يحميها من الفضول وما لا يعنيه، فتصير أقواله وأفعاله ضرورة، ثم تنتقل تقواه إلى باطنه ويظهر الباطن وبقيدته عن المكاره، ثم من الفضول حتى يتقى حديث النفس. قال سهل بن عبد الله:

«أسوأ المعاصى حديث النفس»، ويرى الإصغاء إلى ما تحدث به النفس ذنباً فيتقيه، ويتقد القلب عند هذا الاتقاء بالذكر اتقاد الكواكب فى كبد السماء ويصير القلب سماء محظوظاً بزينة كواكب الذكر، فإذا صار كذلك بعد الشيطان، ومثل هذا العبد يندر فى حقه الخواطر الشيطانية ولما ته، ويكون له خواطر النفس ويحتاج إلى أن يتقيها ويميزها بالعلم؛ لأن منها خواطر لا يضر إمضاؤها، كمطالبات النفس بحاجاتها، وحاجاتها تنقسم إلى الحقوق والحظوظ، ويتعين التمييز عند ذلك واتهام النفس بمطالبات الحظوظ<sup>(٦٨)</sup>.

ومن الآداب التى يجب على المريد السالك طريق التربية مراعاتها عند الاشتباه بين خاطر الحق، وخاطر الحظ: إنزال الخاطر بمحرك النفس وخالقها وبارئها وفاطرها، وإظهار الفقر والفاقة إليه، والاعتراف بالجهل، وطلب المعرفة والمعونة منه، فإنه إذا أتى بهذا الأدب يغاث ويعان، ويتبين له هل الخاطر لطلب حظ أو طلب حق؟ فإن كان للحق أمضاه، وإن كان للحظ نفاه، وهذا التوقف إذا لم يتبين له الخاطر بظاهر العلم؛ لأن الافتقار إلى باطن العلم عند فقد الدليل فى ظاهر العلم، ثم من الناس من لا يسعه فى صحته إلا الوقوف على الحق دون الحظ، وإن أمضى خاطراً يصير ذلك

ذنب حاله فيستغفر منه ، كما يستغفر ذلك من الذنوب<sup>(٦٩)</sup> ، لكن خاطر الحظ ليس دائماً ذنباً ولا تهمة ، فهو حسن بالنسبة للذين استقرت حالتهم النفسية ، ووصلوا إلى مرحلة النفس المطمئنة ؛ لأن مثل هذا العبد يكون على بصيرة من أمره ، ومثل هذا العبد الذي من شأنه تمييز خواطر النفس أن تكثر لديه خواطر الحق وخواطر الملك ، ويسقط لديه خاطر الشيطان إلا نادراً لضيق مكانه من النفس ؛ لأن الشيطان يدخل للإنسان بطريق اتساع النفس ، واتساع النفس يكون باتباع الهوى والإخلاق إلى الأرض ، ومن ضايق النفس على التمييز بين الحق والحظ ضاقت نفسه وسقط محل الشيطان إلا نادراً لدخول الابتلاء عليه .

أما المريدون الذين يترقون في الأحوال حتى مرحلة الفناء فإن هؤلاء تتقطع عنهم الخواطر ؛ لأن الخواطر تستدعى وجوداً ، وفي الفناء ينتقى خاطر الحق لمكان القرب ، ويبعد خاطر النفس لبعد النفس في هذه الحالة ، ويتخلف خاطر الملك عن صاحب الحال كتخلف جبريل في ليلة المعراج عن الرسول ﷺ<sup>(٧٠)</sup> .

ويقسم الغزالي الخواطر إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : يحدثه الله تعالى في قلب العبد ابتداءً ، ويقال له : خاطر فقط .

القسم الثاني : يحدث موافقاً لطبع الإنسان ويقال له : خاطر النفس .

القسم الثالث : يحدث عقب دعوة الشيطان فينسب إليه ، ويقال له : الوسواس .

القسم الرابع : يحدثه الله ويقال له : الإلهام<sup>(٧١)</sup> .

وينبغي ألا نخلط بين القسمين الأول والأخير ، وهذا سنوضحه عند الحديث عن خاطر والإلهام ، فالخاطر الذي يكون من قبل الله تعالى ابتداءً على نوعين :

الأول : قد يكون خيراً إكراماً والزاماً للحجة .

الثاني : قد يكون شراً امتحاناً .

أما خاطر الذي يكون من قبل الملهم فلا يكون إلا بخير ، إذا هو ناصح مرشد وعلى العكس منه خاطر الذي يكون من قبل الشيطان ؛ لأنه لا يكون إلا بشر إغواء ، وربما يكون بالخير مكرماً منه واستدراجاً .

أما خاطر الذي يكون من قبل هوى النفس فلا يكون إلا بالشر ، وقد يكون بالخير لكنه خير لا لذاته<sup>(٧٢)</sup> أما سبب اشتباه الخواطر فيرى الغزالي أنها لأحد أربعة أمور هي :

١ - ضعف اليقين .

٢ - قلة العلم بمعرفة النفس .

٣ - متابعة الهوى .

ومن عصم عن هذه الأمور الأربعة يفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان، ومن ابتلى بها لا يعلمها ولا يطلبها، وإن انكشف بعض الخواطر دون بعض فبسبب وجود بعض هذه العوائق دون بعض، وأقوم الناس بتمييز الخواطر أقومهم بمعرفة النفس<sup>(٧٣)</sup>.

ويرى أن العلماء وضعوا موازين ثلاثة للتفرقة بين خاطر الخير، وخاطر الشر وهى:

١ - أن يعرض على الشرع فإن وافق جنسه فهو خير، وإن كان بالضد إما برخصة أو بشبهة فهو شر.

٢ - فإن لم يظهر بذلك فيعرض على الاقتداء بالصالحين، فإن كان موافقا لهم فهو خير وإلا فهو شر.

٣ - فإن لم يظهر بذلك فيعرض على النفس والهوى، فإن كان مما تميل إليه النفس ميل الطبع، لا ميل رجاء إلى الله تعالى فهو شر<sup>(٧٤)</sup>.

ويذكر الغزالي أنه لكى يعرف خاطر الشر إن كان من قبل الشيطان، أو من قبل النفس، أو من قبل الله تعالى فينبغى النظر فيه من ثلاثة أوجه:

الأول: إن وجد ثابتا راتبا مصمما على حالة واحدة فهو من الله تعالى، أو من هوى النفس، وأما إن وجد مترددا مضطربا فهو من الشيطان.

الثانى: إن وجد عقب ذنب أحدثه العبد فهو من الله تعالى عقوبة له. أما إن لم يكن عقب ذنب من العبد فهو من الشيطان.

الثالث: إن كان لا يضعف ولا يقلل من ذكر الله تعالى ولا يزول فهو من هوى النفس، وإن كان يضعف من ذكر الله فهو من الشيطان<sup>(٧٥)</sup>.

وكذلك خاطر الخير إذا أردت أن تعرف إن كان من الله تعالى أو من الملك، فيجب النظر فى ذلك من ثلاثة أوجه:

١ - إن كان مصمما على حالة واحدة، فهو من الله - تعالى - أما إن كان مترددا فهو من الملك؛ لأنه بمنزلة ناصح.

٢ - إن كان عقب اجتهاد وطلاعة من العبد فهو من الله تعالى، وإلا فهو من الملك.

٣ - إن كان فى الأصول والأعمال الباطنة، فهو من الله - تعالى - أما إن كان فى الفروع والأعمال الظاهرة فهو من الملك<sup>(٧٦)</sup>.

وحديث الغزالي عن خاطر يقترب من حديثه وحديث الصوفية عن الإلهام والعلم اللدنى وهذا ما سنوضحه فيما يلى:

الخاطر والإلهام:

ربط الصوفية بين العلم والإيمان، فأبو طالب المكي مثلا يرى أنهما لا



يفترقان ويستدل على ذلك بقوله تعالى:  
﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ  
أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: ١١).

بأنه تعالى جعل المؤمنين علماء، وأن  
الواو فى كلمة «والذين» للمدح وليست  
للجمع، وأن العرب إذا مدحت  
بالأوصاف أدخلت الواو للمبالغة،  
فقالوا: فلان العاقل والعالم والأديب.  
وقد سمي عبد الله بن رواحہ العلم  
إيماناً، فكان يقول لأصحابه: "أقعدوا  
بنا نؤمن ساعة فيتذاكرون علم  
الإيمان" (٧٧).

وكان ابن خفيف يقول لأتباعه:  
اقتدوا بخمسة من الشيوخ: المحاسبى،  
والجنيد، ورويم، وابن عطاء، وعمرو  
ابن عثمان. لأنهم جمعوا بين العلم  
والحقائق (٧٨).

والإلهام أحد طرق التربية والتعليم  
عند الصوفية، فقد ذهب الغزالي إلى  
أن العلم الإنسانى يحصل من طريقين:  
أحدهما: التعلم الإنسانى وهو طريق  
معهود ومسلك محسوس، وأمر مقرر  
لدى جميع العقلاء.

ثانيهما: وهو التعلم الربانى ويكون  
على وجهين:

أولهما: التعلم من خارج، وهو  
تحصيل العلم عن طريق الوحي.

والثانى: التعلم من داخل، وهو  
الإلهام، وذلك عن طريق استفادة

النفس الإنسانية من النفس الكلية،  
وهى أشد تأثيراً وأقوى تعليماً من جميع  
العقلاء، والعلوم مركوزة فى أصل  
النفوس بالقوة، كالبذر فى الأرض،  
ودور الإلهام التربوى فى ذلك هو تنبيه  
النفس الكلية للنفس الإنسانية على  
قدر صفاتها وقبولها وقوة استعدادها.  
والإلهام أثر الوحي؛ فإن الوحي هو  
تصريح الأمر الغيبى، والإلهام هو  
تعريضه. والعلم الحاصل عن الوحي  
يسمى علماً نبوياً. أما الذى يحصل عن  
الإلهام فيسمى علماً لدنياً. والعلم  
اللدى هو الذى لا واسطة فى حصوله  
بين النفس الإنسانية، وبين البارى -  
سبحانه وتعالى - فهو كالضوء من  
سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ  
لطيف (٧٩) « فإذا أراد الله بعبد خيراً رفع  
الحجاب بين نفسه وبين النفس التى  
هى اللوح، فيظهر فيها أسرار بعض  
المكنونات وانتقش فيها معانى تلك  
المكنونات فتعبر النفس عنها كما  
تشاء لمن يشاء من عباده، وحقيقة  
الحكمة تنال من العلم اللدى، وما لم  
يبلغ الإنسان هذه المرتبة لا يكون  
حكيماً؛ لأن الحكمة من مواهب الله  
تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ  
يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا  
وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩)،  
وذلك لأن الواصلين إلى مرتبة العلم  
اللدى مستغنون عن كثرة التحصيل

وتعب التعليم فيتعلمون قليلاً ويعلمون كثيراً ويتبعون يسيراً ويستريحون طويلاً<sup>(٨٠)</sup>. وباب الإلهام لا يُسدّ، ومدد نوره لا ينقطع؛ لدوام حاجة النفس الإنسانية إلى تأكيد وتجديد وتذكير. وهذا رحمة من الله بعباده يرزق من يشاء بغير حساب، وهذا العلم اللدني الذي هو سريان نور الإلهام يحدث للمرء بثلاثة أوجه:

١ - تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الوافر من أكثرها.

٢ - الرياضة والمراقبة الصحيحة، وقد أشار إلى هذا الرسول ﷺ بقوله: «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم».

٣ - التفكير فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تفكرت في معلوماتها بشروط التفكير يفتح عليها باب من الغيب، ويصير من ذوى الألباب<sup>(٨١)</sup>.

وحديث الغزالي عن الخواطر وتقسيمها يبدو فيه أثر الصوفية، ولهذا رأينا أن نشير سريعاً إلى الخاطر عند واحد من أعلامهم السابقين عليه، وهو المكي؛ وذلك؛ لأنه تحدث عن الخاطر بتفصيل ووضوح ودقة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإن الغزالي قد تأثر به بوجه عام حتى قيل إن الإحياء نسج على منوال بعض مؤلفات المكي<sup>(٨٢)</sup>.

الخواطر عند المكي:

لقد أفرد الصوفية مكاناً كبيراً في مؤلفاتهم للحديث عن الخواطر ويقال: إن أول من نبه على "الخواطر" هو سهل بن عبد الله التستري<sup>(٨٣)</sup>.

والمكي يرى أن الخاطر: إلقاء وقذف من الله - تعالى - في قلب العبد<sup>(٨٤)</sup>. فيقول: «إن جمل الخواطر ستة هي حدود القلب وقوادحه من وراء خزائن الغيب وملكوت القدرة وهي جنود الله - تعالى - عقيدة وسلطان منه مبين، والقلب خزانة من خزائن الملكوت، قد أودعه مقلبه من لطائف الرغبات والرهبوت، وشعشع فيه من أنوار العظمة والجبروت، ما شاء لأهل الرفيق الأعلى وذوى الملكوت الأدنى»<sup>(٨٥)</sup>. فالخواطر هي إلقاء من الله تعالى إلى قلوب عباده، وهي بما تنبه عليه من العلم، وما تكشفه للإنسان من الغفلة أشبه بالجنود الذين يحرسون عقيدة الله وسلطانه في قلب المسلم، فالخواطر هو الجندي أيضاً الذي يحرس عقيدة الإنسان ويحمي سلطان هذه العقيدة في داخله من وساوس النفس والشيطان، وهي عنده ستة أنواع:

١ - خاطر النفس.

٢ - خاطر العدو.

وهذان النوعان لا يعدّهما عموم المؤمنين، وهما مذمومان محكوم لهما بالسوء، لا يردان إلا بالهوى، كما

أنهما ضد العلم.

٣ - خاطر الروح.

٤ - خاطر الملك.

وهذان النوعان لا يعدمهما خصوص المؤمنين، وهما محمودان لا يردان إلا بحق وبما يدل عليه العلم.

٥ - خاطر العقل.

وهو متوسط بين هذه الأربعة يصلح للمذمومين، فيكون حجة على العبد لمكان تمييز العقل وتقسيم المعقولات؛ لأن العبد يدخل في هواه بشهوة جعلت له واختيار لا يعسر عليه، من حيث لا إيجاب، ويصلح أيضاً للمحمودين فيكون شاهداً للملك ومؤيداً لخاطر الروح، ويثاب العبد في حسن النية وصدق المقصد.

ويرى أن وجود خاطر العقل مع النفس والعدو تارة، ومع الروح والملك تارة أخرى، حكمة من الله - تعالى - لصنعة، وإتقان لصنعه، ليدخل العبد في الخير والشر بوجود معقول وصحة شهود وتمييز، فيكون عاقبة ذلك من الجزاء والعقاب عائداً له وعليه.

٦ - خاطر اليقين:

وهو روح الإيمان والعلم النفس يردان إليه، ويصدران عنه.

وهذا خاطر مخصوص بخصوص لا يجده إلا الموفقون، وهم الشهداء والصديقون، ولا يرد إلا بحق وإن خفى وروده ودق، ولا يقدر إلا بعلم اختيار

المراد، وأن لطفت أدلته وبطن وجه الاستدلال به<sup>(٨٦)</sup>.

ويربط المكي بين خاطر والفطرة والعلم، باعتبار خاطر من كوامن الفطرة، فيقول: «وليس يكاد علم اليقين يقدر في معدن العقل؛ لأن علوم العقل مخلوقات، ولا يكاد ينتجها الفكر ولا يخرجها التدبر فما أنتجته الأفكار واستخرجته الفطرة من الخواطر والعلوم فتلك علوم العقل، وهى كشوف المؤمنين ومحمودات لأهل الدين، فأما خاطر اليقين فإنه يظهر من عين اليقين، ينادى به العبد مناداة، ويبغته مفاجأة؛ لأنه مخصوص به مراد مقصود به محبوب، متولى به مطلوب، لا يجده إلا عارف أو خائف أو محب، ومن سوى هؤلاء فبحاله محجوب»<sup>(٨٧)</sup>.

وحديث المكي السابق عن خاطر واضح فيه أن يضع خاطر باعتباره نوعاً من الإلهام أو العلم اللدنى، وفى هذا رد على من قال: إن المكي يدخل خاطر فى موضوع الإرادة<sup>(٨٨)</sup>. اللهم إلا إذا قصد بذلك كون الإرادة تدخل فى باب العلم. وبهذا يعتبر مقدمة للإرادة، ومنشطا ومنبها للنية، وموقظاً لها، وليس داخلاً فى بابها أو جزءاً منها.

وهو يقسم خاطر إجمالاً إلى نوعين:

النوع الأول: خاطر الخير وهو الإلهام

من خزائن الله، ويشمل خاطر اليقين، والروح، والملك.

النوع الثاني: خاطر الشر وهو وسواس، وهو من خزائن الأرض، ويشمل خاطر العقل والنفس والعدو؛ وذلك لأن النفس ترابية خلقت من الأرض فهي تميل إلى التراب. والروح روحانية خلقت من الملكوت فهي ترتاح إلى العلو<sup>(٨٩)</sup>.

### الخاطر عند الرازي:

يرى الرازي أن وسوسة الشياطين وإلهام الملك متعلقة بالعلم والإدراك، وهى المرحلة الأولى من الفعل، مثال ذلك أن الإنسان يكون ناسياً لما فى المعصية من اللذة والطيب والراحة فالشيطان يذكره بهذه الحالة، أو كان ناسياً لما فى الطاعة من البهجة والسعادة وآثارها التامة الكاملة، فالملك يذكره ذلك<sup>(٩٠)</sup>.

ويستشهد على ذلك بما أخبر به القرآن الكريم عن الشيطان أنه قال:

﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُمْ﴾ (إبراهيم: ٢٢)، ويرى أنه يتفرع على ذلك القول فيما يلى:

أ - أن الشيطان لا يقوى على إلقاء الوسوسة إلا بإعانة من القوى المزاجية، والقوى النفسانية؛ وذلك لأن الناس

مختلفون فى الميل إلى بعض الأشياء، والنفرة عن بعض الأشياء.

فالذى يريده هذا يبيغضه ذاك، والعكس صحيح. وأقسام هذه الاختلافات بحسب الرغبة فى المال والجاه، وبحسب أقسام المطعومات والمشروبات والمنكوحات. فإذا أراد الشيطان حمله على الأفعال القبيحة ذكره بما فيها من المكروهات التى ينفر طبعه عنها<sup>(٩١)</sup>.

ب - أن الفرق بين خواطر الرحمة والملك وخواطر الشيطان. أن السعادة العقلية المتعلقة بالروحانيات أفضل وأكمل من السعادة المتعلقة بالماديات. فكل ما دعا الإنسان إلى شئ من الروحانيات فهو داعية الملك والرحمة، وكل ما دعاه إلى شئ من لذات هذا العالم وخيراته فهو داعية الشيطان. ويرى أن لابد من تنبيه حتى لا تحدث المغالطة فى ذلك.

فربما ظن فى الفعل أنه من خاطر الملك والرحمة، وقد لا يكون كذلك، بل يكون داعية شيطانية مثل مواظبة بعض الناس على علوم الحقيقة والزهد الخالص فى الدنيا، ويظن أنه داعية رحمانية، مع أن الأمر قد يكون غير ذلك، وذلك إذا كان يقصد من وراء هذا العلم المباهاة على الأقران وطلب الرئاسة فى الحياة الدنيا. وقد يظن فى الخاطر أنه من الشيطان مثل ترك

الالتفات إلى الأمور المعتبرة في العرف والعادة لكن قد لا يكون كذلك إذا كان مقصوده منه فطم النفس عن الالتفات إلى هذه الدنيا وطيباتها<sup>(٩٢)</sup>.

وعلى هذا يجب «فى كل فعل فى القلب ميل إليه أن ينظر فيه. فإن كان المقصود الأخير منه: التوجه إلى عالم الغيب فهو الداعية الرحمانية، وإن كان المقصود منه رعاية مصلحة من مصالح هذا العالم الجسماني، فهو الداعية الشيطاني»<sup>(٩٣)</sup>.

فالرازي ركز على خاطر وصلته بالفعل باعتباره نوعاً من العلم الذي يعد المرحلة الأولى من الفعل الإنساني.

يتضح لنا مما سبق أن خاطر وصلته عند الأشاعرة أحد الدواعي إلى النظر والاستدلال، وأنه من قبل الله تعالى وهو جار مجرى الأمر، وهو يتفق مع رأى أبى هاشم الجبائي من المعتزلة فى هذا.

وهو أحد الطرق المفضية إلى العلم عن طريق إيجابه النظر الذى يفيد العلم، وهذا مما يعلم عقلاً - كما يرى الجويني - باعتبار أن العقل يقضى باختيار سبيل النجاة وتجنب المهلكات.

أما الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى خاطر فيتضح فى نظرة الأشاعرة إلى خاطر على أنه لا يكفى وحده لحصول كون الإنسان مكلفاً؛ لأن شرط وجوب التكليف عندهم ثبوت

ذلك بالسمع الدال عليه مع تمكن المكلف من الوصول إليه. أما المعتزلة فيرون أن خاطر يكفى وحده فى حصول كون الإنسان العاقل البالغ مكلفاً مستثلاً عن أعماله، وإن لم تصله دعوة الرسل؛ لأنه يحرك الإنسان إلى النظر فى النفس والآفاق فيتولد لديه العلم بالله وبحسن الأشياء وقبحها، وهى أمور تدرك لديهم بالعقل، ولا يشترط فيها ورود الشرع.

أما القيمة التربوية للخاطر لدى الأشاعرة فتتضح فى أن معرفة الخواطر وتمييزها إنما يتطلع إليها الإنسان الذى يريد معرفة أثر الخواطر فى فلاح الإنسان وصلاحه إذا كانت الخواطر إيمانية، أو فى فساد الإنسان وهلاكه إذا كانت الخواطر شيطانية.

ولهذا يجب على الإنسان المسلم مداومة الذكر؛ لأن الذكر نور يقيه الشيطان، كما يجب عليه مراقبة النفس ومحاسبتها واتهامها وقمعها وحفظها من وسوسة الشيطان حتى يصير ذلك سلوكاً للإنسان ينعكس فى حياته وتعامله مع الآخرين.

وتتميز نظرة الأشاعرة والصوفية إلى خاطر - كما وردت لدى الغزالي - فى أنها نظرة دقيقة توضح ما يجب على المسلم العاقل السالك طريق التربية عند اشتباه الخواطر، فيحددها الغزالي بعرضها على الشرع واللجوء إلى الله وطلب المعونة منه بالاستغفار والذكر.

حتى تتضح له السبل ويصل إلى اليقين بالله عز وجل، ويرى أن سبب ذلك هو بعد العبد عن الله، وبالتالي تسيطر عليه حالة من ضعف اليقين، وحب الدنيا، ومتابعة الهوى، بينما يرى الرازى أن طريق معرفة الخواطر وتمييزها هو النظر إلى السعادة الناتجة عنها، فإن كانت سعادتها عقلية متعلقة بالروحانيات فهي سعادة أكمل وأفضل وهي ناتجة عن خاطر الرحمة، أما إذا كانت السعادة متعلقة بالماديات واللذات الدنيوية فهي ناتجة عن خاطر الشيطان.

فالخاطر لدى كل من المعتزلة والأشاعرة - أحد طرق العلم ووسائله، وهو طريق يقينى، فالعلم الذى يولده الخاطر علم يقينى يؤدى إلى استقرار النفس وطمأنينيتها عن طريق معرفة الله.

وعلى هذا يتفق الفريقان إلى أن الخاطر أحد طرق التربية، فإذا كان للعلم طريق خارجى مكتسب بالحواس وبالعقل، فإن له طريقاً داخلياً أيضاً وهو الخاطر، وهذا الطريق الداخلى أشد تأثيراً، وأقوى تعليمًا من الطريق الخارجى، وتتوقف درجة استفادة الإنسان من هذا النوع الثانى على صفاء النفس وقوة استعدادها.

وإذا كان الخاطر طريقاً هاماً لدى المتكلمين من الفريقين إلى المعرفة

وأحد طرق التربية؛ فإنه أهم الطرق وأفضلها لدى الصوفية، ولهذا أولوا هذا الجانب عنايتهم فتحدثوا عن طريق تحصيله، والشروط اللازمة لذلك.

وبذلك يمكن تربية الإنسان وتنميته داخليا وخارجيا عن طريق تربية النفس وتعويدها على فعل الخير والتزام الشرع، وعلى اكتساب العلوم وتطويرها بما يخدم مجتمعه وأمته ويحقق لهما السعادة والخير فى الدنيا والآخرة.

فالنظرة الإسلامية فى تربية الإنسان كما تتضح من نظرة المعتزلة والأشاعرة إلى العلم والخاطر نظرة متكاملة تسعى إلى تنمية الإنسان وتربيته داخليا وخارجيا، وتركز على كل الملكات وتفتح أمامها الطريق بما ينميها ويصل بها إلى أسنى درجات الكمال، فتفتح المجال واسعا أمام العقل للتأمل والتدبر والاكتشاف، وتعمل على تربيته بالجدل والتمرين على مناقشة الأمور كاملة. كما تفسح المجال أمام النفس وتربيته وتعويدها على الخيرات بالتزام الأوامر الشرعية والانتهاز عن النواهى التى حرمها الشرع والتى لا ينتج عنها إلا فساد المجتمع وتدميره. وتربى السلوك البشرى وما يشمله من قول وفعل وعمل بتعويده على التزام الصدق فى القول والفعل والعمل حتى يصير ذلك عادة وإلفا يألفها الإنسان المسلم ويسير فى حياته

ويطور مجتمعهم إلى الأفضل، ويحقق  
لهم النجاح في معركة البقاء.

على ضوئها. فيصبح لبنة صالحة في  
بناء المجتمع السليم الذي يسعى أفرادُه  
إلى ما ينمى حياتهم بالعمل الجاد.

**أ.د. أحمد عرفات القاضي**

- (١) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٣٩/١٢.
- (٢) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٣٨٦/١٢ وما بعدها.
- (٣) انظر ماسينيون: تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ٩٨.
- (٤) انظر البغدادي: أصول الدين ٢٦، ٢٧، ١٥٥، ١٥٦.
- (٥) انظر المغنى ٤١٣-٤٠١ / ١٢.
- (٦) انظر ابن متويه: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض، ص ٣٩٣-٣٩٦.
- (٧) انظر السابق: ص ٣٩٣.
- (٨) انظر ابن متويه: التذكرة ٣٩٣، وقارن المغنى للقاضى عبد الجبار ٤٠٣/١٢.
- (٩) التذكرة ٣٩٣.
- (١٠) انظر المغنى ٤٠١ / ١٢.
- (١١) المغنى ٤٠١/١٢.
- (١٢) ابن متويه: التذكرة ٢٩٣.
- (١٣) انظر القاضى عبد الحبار: المغنى ٤٠٢/١٢ وما بعدها.
- (١٤) انظر القاضى: المغنى ٤٠٣/١٢ وما بعد ها. وابن متويه ٣٩٣ وما بعدها.
- (١٥) المغنى ٤٠٤ / ١٢.
- (١٦) انظر المغنى ٤٠٤ - ٤٠٦ / ١٢.
- (١٧) السابق ٤٠٧ / ١٢ وما بعد ها.
- (١٨) ابن متويه: التذكرة ٣٩٣.
- (١٩) انظر السابق ٣٩٤.
- (٢٠) نفس المصدر والصفحة.
- (٢١) الحديث: أخرجه الترمذى، كتاب تفسير السور ٢، ٣٥.
- (٢٢) الأشعرى: المقالات ١٠١ / ٢.
- (٢٣) انظر الأشعرى المقالات ١٠٢ / ٢ والبغدادي: أصول الدين ١٥٥.
- (٢٤) انظر المصدرين السابقين، نفس الصفحات.
- (٢٥) المقالات ١٠٢ / ٢ وما بعد ها.
- (٢٦) المقالات ١٠٢ / ٢.
- (٢٧) انظر السابق نفس الصفحة.
- (٢٨) السابق نفس الصفحة.
- (٢٩) انظر القاضى عبد الحبار: المغنى ٤١٤ / ١٢.
- (٣٠) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٣٩١ / ١٢، ٣٩٢.



- (٣١) السابق ١٢ / ٤١١ .
- (٣٢) انظر المغنى ١٢ / ٤١١ .
- (٣٣) انظر القاضى عبد الجبار : المغنى ١٢ / ٣٩٥ ، ٣٩٦ والمحيط بالتكليف ٢٦ وما بعدها .
- (٣٤) انظر القاضى : المغنى ١٢ / ٣٨٩ .
- (٣٥) المحيط بالتكليف ٢٨ .
- (٣٦) انظر المحيط بالتكليف ٢٨ .
- (٣٧) انظر المحيط بالتكليف ٢٨ .
- (٣٨) انظر القاضى عبد الجبار : المغنى ١٢ / ٣٩٧ .
- (٣٩) انظر البغدادى : أصول الدين ٢٦ ، ٢٧ .
- (٤٠) انظر السابق ١٥٥ وما بعدها .
- (٤١) انظر السابق ١٥٦ ، والفرق بين الفرق ٢٠٩ ، ٢١٠ .
- (٤٢) ويرد الطبرى ما ورد عن ابن عباس فى هذا الشأن ويرى أنه لا يجوز لبى ابتعثه الله أن يأتى عليه وقت من الأوقات وهو بالغ إلا وهو موحد ربه وعارف به وبرىء عن ما يبغده عنه ، وأنه لو جاز أن يكون كافرا بعض الأوقات لم يجز أن يختصه الله بالرسالة ؛ ولذا فإن موقف سيدنا إبراهيم كان معارضة لقومه وإنكار وتوبيخ لهم على عبادتهم للأصنام وقيل بل كان ذلك منه فى حال طفولته وقبل الحجة عليه وتلك حال لا يكون فيها كفر ولا إيمان . انظر الطبرى : جامع البيان ٧ / ١٦٢-١٦٤ .
- (٤٣) انظر ابن طفيل : حى بن يقظان ٥٨ .
- (٤٤) السابق ٦٠ .
- (٤٥) انظر السابق ٦٨-٧١ .
- (٤٦) انظر الجاحظ : رسالة المعاد والمعاش ١ / ١٠٣ .
- (٤٧) انظر القاضى عبد الجبار : المغنى ١٢ / ٣١٦-٣٤٧ وشرح الأصول ٥٢ .
- (٤٨) انظر البغدادى : أصول الدين ١٠٥ .
- (٤٩) انظر السابق ٣١ وما بعدها .
- (٥٠) انظر البلخى : طبقات المعتزلة ٧٣ .
- (٥١) أندريه كريسون : برجسون ٢٦ وقارن روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى ٢٤ .
- (٥٢) انظر روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى ٢٤ .
- (٥٣) أندريه كريسون : برجسون ٢٦ .
- (٥٤) السابق ٢٦ وما بعدها .
- (٥٥) انظر روجيه باستيد : مبادئ علم الاجتماع الدينى ٢١٦ ، ٢١٧ .
- (٥٦) انظر محمد قطب : الإنسان بين المادية والإسلام ٤٧-٥٤ .
- (٥٧) انظر المكى : قوت القلوب ١ / ٧٦ .

- (٥٨) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٤٣٠/٧.
- (٥٩) السابق ٤٣٠/٧، ٤٣١.
- (٦٠) انظر ابن القيم : التفسير القيم ٣٧٩، وقارن ابن عطاء الله : الحكم العطائية ١/١١٢، والشعراني : اليواقيت والجواهر ١/١٦٦، والشافعي: التصوف ٧، والتفتازاني : ابن عطاء الله السكندري وتصوفه ٢٦٩-٢٧٢، والآية ٣٥ من سورة النور .
- (٦١) انظر البغدادي: أصول الدين ٤٥.
- (٦٢) السابق ٢٧ وما بعدها.
- (٦٣) الجويني : الإرشاد ١٠.
- (٦٤) المصدر السابق ١٠، ١١.
- (٦٥) الغزالي : روضة الطالبين ٩٠.
- (٦٦) الحديث : انظر الترمذي ، كتاب تفسير السور ٢، ٣٥ ، الآية ٢٦٨ من سورة البقرة .
- (٦٧) الغزالي : الإحياء ٥/٢٢٦.
- (٦٨) الإحياء ٥/٢٢٦.
- (٦٩) السابق ٥/٢٢٦، ٢٢٧.
- (٧٠) السابق ٥/٢٢٧.
- (٧١) روضة الطالبين ٩٠، وقارن الإحياء ٥/٢٢٧.
- (٧٢) انظر روضة الطالبين ٩٠.
- (٧٣) انظر الغزالي : الإحياء ٥/٢٢٨.
- (٧٤) انظر الروضة ٩١.
- (٧٥) نفس المصدر والصفحة .
- (٧٦) انظر الروضة ٩٢.
- (٧٧) المكي : قوت القلوب ٢/٤٣.
- (٧٨) انظر ابن خفيف : سيرة ابن خفيف ١٠٩ وما بعدها .
- (٧٩) انظر الغزالي : الرسالة اللدنية ١١٢ : ١١٦ .
- (٨٠) الرسالة اللدنية : ١١٧، ١١٨.
- (٨١) انظر السابق ١٢٢.
- (٨٢) انظر عبد الحميد منكور : أبو طالب المكي ومنهجه الصوفي ١٤١-١٥٤، ماجستير بكلية دار العلوم.
- (٨٣) انظر مامينيون : تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ٩٧.
- (٨٤) انظر المكي : قوت القلوب ١/١٦٨.
- (٨٥) السابق ١/١٦٩.
- (٨٦) السابق ١/١٦٩ وما بعدها .

- (٨٧) السابق ١/١٧٦.
- (٨٨) انظر ماسينيون : تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ٩٧، ٩٨.
- (٨٩) انظر المكى : قوت القلوب ١/١٧٩-١٨٧.
- (٩٠) انظر المطالب العالية ٧/٣٢٩، ٣٣٠.
- (٩١) انظر الرازى : المطالب العالية ٧/٣٣٠ وما بعدها .
- (٩٢) انظر السابق ٧/٣٣١.
- (٩٣) السابق نفس الصفحة .

## دليل العناية

بإحكام وإتقان مما ينتفى معه القول بالاتفاق، فيقول: فإذا وجدنا ما صار إليه الإنسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام، وما فيه من الآلات المعدة لصالحه، كسمعه، وبصره، وشمه، وحسه، وآلات ذوقه، وما أعد له من آلات الغذاء التي لا قوام له إلا بها على ترتيب مقصود، ونظام محكم دقيق، فجعل مرحلة الرضاع بلا أسنان ولو كانت غير ذلك لأضرت بمصالح الطفل الرضيع، ثم جعل المعدة مهياة لطبخ الغذاء وامتصاصه، حتى تصل منفعته إلى الشعر والظفر؛ وغير ذلك من سائر الجسد والأعضاء، وجعلها في مجارٍ لطاف قد أعدت لذلك بشكل محكم، وجعل الرئة مهياة لإخراج بخار الحرارة التي في القلب، وإدخال ما يعادلها من الهواء البارد، وغير ذلك، مما يدل على العناية بالخلق، وينفى القول بالاتفاق والمصادفة<sup>(١)</sup>.

وأشار إلى هذا الدليل كثير من المتكلمين بعد الأشعري، كالغزالي في الإحياء وابن العربي في تأويل القرآن، والماتريدي في التفسير، وابن أبي العز في شرحه على عقيدة الطحاوي، لكن اشتهر القول بدليل

يقصد بدليل العناية أن الله تعالى خلق جميع العالم العلوى منه والسفلى على نحو يتفق ومصالح الوجود الإنساني، وتظهر ملامح وعلامات هذه العناية الإلهية بالإنسان في كل جزئية من جزئيات هذا العالم، مما يدل على أن هناك عناية مقصودة بالإنسان، وأن هذه الموافقة لحاجات الإنسان ضرورة مقصودة في الحكمة الإلهية من الوجود كله، بحيث ينتفى معها القول بالمصادفة والاتفاق.

وقد نبه القرآن الكريم إلى هذه العناية المقصودة في أكثر من آية قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۝١ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٢ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝٣﴾ (النبا: ٦-٨)، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ

عَيْنَيْنِ ۝٤ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٥ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ۝٦﴾ (البلد: ٨-١٠) وقد ورد

ذلك في القرآن الكريم كثيرًا وقد شرح أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ) هذا الدليل في رسالته إلى أهل الثغر، وبين مظاهر العناية الإلهية في خلق الإنسان والأفلاك والنبات والحيوان، بحيث صار كل عضو منه موجهاً إلى أداء وظيفته الوجودية

العناية والاختراع على لسان ابن رشد؛ لأنه هو الذى وضع هذا المصطلح (دليل العناية) عنواناً على الآيات القرآنية التى تشير إلى مظاهر العناية الإلهية بالإنسان، ويشير ابن رشد إلى أن دليل العناية مبنى على أصليْن:

الأول: أن جميع الموجودات فى هذا العالم موافقة للوجود الإنسانى ومسخرة لمصالحه.

الثانى: أن هذه الموافقة مقصودة ومطلوبة من قبل الفاعل لها، مما يدل على إرادته لوجودها، وينفى القول بأنها موجودة بالاتفاق على هذا النحو. أما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيتضح ذلك بالنظر فى موافقة الليل والنهار، والشمس والقمر، والنجوم والكواكب، بل وجميع الأفلاك لصالح الوجود الإنسانى.

ويشرح ابن رشد ما أشار إليه الأشعرى من مظاهر هذه الموافقة؛ فى الزرع، والثمار، والحيوان، والأنهار، والبحار، والمحيطات، واليابسة، والنسب الحافظة لعلاقة كل منها بالأخرى. مما يدل على أنها مسخرة لتحقيق وظيفة وجودية مقصودة من الفاعل الحكيم، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يبحث عن منافع هذه الكائنات، وموافقتها للوجود الإنسانى، ليظهر له ما فيها من عناية بال مخلوق، وأن هذه

العناية واضحة لكل من بحث عنها وكل من أراد الكشف عنها فى المخلوقات فرداً فرداً، ولقد أشار القرآن إلى مظاهر هذه العناية فى كل أفراد الموجودات، وتكشف عن نفسها لكل من تصفح هذه الكائنات فى النبات، والحيوان، والأفلاك، والإنسان. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾ (المرسلات: ٧٧)، ﴿أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا﴾ (النبا: ٦)، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ (الجاثية: ١٣). ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (النحل: ٧٨)، ﴿تَبَارَكَ الَّذِى جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ (الفرقان: ٦١) ﴿اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴿٦٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٦٣﴾ وَءَاتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾

وهذه الآيات وغيرها قد جسدت مظاهر عناية الله بالإنسان، وهى من جانب آخر تكشف لمن تصفحها عن صفات الخالق لها من الحكمة والعلم والقدرة والمشيئة والإرادة والإتقان، حتى لو لم يرد بها نصوص من الشارع لدلت هذه الكائنات بما تحمله من مظاهر العناية بال مخلوق على هذه الصفات الإلهية وغيرها من صفات الكمال لله.

**أ.د محمد السيد الجليند**

(إبراهيم: ٣٢- ٣٤). ﴿وَالْحَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكُبُوهَا وَزِينَةً وَمَخْلُقًا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨). ﴿وَأَوْحَىٰ رُبُّكَ إِلَىٰ أَن نَّخْلُجْ﴾ (النحل: ٦٨). ﴿وَالْأَنعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (النحل: ٥). ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَاءٍ لَّمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ﴾ (النحل: ٧). ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ (النحل: ٦٧) ... إلخ.

## الهوامش:

(١) انظر الرسالة ص ٣٧ ط دار اللواء بالسعودية بتحقيق: محمد السيد الجليند.

## مراجع للاستزادة:

- ١- رسالة أهل الثغر لأبى الحسن الأشعري ط دار اللواء - السعودية.
- ٢- إحياء علوم الدين للغزالي : كتاب عجائب القلب.
- ٣- تأويل القرآن لابن العربي (أبو بكر بن العربي).
- ٤- مناهج الأدلة لابن رشد تحقيق د/ محمود قاسم.
- ٥- قضية الإلهوية بين الدين والفلسفة محمد السيد الجليند ص ٣٨١- ٣١٦ ط دار قباء.

## الدليل والمدلول والدلالة

المطلوب بالدلالة، ويكون هو الطالب والسائل. والمستدل عليه هو المطلوب بالدلالة، ويطلق على الخصم المقهور بالدلالة.....

و(البرهان، والحجة، والعلامة، والدلالة، والدليل، والداد، والبيئة، والبيان، والآية، كلها متقاربة عند العلماء)<sup>(٣)</sup>.

والدليل فى الاصطلاح: "هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر"<sup>(٣)</sup>.

فكونى أجلس الآن وأفكر وأشك وأكتب، هذا يدل بوضوح على أننى حى، والتغير المستمر فى الكون يدل على أنه حادث، والنظام والتدبير والإتقان فى الكون يدل على أن وراءه منظمًا ومتقنًا ومدبرًا، وهو الله سبحانه.

وللدليل عند الأصوليين معنيان: أحدهما: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى، وهو يشمل القطعى والظنى.

والثانى: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبرى، وهذا يختص بالقطعى.

والمعنى الأول أعم من الثانى مطلقاً<sup>(٤)</sup>. والدليل عند علماء المنطق: يأخذ صورة القياس، أو الاستقراء، أو التمثيل، فإن كان الانتقال من الكلى إلى الكلى أو إلى الجزئى فهو القياس، وإن كان

الدليل فى اللغة: هو المرشد. أو ما به يكون الإرشاد، أو الكاشف عن الشئ والهادى إليه، والداد عليه، أو هو ما يستدل به. يقول ابن منظور: "الدليل ما يستدل به، والدليل الدال، وقد دلَّه على الطريق يدلّه دلالة، ودلالة، ودلولة...." و(الفتح أعلى)، والدليل الذى يدلّك... والجمع أدلة وأدلاء، والاسم الدلالة والدلالة بالكسر والفتح<sup>(٥)</sup> يشرح الجوينى الدليل فيقول: وأما الدليل: فهو الفاعل من الدال، كالعليم من العالم، والقدير من القادر.

وهو الهادى، أو نقول هو الكاشف عن المدلول، وهو الناصب للدلالة، الفاعل لها، فمن وجد منه نصب الدلالة، يقال له: دالّ، ومن كثر منه نصب الدلالة وفعلها يقال: له دليل.

وأما الدلالة: فهى ما يتوصل بصحيح النظر منه إلى معرفة ما لم يعلم، أو إلى معرفة المدلول وهى المستدل بها.

والدليل قد يستعمل فى موضع الدلالة، والدلالة فى موضع الدليل. والاستدلال: هو طلب الدلالة، وقد يكون ذلك بالنظر والرؤية، وقد يكون بالسؤال عنها.

والمستدل: هو الطالب للدلالة..... والمستدل: هو الذى أقيمت له الدلالة، وقد يكون هو الحكم

الانتقال من الجزئى إلى الكلى فهو الاستقراء، وإن كان الانتقال من الجزئى إلى الجزئى فهو التمثيل.

والغاية المرجوة من الدليل هى انتقال العقل مما كان يشك فيه إلى التصديق اليقينى، أو هو الانتقال من الجهل بالشئ إلى العلم به، أو معرفة الشئ معرفة موثقة تطمئن القلوب لها.

وتتعدد الأدلة بتعدد العلوم، وتعدد المواقف والظواهر.

فلعلماء الكلام أدلتهم على وجود الله تعالى وتفرد بالوحدانية، وأدلتهم فى قضية النبوة، والرسالة، والقضاء والقدر، والمعاد الأخرى... إلخ.

ولعلماء الفلك أدلتهم على حركة الكواكب والأبعاد بينها، والتغيرات المستمرة فى الفضاء. ولعلماء الأصول أدلتهم على الأحكام الشرعية، ولعلماء الطب أدلتهم على معرفة الكثير من الأمراض، وكيفية الوقاية وطرق العلاج... إلخ.

"إن الدليل: إما أن يكون قطعياً كما فى العلوم الرياضية، أو تحقيقياً كما فى العلوم الطبيعية والإنسانية"<sup>(٥)</sup>.

وينقسم الدليل إلى عقلى ونقلى، فالعقلى: ما كانت كل مقدماته عقلية مثل: العالم حادث بدلالة التغير المستمر، والتركيب من جواهر وأعراض، ووجود بداية ونهاية له، كما يقول بذلك القانون الثانى

للديناميك الحرارية، والتي تؤكد أن العالم حتماً له نهاية، وما له نهاية فإنه له بداية - وكل حادث لابد له من محدث - بناءً على قانون العلية والسببية: العالم إذاً له محدث. وهو الله تعالى؛ لأن القول بالطبيعة أو التولد الذاتى أو المصادفة أو الجراثيم الساقطة، قول يتناقض تماماً مع العقل السليم<sup>(٦)</sup>.

والنقلى: ما كانت كل مقدماته نقلية، وهو موضع كلام بين المتكلمين.

والمعروف لدى الجميع أن أدلة القرآن الكريم قطعية الثبوت؛ لأنها نقلت بالتواتر المأمون من الخطأ، وخضعت فى نقلها فى عصر أبى بكر الصديق، وعثمان بن عفان لمنهجية علمية دقيقة.

أما كونها قطعية الدلالة؛ فإن هذا هو موضع الخلاف بين علماء الكلام وأيضاً بين علماء الأصول.

وهناك قسم ثالث: وهو ما تكون من مقومات عقلية ونقلية، ويسمى فى الغالب بالنقلى.

وعلماء الكلام مجمعون على الأخذ بالدليلين، إلا أن منهم من يقدم الدليل العقلى على النقلى، ويُخضع الدليل النقلى للتأويل مثل المعتزلة، ومنهم من يقدم الدليل النقلى على العقلى، ولا يلجأ إلى التأويل إلا إذا كانت هناك ضرورة تدعو لذلك، ولا يحكم على



الله فى شىء وإنما يقول: تتعدد المعانى، وتأخذ بالمعنى الفلانى، ونقول: ربما يريد الله ذلك.

يقول السيد الشريف: "والدليل إما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة، أو نقلى بجميعها كذلك، أو مركب منهما.

والأول: هو الدليل العقلى المحض، الذى لا يتوقف على السمع أصلاً.

والثانى: هو الدليل النقلى المحض.

والثالث: المركب منهما، وهو الذى نسميه بالنقلى؛ لتوقفه على النقل بالجملة.

فانحصر الدليل فى قسمين: العقلى المحض، والمركب من العقلى والنقلى<sup>(٧)</sup>.

وقبل الانتقال إلى الحديث عما يتصل بالدلالة نقول: إن الاستدلال: هو إيراد الدليل لتقوية القضية، سواء كان ذلك بطلب من الغير أو لمجرد الاستطراد والتطوع.

والفرق بين الدلالة والاستدلال: أن الدلالة ما يمكن الاستدلال بها، أما الاستدلال فهو فعل المستدل<sup>(٨)</sup>، وفى الدلالة يوجد الدال والمدلول وبينهما تلازم، فمع وجود الدال يوجد المدلول ومع وجود المدلول يوجد الدال. "والمدلول هو الذى يلزم من العلم بشىء آخر العلم به"<sup>(٩)</sup>، وتعرف الدلالة بأنها: كون الشىء بحالة يلزم من إدراكه أو

العلم به العلم بشىء آخر.

والشىء الأول هو الدال، والشىء الثانى هو المدلول<sup>(١٠)</sup>، وذلك مثل الطرق على الباب، فإنه دال يثير فى الذهن مدلولاً أن شخصاً ما يريد شيئاً أو حضر، وانطلاق السيارة بسرعة مخيفة فى الشارع العام دال يدل على أن السائق متهور أو مُفْرَع لسبب ما، وهذا هو المدلول.

وتنقسم الدلالة إلى قسمين:

غير لفظية: أى لا تتكون من ألفاظ.

ولفظية: أى متلفظ بها.

ومثال غير اللفظية: النور الأحمر أو الأخضر فى إشارة المرور.

ومثال اللفظية: لفظ إنسان فهو دال على الحيوان الناطق.

وتنقسم الدلالة غير اللفظية، والدلالة اللفظية إلى ثلاثة أقسام:

عقلية - وطبيعية - ووضعية.

فأقسام الدلالة غير اللفظية:

١- دلالة غير لفظية عقلية: مثل دلالة البناء على البانى، ودلالة الأثر على المؤثر، ودلالة التغير على الحدوث.

٢- دلالة غير لفظية طبيعية: كدلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الوجل.

٣- دلالة غير لفظية وضعية: كدلالة النور الأحمر فى إشارة المرور على ضرورة التوقف، والنور الأخضر على ضرورة السير.

## وأقسام الدلالة اللفظية:

١ - دلالة لفظية عقلية: كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على الشخص المتلفظ به، ودلالة كثرة الكلام فيما لا يفيد على أن المتكلم ثرثار ويتمتع بالطيش.

٢. دلالة لفظية طبيعية: وهى ما كان الدال فيها يقره الإنسان بطبعه - أى بفطرته - كدلالة لفظ آه على الألم. ودلالة لفظ أف على الضجر.

٣. دلالة لفظية وضعية: كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة لفظ الأسد على الحيوان المفترس ودلالة لفظ الثعلب على الحيوان الماكر.

وسميت وضعية: لأنها تدل على المعنى بحسب وضع الواضع.

والدلالة اللفظية الوضعية هى التى يركز عليها علماء المنطق والكلام والفلسفة؛ لأنها أسهل وأوضح حيث لا تحتاج لأكثر من وضع اللفظ بإزاء المعنى.

وهى فى نفس الوقت أعم وأتم فائدة، حيث يدل اللفظ على المعقول والمحسوس ويمكن التفاهم به.

فإن النطق بكلمة الحيوان الناطق، تدل على الإنسان، وبالتالي تدل على المسميات المختلفة، والأجناس المختلفة، واللغات المختلفة للإنسان.

أما الدلالة اللفظية العقلية، واللفظية

الطبيعية فإنهما لا ينضبطان، لاختلاف العقول والطبائع، ودراستهما قليلة النفع، ولهذا لا يهتم المنطقى بدراستهما إلا فى إطار الشرع والتوضيح والتعليم. وتنقسم الدلالة اللفظية الوضعية إلى ثلاثة أقسام:

١. مطابقة.

٢. تضمنية.

٣. التزامية.

وبإيجاز غير مخل، نذكر توضيحاً للأقسام الثلاثة.

١- الدلالة المطابقة: وهى دلالة اللفظ على تمام المعنى الذى وضع له، من حيث إنه معناه. كدلالة لفظ المثلث على السطح المستوى المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة محدثة زوايا ثلاث داخلية.

وكدلالة لفظ البيت على البناء، لكل تكويناته من جدر وأسقف وحجرات وصلات ودورات مياه، وبكل ما فيه من غرف للنوم والاستقبال والطعام... إلخ.

٢. الدلالة التضمنية: وهى دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، كدلالة لفظ البيت على مجموعة من الجدران، وكدلالة لفظ الإنسان على الناطق.

وسميت تضمنية؛ لأن الجزء متضمن فى الكل<sup>(١)</sup>.

٣. الدلالة الالتزامية: وهى دلالة اللفظ على أمر خارج عن معناه، وهذا الأمر

لازم له لزومًا ذهنيًا، كدلالة لفظ  
الاثنين على الزوجين، وكدلالة لفظ  
الإنسان على القابل للتعليم، وكدلالة  
لفظ الجسم على شغل الحيز  
يقول الآمدي: "وأما دلالة الالتزام؛  
فعبارة عن دلالة اللفظ على ما هو خارج  
عن معناه؛ بواسطة انفعال الذهن عن  
مدلول اللفظ إلى الأمر الخارج،  
كدلالة لفظ الإنسان على الكاتب  
والضاحك" (١٢).

واعلم أن اللوازم ثلاثة:

١- لازم في الذهن والخارج: ومثاله  
دلالة الأربعة على الزوجية التي هي  
انقسام إلى متساويين، فيلزم من فهم  
الأربعة، فهم أنها زوج أي منقسم إلى  
متساويين، فهذا لازم في الذهن ولازم

في الخارج أيضًا، والمراد بالخارج  
الواقع ونفس الأمر.

٢- لازم في الذهن فقط: ومثاله لزوم  
البصر للعمى، لأن معنى العمى هو  
سلب البصر، ولا يعقل سلب البصر  
حتى يعقل معنى البصر.

٣- لازم في الخارج فقط: ومثاله دلالة  
لفظ الغراب على السواد، فلا غراب  
في الخارج إلا أسود. ولكن هذا لا  
يفهم من فهم معنى الغراب؛ لأن من لم  
ير الغراب قد يتصور لونًا آخر للغراب  
غير السواد، فالسواد إنما يلزم في  
الخارج فقط لا في الذهن، فدلالته  
عليه التزامية عند الأصوليين والبيانين  
وليست كذلك عند المنطقيين (١٣).

أ.د. السيد محمد الأنور عيسى

## الهوامش:

- (١) ابن منظور : لسان العرب، ١٤١٤/٢.
- (٢) الجويني : الكافية في الجدل، ص ١٤٦.
- (٣) الجرجاني : التعريفات، ص ١٠٤.
- (٤) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ٥٦٤/١.
- (٥) المرجع السابق، ٥٦٤/١.
- (٦) للرد على الشبهة المذكورة : راجع نظرات في العقيدة الإسلامية، د/ محمد الأنور عيسى.
- (٧) السيد الشريف الجرجاني شرح للموقف م ١ ج ٢ ص ٤٩.
- (٨) أبو هلال العسكري: الفروق، ص ٦١.
- (٩) الجرجاني: التعريفات، ص ٢٠٧.
- (١٠) المرجع السابق ص ١٠٤.
- (١١) راجع الأمدى : المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص ٦٩.
- (١٢) المرجع السابق نفس الصفحة.
- (١٣) راجع محمد أمين الشنقيطي : آداب البحث والمناظرة ١/١٤٠.

## المصادر والمراجع:

- ١- الامدى (سيف الدين على بن أبي على بن محمد بن سالم — ٥٥١ هـ — ٦٣١ هـ): المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، القاهرة ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، تحقيق د/ حسن محمود الشافعى.
- ٢- أبو هلال العسكري: الفروق.
- ٣- ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن على بن أحمد ٦٣٠ هـ/١٢٣٢م — ٧١١ هـ /١٢١١م): لسان العرب، دار المعارف، تحقيق عبد الله على الكبير، ومحمد أحمد حسب الله، وهاشم محمد الشاذلى.
- ٤- الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد المتوفى ٨١٦هـ): شرح للمواقف، المجلد الأول الجزء الثاني، دار الكتب العلمية بيروت، ط أولى ١٩٩٨م.
- ٥- د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- ٦- الجويني (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف: — ٤١٩ هـ: ٤٧٨ هـ ) الكافية في الجدل، ط عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٩، تحقيق د/ فرقية حسن محمود.
- ٨- الشنقيطي (محمد أمين): آداب البحث والمناظرة، مكتبة لن تيمية بالقاهرة.

## مراجع الاستزادة:

- ١ - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال : عبد الرحمن حسن حنكة، دار العلم، بيروت.
- ٢ - دائرة المعارف : بطرس البستاني ، دار المعارف، بيروت م ٧.
- ٣ - تيسير القواعد المنطقية : شرح الرسالة الشمسية، د. محمد شمس الدين إبراهيم.
- ٤ - المدخل إلى دراسة علم الكلام: د. حسن محمود الشافعي، طائفة، مكتبة وهبة ١٩٩١.

## الدور والتسلسل

هذه النظرية يستبعد الأمل فى انتظار نعيم مقيم فى الأرض أو فى السماء على اعتبار أن الإنسان شبح ضيئل فى طبيعة عمياء. وقد كان "شوبنهاور" يرى أن فى العودة الدائمة، وتجدد الألم إلى غير نهاية هو السبب الحقيقى للتشاؤم والزهد. وأما "نيتشه" فقد فزع من فكرة "الدور" فى أول حياته الفكرية، لأن حياته مليئة بالآلام. ثم حسب بعد ذلك أنها قانون طبيعى وعزم على تأييدها بدراسات علمية، غير أنه لم يستطع تحقيق هذا العزم فاعتنقها على أنها الفكرة الوحيدة الجديرة بالاعتناق، لأنها تقابل إرادة الإنسان فى الحياة، تلك التى تمثل أقصى حد يقترب فيه عالم الصيرورة من عالم الدوام والثبات، من حيث إن الآن الذى يتجدد إلى ما لا نهاية لا يعتبر لحظة عابرة، بل يكتسب قيمة غير متناهية. وإذا كانت هذه الفكرة تحرمنا من كل أمل تنشده فى الحياة فهى من جانب آخر تملأنا شرفاً وحماسة، فأصبح الإنسان - ممثلاً فيه - يفرضها على نفسه. كما يفرض الزاهد على نفسه الحرمان والموت<sup>(١)</sup> إن هذا التقرير المسهب لمعنى "الدور" يوجزه قول المناطقة عن الدور: إنه توقف الشئ على شئ آخر، بحيث

الدور والتسلسل من المصطلحات المنطقية التى تستخدم كثيراً فى الاستدلال، ويشتركان معاً فى الحكم العقلى المعروف - وهو الاستحالة - إذا كان معنى كل منهما مؤدياً إلى هذا الحكم وسنفرد كل واحد منهما بحديث يوضح طبيعته وكيف يطبق فى الفكر الإنسانى أولاً: الدور:

ويعرف بأنه كما يقول ابن سينا إنه - أى الدور - إنما يبين الشئ بما يتوقف بيانه على بيان الشئ. فيكون إنما يتبين الشئ يتبين الشئ نفسه<sup>(٢)</sup> وأما "ديكارت" فقد عرفه بقوله "هو الاستناد إلى سلطان البداهة فى إثبات وجود الله تعالى، ثم الاستناد إلى الله تعالى فى تأييد سلطان البداهة"<sup>(٣)</sup>.

وهو مرادف لكلمة مصادرة على المطلوب الأول<sup>(٤)</sup>.

ومن الدور ما يسمى بالدور السرمدى وهو نظرية معروفة فى الفكر اليونانى. والأخص فى فلسفة "هيراقليطس" وتسمى هذه النظرية بالسنة الكبرى. أى الوقت الذى تتحول فيها الأشياء إلى النار. التى هى أصل الكون وبدؤه وتكرر هذه العملية إلى غيرها بموجب قانون ذاتى طبيعى وضرورى فى الكون كله. وبموجب

يتوقف الشيء الأول. والنتيجة الطبيعية لهذه العملية المركبة أن الشئيين لن يوجد أبدأ. ومن ثم حكم على الدور بالبطلان، وكى يتضح المقام نضرب لذلك مثلاً نوضح به هذه المسألة، فنقول: إذا تصورنا أن "أ" يتوقف فى وجوده على "ب" وأن "ب" يتوقف فى وجوده على "ح" وأن "ج" يتوقف فى وجوده على "د" فإن الأمر هذا إما أن يتسلسل إلى غير نهاية، وهو باطل كما سنرى بعد وإما أن يدور بحيث يتوقف وجود "د" على وجود "أ" والنتيجة الطبيعية لذلك لا يوجد شئ من هذه السلسلة مجتمعة أو متفرقة، ويأخذ حكم التسلسل فى البطلان، غير أن المناطقة يشترطون لبطلان الدور أن تكون حلقات السلسلة كلها داخلية فى مقدمات التعليل بمعنى أن يكون كل واحد من أفرادها علة لما بعده، معلولاً بما قبله وإما إذا لم يكن كذلك فإنه لا يكون باطلاً ويطلقون على الأول الدور "القبلى" وعلى الثانى "الدور المعى"<sup>(٥)</sup> وتطبيقات "الدور" فى مقام الفكر - وبخاصة لدى المنطقيين - سنرجئه بعد أن نتحدث عن التسلسل "ليكون التطبيق على المصطلحين "الدور والتسلسل" حيث إنهما ارتبطا فى الأذهان وكأنهما شئ واحد كما أن حكمهما واحد وهو "البطلان" كما

سنرى بشروطه التى ذكرها هؤلاء المنطقيون.

ثانياً: التسلسل:

يقول الجرجانى فى تعريفه "التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية، وأقسامه أربعة ووجه الحصر فيها. أنه لا يخلو إما أن يكون فى الآحاد المجتمعة فى الوجود أولم يكن فيها كالتسلسل فى الحوادث والأول، إما أن يكون فيها ترتيب أول والثانى كالتسلسل فى النفوس الناطقة والأول: إما أن يكون ذلك الترتيب طبيعياً كتسلسل العلل والمعلولات والصفات والموصوفات أو وضعياً كالتسلسل فى الأجسام والمستحيل عند الحكماء هما النوعان الآخران دون الأولان<sup>(٦)</sup> من ثم نرى إن تسلسل النفوس الناطقة إلى غير نهاية ليس مستحيلاً وكذلك الآحاد المجتمعة التى ليس فيها ترتيب على.

وأما التسلسل للأمور المجتمعة على سبيل الترتيب الطبيعى كتسلسل العلل والمعلولات والصفة والموصفات، وكذلك التسلسل الوضعى فى الأجسام، فإن هذين النوعين هما المستحيلان عقلاً.

ولنضرب لذلك مثلاً نوضح الفكرة بإيراد هذا المثل:

١ - التسلسل غير الباطل تسلسل النفوس الناطقة التى لانهاية لها ولكن تسلسلها لا يخضع لقانون العلة

والمعلول، لأن إحداهما ليست علة للأخرى وأن الأخير ليس علة للأول بل هو تسلسل تتوالى وحداته بعيدا عن النظام العلى. وكذلك ليس مستحيلا تسلسل الآحاد المجتمعة التى ليس فيها ترتيب كتسلسل الجواهر عند من يقول بقدم العالم . وأما التسلسل الباطل فهو :التسلسل بين الآحاد المجتمعة وتأثير سابقها فى لاحقها وتأثير العلة فى معلولها كتسلسل الآثار من جهة الماضى، والتسلسل الوضعى للأجسام والجواهر لأنه من قبل التسلسل العلى.

تطبيقات الدور والتسلسل الباطلين فى مجال الفكر والعقيدة:

أولاً: فى مجال الفكر:

فى هذا المجال يمكن أن نسوق له مثالا واحداً يغنى عن الكثير من الأمثلة، حتى لا يطول بنا البحث يقول مؤلف الرسالة الشمسية فى المنطق وشارح هذه الرسالة بعد تقسيم العلم إلى تصور وإلى تصديق وتقسيم كل منهما إلى بديهى ونظرى "وليس الكل من كل منهما بديهى وإلا لما جهلنا شيئا ولا نظريا وإلا لدور أو تسلسل، والدور والتسلسل باطلان" وينتهى الأمر هنا إلى الإقرار بأن بعضه أى بديهى كما الحال فى التصورات البديهية وهى لا تحتاج إلى العلم بأكثر من استحضار أطرافها فى الذهن كبداية وذلك

كغريزة الجوع التى تتطلب الأكل وغريزة العطش التى تتطلب الإرواء إلخ فى التصورات. وكون النتيجة صادقة متى صدقت مقدماتها وبداية تقدم العلة على المعلول فى التصورات، وبداية الشكل الأول من أشكال القياس. إلخ، وبعضه نظرى: كاحتياج المستمع إلى من يشرح له المراد من صدق النبوة بناء على صدق المعجزات للنبي المؤيدة فى التصورات، وبيان أنه لا إنتاج من سالتين أو جزئيتين فى المقدمات<sup>(٧)</sup> إلخ، ويبين شارح الرسالة الشمسية هنا أن القول السابق الذى يقسم العلم إلى تصورات وإلى تصديقات ثم إلى بديهى ونظرى إنما جاء ليرد به على معارضة قد ترد هنا على علم المنطق. وهذه المعارضة صورتها كالآتى قد يقال: المنطق بديهى فلا حاجة إلى تعلمه. وبيان ذلك. أنه لو لم يكن المنطق بديهى لكان كسبياً، فاحتيج فى تحصيله إلى قانون آخر وذلك القانون أيضاً يحتاج إلى قانون آخر، فإما أن يدور الاكتساب أو يتسلسل وهما محالان فيقال: لا نسلمه لزوم الدور أو التسلسل لأن الاكتساب لا بد له من أن ينتهى إلى قانون بديهى. والمنطق مجموع قوانين الاكتساب، فإذا فرضنا أن المنطق كسبى. وحاولنا اكتساب قانون من قوانينه والتقدير أن الاكتساب لا يتم



إلا بالمنطق، فيتوقف اكتساب ذلك القانون على قانون آخر، وهو أيضا كسبى على ذلك التقدير. فالدور أو التسلسل لازم.

وتقرير الجواب أن المنطق ليس بجميع أجزائه بديهياً وإلا لاستغنى عن تعلمه، كما أنه ليس بجميع أجزائه كسبياً وإلا لزم الدور أو التسلسل بل بعض أجزائه بديهى كالشكل الأول، وبعضه الآخر كسبى كبقاى الأشكال. والكسبى إنما يستفاد من البديهى فى كل قضايا المنطق<sup>(٨)</sup> بل فى كل علم من العلوم هذه الصورة من أهم تطبيقات بطلان الدور والتسلسل فى أهم قضايا الفكر هنا، فتقسيم العلم إلى تصورات وإلى بديهيات، وتقسيم كل منهما إلى بديهى ونظرى، حتى يبتنى النظرى على البديهى فى بناء هذا العلم. هو أمر تحتمه بداهة العقول، كما يؤكد الواقع الفكرى الذى نحياه وإلا لكنا أمام واحد من أمرين: إما أن تكون المعلومات بالنسبة لنا بديهية والواقع يأبى هذا وإما أن تكون كلها نظرية كسبية والواقع يأبى هذا أيضاً، والنتيجة الطبيعية لذلك أن بعضها بديهى وبعضها الآخر نظرى، من ثم فلا دور ولا تسلسل، لأن النظرى منها لا بد أن ينتهى إلى بديهى يستند إليه.

ثانياً: تطبيقات بطلان الدور

والتسلسل فى مجال العقيدة :

إثبات وجود الله تعالى وجود الحق سبحانه وتعالى، تسبقه مقدمات يصوغها كل فريق من الباحثين فى هذا القضية بمنهج علمى يرى أنه المؤدى إلى النتائج التى يرجوها فى هذا المقام فجمهور المتكلمين وعلماء اللاهوت مثلاً ويؤسسون لهذه الغاية بتقسيم الموجودات إلى جواهر وأعراض وأن الأعراض لا تنفك عن الجواهر.

ولما كانت هذه الأعراض متحولة متغيرة فقد دل ذلك على تغير الأجسام والجواهر أيضاً. وتغيرها يعنى حدوثها وحدثها يعنى: احتياجها إلى من يحدثها ضرورة بطلان القول بوجودها لذاتها دون محدث، لأنها من حيث ذاتها ممكنة، وطبيعة الممكن، هى قبوله للوجود والعدم، فإن وجد فلعله أوجدته، وإن أعدم فلعله أعدمته كذلك، ولا يمكن أن ينتهى ذلك بفكرة المصادفة، لأن المصادفة لا تخلق شيئاً فضلاً عن وجودها بذاتها. وهذا يعنى : أن مبدأ العلية هو الذى يحكم قانون الوجود والعدم.

وحتى يسلم للمتكلمين مذهبهم، فإنهم ينتهون إلى القول بأن المحدثات أو الممكنات لا يمكن أن تمر إلى غير نهاية.

أو ترجع تلك السلسلة على ذاتها ممثلة فى بعض أطرافها. ولما كان

التسلسل والدور باطلين، فإن معنى ذلك أن المحدثات لأبد أن تنتهى فى وجودها إلى محدث "بكسر الدال" وهكذا يعنى : يثبتون أولاً حدوث العالم. ومنه يثبتون وجود المحدث، وهو الحق سبحانه وتعالى . وبغض النظر عن المآخذ التى وجهت إلى هذا الدليل، وبخاصة من أمثال الإمام الأشعرى وابن تيمية و "ابن رشد" إلا أنه فى سياق العام يأخذ اتجاهها صاعداً على حد تعبير الفارابى، أى ينتقل من اليقين المتجلى فى عالم الحس والمشاهدة "الوجود الكونى" حتى يصل إلى عالم الغيب "الوجود الإلهى" الذى عبرت عنه الآية الكريمة ﴿سُئِرِيهِمْ ءَايَتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٢) وهذا المنهج يطلق عليه "ابن رشد" منهج الجمهور فى مقابلة المنهج النازل الذى يشير إليه هذا المقطع من الآية: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٢)

ونفس الاتجاه فى الاستدلال نلاحظه عند أغلب الفلاسفة، فأرسطو "مثلاً" فى إثبات المحرك الأول يرى ضرورى استناد المحركات الممكنة إلى محرك واجب قطعاً للدور والتسلسل<sup>(٩)</sup> يقول فى كتابه السماع الطبيعى م ٨ ف ٤: "ولكن قولنا إن كل متحرك فهو

متحرك بشيء آخر. قد يعنى حركة مباشرة من المحرك إلى المتحرك. أو حركة غير مباشرة بتوسط متحرك أو أكثر - مثل الحجر المتحرك بالعصا والعصا باليد واليد بالإرادة فى هذه الحالة الثانية المتحركات المتوسطة متناهية العدد بالضرورة ويمتدع التداعى إلى غير نهاية فى سلسلتها فنصل إلى المحرك الأول المطلوب، فإن كان متحركاً فهو متحرك بذاته ('') ونفس الشيء نجده لدى فلاسفة الإسلام، أمثال الفارابى وابن سينا غير أنهم يستبدلون بالمتحرك الممكن ويرون ضرورة انتهاء الممكنات المتوسطة إلى واجب لذاته قطعاً للتسلسل. حيث يُذهب إلى أن علاقة الحق سبحانه بالعالم، تتحقق بهذه الصورة.

الوجود قسمان. أحدهما إذا اعتبر ذاته واجب وجوده لذاته ويسمى "واجب الوجود" وثانيهما إذا اعتبر ذاته أيضاً لم يجب وجوده ويسمى "الممكن لذاته" أو، واجب الوجود بغيره، وكونه كذلك يعنى أنه لأبد من وجود علة أخرجته من الإمكان الذاتى إلى الوجود والتحقق فى عالم الأعيان ويستحيل أن تكون هذه العلة ممكنة قطعاً للدور أو التسلسل<sup>(١٠)</sup> وننتقل من الفلسفة اليونانية -بعد أن تكلمنا عن رائدها الأول أرسطو المعلم الأول ومن

الفلسفة الإسلامية حيث تكلمنا عن رائدها الأول "المعلم الثاني" الفارابي . إلى الفلسفة الحديثة لنرى أن هذا التوجه موجود لدى "ديكارت" حيث قرر أنه لابد أن نثبت وجود الله سبحانه بالعقل إبطالا للدور المتصور عند من يقرر إثباته بالدليل الشرعى أو النص الدينى وبيان ذلك : أن النص الدينى المنسوب إلى الله تعالى لا يثبت إلا بعد أن يثبت وجود قائله وهو الله ، حينئذ يتوقف القول بوجود الله تعالى على القول بالنص الذى يثبت ذلك . وحيث إن هذا النص لا يثبت إلا بعد ثبوت قائله فهذا عين الدور أو المصادرة على المطلوب ، ومن أرسطو ومن قبله من كبار الفلاسفة فى الشرق والغرب على السواء إلى ديكارت ومن بعده من كبار المفكرين نرى أن ذلك المنطلق هو الأساس فى إثبات وجود الحق سبحانه وتعالى ، إنه اتجاه إثبات العلة كدليل على وجود المعلول ، وهو طريق الصديقين على حد تعبير "ابن سينا" أو المعلول "العالم" كدليل على إثبات

الموجد أو الصانع كما يقول المتكلمون واللاهوتيون أو الواجب كما يقول الفلاسفة ، ومن صور إيراد بطلان التسلسل وبالضرورة الدور ما ذكرته بعض الفرق الإسلامية عن القول بفناء الخلدين - الجنة والنار - قطعاً للتسلسل من جهة المستقبل وحتى يبقى الحق سبحانه وتعالى هو الأول والآخر ، وينقل عن "جهم بن صفوان" ممثل الجهمية قوله "الجنة والنار تفتيان وتبيدان. ويفنى أهلها حتى يكون الله موجود لا شئ معه - أى فى الأبد - كما كان موجودا لاشئ معه أى فى الآزل وأنه لا يجوز أن يخلد أهل النار فى النار ولا أهل الجنة فى الجنة" (١) وبهذا العرض تنتهى إلى أن مسألة "الدور التسلسل" كان لها فى مجال المنطق والفلسفة - وعلم الكلام - شأن كبير. لا يستغنى عنه فى هذه المجالات عن إدراك بطلانها ، وإلا أوقعنا ذلك فى إشكالات لا نستطيع الفكاك منها .

أ.د. محمد عبد الستار نصار

- (١) ابن سينا البرهان ص٦٧
- (٢) مراد وهبه - يوسف كرم - يوسف شلالة المعجم الفلسفى ص٩٧ ط١ دار الثقافة القاهرة ١٩٧١
- (٣) نفس المصدر
- (٤) نفسه.
- (٥) انظر: ابن تيمية الرد على المنحلقين ص٢١٥.
- (٦) التعريفات ص٧١، والمعجم الفلسفى ص٥٢.
- (٧) ص٢١٠.
- (٨) نفس المصدر.
- (٩) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص٢٢٢.
- (١٠) نفس المصدر.
- (١١) فصوص الحكمة ص١٥٠.
- (١٢) الأشعرى: مقالات ١٤٨/٢.
- (١٣) ومن صور الدور ما يسمى فى المنطق بالمصادرة على المطلوب، ويعتمد القائلون بذلك على أن أخذ النتيجة كجزء من المقدمتين أو إحداهما يحمل هذه المصادرة لتوقف المقدمتين على النتيجة، وتوقف النتيجة على المقدمتين وقد استغل أصحاب المنطق الوضعى هذه الفرصة لرفضهم لمنطق أرسطو. بل إن المعارضين عموما ساروا فى نفس الطريق، ومنهم ابن تيمية فى الفكر الإسلامى غير أن هؤلاء فاتهم أن مقدمتى القياس ليست إحداهما فى قوة النتيجة؛ لأن الأخيرة متولدة من صدق حمل المحمول على الموضوع بواسطة الحد الأوسط، وهو لا يراعى إلا عند اقتناص النتيجة وإذن فى فالمقدمتان من حيث صورتها ليستا فى قوة النتيجة، وهذا هو الفرق.

## الدين

تمهيد :

الاجتماعية فى شتى صورها حتى يستطيع بنو جنسه أن يتعايشوا فيما بينهم. فوجود الدين من مستلزمات الإنسان، فلا يُعقل وجود إنسان فى كون، ولا يوجد دين يرشده للحياة فى هذا الكون. فوجود الدين ضرورة إنسانية.

أولاً : مفهوم الدين:

سنعرض هنا لمفهوم الدين من جانبين: الأول : من المعنى اللغوى .  
والثانى : من المعنى الاصطلاحي:

أ - المعنى اللغوى: «الدين» بالكسر والسكون فى اللغة يُطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر، ومعانٍ أخرى كثيرة متنوعة. فيُطلق على معانٍ منها: التعبد. يُقال: دان بالإسلام ديناً، أى تعبد به، وتدين به، ومنها: الطاعة والخضوع. يُقال: دنت لله تعالى، أى أطعته وخضعت له<sup>(١)</sup>.

وقد أوردت معاجم اللغة العربية أن «الديان» اسم من أسماء الله عز وجل ومعناه: الحكم والقاضى، وهو فعّال من «دان الناس» أى قهرهم على الطاعة، ويقال: دنتهم فدانوا، أى قهرهم فأطاعوا.

وقد وردت لكلمة «الدين» فى القرآن الكريم عدة معانٍ فى أكثر من تسعين آية، منها ما يدين به الشخص من الإسلام وغيره، من

إن الدين والتدين عند الإنسان قديم قديم الحياة، ولو تصفحنا تاريخ البشرية منذ أقدم عصوره وحتى الآن لرأيناه حافلاً بشتى المعتقدات، ومختلف المذاهب الدينية. فالدين حاجة من حاجات النفس البشرية، والإنسان مشوق بفطرته إلى اعتناق عقيدة يدين بها، ويسير على هديها، وإن كانت فكرة بشرية.

وقديماً نجد من الناس من عبّد الحيوان وألّله، ومنهم من عبّد النار والشمس، ومنهم من أنكر فكرة الآلهة، وأنكر الأديان وآمن بأفكار بشرية، ومنهم من اهتدى بعقله وفطرته إلى الحقيقة فى تدينه، وآمن بالإله، وآمن برسالة حقة أنزلها هذا الإله على من اختارهم من رسله فى فترات متعاقبة من الزمان.

وجاءت الأديان السماوية جميعها لإصلاح المجتمع، وتوجيه الإنسان نحو معرفة ذاته وربّه وعالمه، وما كان للإنسان أن يعيش فى هذه الحياة، ويتطور فيها ويُنتج هذا التراث الثقافى والحضارى الذى ما زال يتطور لولا الدين. فالدين مبدأ الخليفة. عرّف الإنسان على الكون، ووجهه إلى كشف أسرارهِ لاستغلاله وتعميره، كما وضع له أطر العلاقات

الطاعة والخضوع والجزاء والمكافأة والحساب والسلطان والأحكام المشروعة.

ونلاحظ أن فقهاء اللغة من العرب قد ذكروا في معنى «دين» معاني مضطربة، أساسها كلمات ثلاث قائمة بذاتها:

١ - كلمة آرامية عبرية مستعارة معناها «الحساب».

٢ - كلمة عربية خالصة معناها «عادة» أو «استعمال» تمت مع الكلمة الأولى إلى أصل واحد، وهي مشتقة من الكلمة الفارسية «دينا»، وقد عارض المستشرق «فولرز» الرأي القائل بوجود كلمة عربية خالصة هي «دين»، وبيّن أن الكلمة الفارسية كانت مستعملة بالفعل في اللغة العربية أيام الجاهلية، وأن هذه الكلمة الفارسية دخلت على العربية قبل الإسلام، ومنها اشتق اللفظ في العربية<sup>(٢)</sup>.

٣ - اتجاه مثله كثير من العرب، وفي مقدمتهم «السيوطي» (ت ٩١١هـ) الذي ردّ على كل من ادعى أن كلمة «دين» ليست من الكلمات العربية الأصيلة، بقوله: «كلمة دين من الكلمات القائمة في لغتي العرب والفرس على لفظ واحد للتعبير عن معان عدة، فليست إحداها بأولى بهذه الألفاظ ومعانيها من الأخرى حتى يقال: إنها أخذت، أو مأخوذة منها، والدين من الألفاظ الواردة في القرآن الكريم،

وليس في كتاب الله شئ بغير لغة العرب»<sup>(٣)</sup>.

والرأي هو ما ذهب إليه السيوطي، فالدين لفظة عربية أصيلة، وهي من الألفاظ التي تكرر ورودها في القرآن الكريم بمعان مختلفة، وصلت إلى حوالي (٤٧) معنى، والله سبحانه قد وصف كتابه بأنه نُزِّلَ بلسان عربي مبين، والدين من الألفاظ العربية التي وافقت في اللفظ والمعنى غيرها من اللغات<sup>(٤)</sup>.

أما من ذهب إلى أن الكلمة غير عربية، فقد أرجع هذا إلى الاضطراب الذي وقع فيه بعض مفسري القرآن عندما تعرضوا لتفسير آية: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفتح: ٤)، فوضعوا لهذه الكلمة عدة معانٍ منها «الحساب» أو «الجزاء»، ولكنهم حاروا حيرة شديدة في التماس ما يؤدي إليه هذا اللفظ من معنى في آيات أخرى.

وإذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية سنجد أن مصطلح «الدين» اسم عام يُطلق في اللغة العربية على كل ما يتعبد الله به، كما يُطلق على معانٍ منها: الملك والسلطان والقهر والطاعة والقضاء والعادة والمذهب والشريعة والملة.

وقد ذكر ابن منظور (ت ٧٧١هـ) في كتابه «لسان العرب» أن الدين مفرد جمعه أديان. يقال: دان بكذا،

وديانته، وتدين به، فهو دين ومتدين،  
ودانه ديناً، أى أذله واستعبده، والدين:  
السلطان، والدين: الورع، والدين:  
الطاعة<sup>(٥)</sup>.

أما القاموس المحيط فقد ذكر  
الدين بمعنى: الجزاء والإسلام والعادة  
والعبادة والطاعة والذل والداء  
والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء  
والسلطان والملك والحكم والسيرة  
والتدبير والتوحيد، واسم لجميع ما  
يتعبد الله ﷻ به<sup>(٦)</sup>.

وهكذا فإن كلمة «دين» تأتي  
بمعان متعددة، والمعاجم اللغوية لا تضع  
أيديناً على المعنى اللغوى المراد بمفهوم  
الدين، وإنما تكشف لنا عن المعانى  
المختلفة لهذه الكلمة.

وقد أرجع الدكتور «محمد عبد الله  
دراز» معنى كلمة «دين» إلى ثلاثة معانٍ  
تكاد تكون متلازمة، ورأى أنها  
تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب، ذلك أن  
كلمة «دين» تؤخذ تارة من فعل متعبر  
بنفسه (دانه يدينه)، وتارة من فعل  
متعبر باللام (دان له)، وتارة من فعل  
متعبر بالياء (دان به)، وباختلاف  
الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التى  
تعطيها الصيغة<sup>(٧)</sup>.

وجملة القول فى هذه المعانى اللغوية  
أن كلمة «الدين» عند العرب تشير إلى  
علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر:  
- فإذا وصف بها الطرف الأول  
كانت خضوعاً وانقياداً.

- وإذا وصف بها الطرف الثانى  
كانت أمراً وسلطاناً.

- وإذا وصف بها الرباط الجامع  
بين الطرفين كانت هى العبادة،  
والدستور المنظم لتلك العلاقة، وكانت  
هى الدين.

ب - المعنى الاصطلاحي:

إذا كان فقهاء اللغة قد اختلفوا  
حول معنى لفظ «الدين»، فإن علماء  
العقيدة، بل البشر بوجه عام، قد  
اختلفوا - أيضاً - حول هذا المعنى،  
واضطربوا اضطراباً بيناً، وذهبوا  
مذاهب شتى كلها تعبر عن نظرتهم  
ومذهبهم الفكرى أو العقدى الذى  
ينتمون إليه، كما أنها تعكس طبيعة  
الدين الذى يتحدثون عنه، واختلفت  
بحسب نظرة الإنسان والمستويات التى  
ينطلق منها فى تحديد فهمه للدين،  
وبالتالى فى تحديد المعنى الاصطلاحي  
المتعلق به، وتكفى مراجعة أى كتاب  
ينقل الحدود الاصطلاحية لمعنى الدين،  
ليعكس لنا طبيعة الاضطراب  
والاختلاف الواقع على هذا المستوى.

وفى الإسلام، استند علم العقيدة  
فى تعريف الدين وماهيته على سياقات  
النصوص (القرآن والحديث)، وبعض  
التحليل للوظائف التى يؤديها، إما على  
مستوى البعد النفسى، أو الاجتماعى،  
أو السياسى إلى آخره. ووضع عدة  
تعريفات اصطلاحية لمعنى الدين.

فقد عرّف أبو البقاء الكفوى

(ت ١٠٩٤هـ) (الدين) بأنه «وضع إلهى سائق لذوى العقول - باختيارهم المحمود - إلى الخير بالذات قلبياً، وقالبياً»<sup>(٨)</sup> بالترجمة عن هذا الإيمان بالقول أو بالعمل.

ويرى التهانوى أن الدين وضع إلهى سائق لذوى العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل<sup>(٩)</sup>.

ويذهب الجرجانى إلى أن الدين وضع إلهى يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ<sup>(١٠)</sup>.

هذا عن القدماء الذين وضعوا تعريفاً لمعنى الدين من الناحية الاصطلاحية، ولكننا نجد أيضاً من العلماء المحدثين مَنْ وضع تعريفاً للدين، فى مقدمة هؤلاء الشيخ الإمام محمد عبده الذى وصف الدين بأنه "وضع إلهى يحسن الله تعالى به إلى البشر على لسان واحد منهم، لا كسب له فيه، ولا صنع، ولا يصل إليه بتلق ولا بتعلم"<sup>(١١)</sup>.

أما الدكتور محمد عبد الله دراز فيُعرّف الدين "بأنه وضع إلهى يُرشد إلى الحق فى الاعتقادات، وإلى الخير فى السلوك والمعاملات".

وعلى الرغم من حرص كثير من علماء العقيدة على تقديم تعريفات لمعنى كلمة الدين، إلا أن هناك من يرى صعوبة تقديم تعريف محدد، بل رأى أن هناك استحالة من وضع معنى محدد للكلمة يكون تعريفاً جامعاً مانعاً، يأتى على رأس هؤلاء الشيخ مصطفى

عبد الرازق، الذى قال: «هذا الخلاف بينهم - أى بين العلماء - على وضع تعريف يعبر عن حقيقته - الدين - يدل على أن العلم لم يكشف الحجب عن الدين وأسراره»<sup>(١٢)</sup>.

ويذهب الأستاذ عبد الكريم الخطيب إلى أن الدين صلة شخصية روحية بين الإنسان والإله، بين العبد والرب، وهى عاطفة إنسانية فردية، وصلة شخصية، ومن المستحيل وضع مدلول لفظى يصف هذه العلاقة، لأن الدين مكابدة شخصية<sup>(١٣)</sup>.

ولكن الدين، وإن كان صلة روحية بين الإنسان والله، فهو إلى جانب ذلك حقيقة خارجية يمكن وصفها وتعريفها، وسبق لعلماء العقيدة أن وضعوا له تعريفات تناولت تحديد المعنى، أو موضوعاته، أو أقسامه أو فروعها، إلى غيرها من مسائل تناولوها فى تعريفهم للدين.

يذهب أصحاب «نجدة» - من الخوارج - إلى أن الدين أمران: أحدهما: معرفة الله، ومعرفة رسله عليهم السلام، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا واجب، وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة فى جميع الحلال.

الثانى: العلم يُبنى على الدين، فصار هو التوحيد، والعلم هو الديانة، يعنى



الشرائع، وهو بعد التوحيد، ثم الدين عقد على الصواب، والديانة سيرة على الصواب.

ومن هنا فقد قسمت فرقة النجديات معنى الدين إلى قسمين:

أحدهما: معرفة الله تعالى، ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام، وتحريم دماء المسلمين - يعنون موافقتهم - والإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا أوجب على الجميع، والجهل به لا يعذر فيه. والثاني: ما سوى ذلك فالناس معذورون فيه إلى أن تقوم عليهم الحجة في الحلال والحرام<sup>(١٦)</sup>

أما فرقة الإباضية - من الخوارج - فتضع تعريفاً لكلمة «الدين»، ومنهم «الوارجلاني» الذي يعرفه قائلاً: الدين اسم يشتمل ما دانت به كل فرقة من صاحبها مما اعتقدوه ديناً يُدان لله تعالى به، وقطعوا فيه عذر من خالفهم، سواء كان ذلك حقاً أو باطلاً أو عمداً أو خطأ، فيجوز استعمال لفظ ندين بمعنى: يضرب لا بمعنى ندين، ونعتقد في المسائل المختلف فيها. وحفاظاً على مقصد وحدة الأمة ينبغى عدم قطع عذر المخالف في فروع أركان الإيمان الستة<sup>(١٧)</sup>.

ويعرف الشيخ السالمى - من الإباضية - (الدين) بأنه ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه من الأحكام، وسُمى ديناً لأننا ندين له وننقاد، لهذا فإن الدين المرتضى عند الله هو الإسلام

بخلاف غيره لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥)<sup>(١٦)</sup>.

ونلاحظ في تعريف الإباضية أنهم خلطوا بين معنى الدين والملة، وهذا ما وافقه عليهم آخرون، فيذهب المعتزلة إلى أن الإيمان والإسلام دين سواء، في حين يرى بعض الإمامية من الشيعة أن الإسلام غير الإيمان، وإن اشتركت في كونها للمدح بمعنى واحد.

ويعرف العلامة الطبطبائي - من الشيعة - (الدين) بقوله: «هو سلوك في الحياة الدنيا يتضمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الآخروي والحياة الدائمة الحقيقية عند الله، فلا بد في الشريعة من قوانين تتعرض لحال المعاش على قدر الاحتياج»<sup>(١٧)</sup>.

أما الأشاعرة، ومنهم الباقلاني، فيعرفون (الدين) بأنه «يتصرف على وجوه: منها: الدين بمعنى الجزاء، وفيه قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفاتحة: ٤)، وقد تكون بمعنى الحكم: كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَخَاكَ فِي

دِينِ الْمَلِكِ﴾ (يوسف: ٧٦) أى في حكمه، وقد يكون الدين بمعنى الدينونة بالمذاهب والملل، ومنه قولهم: «فلان يدين بالإسلام واليهودية» أى أنه يتدين به على معنى أنه يعتقد وينطوى عليه،

ويتقرب به، والدين أيضاً بمعنى الاتقياد والاستسلام لله عز وجل<sup>(١٨)</sup>.

ويجمع الجرجاني بين الدين والملة والمذهب في تعريف واحد قائلاً: إن الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً، ومن حيث إنها تُجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمى مذهباً، وقيل الفرق بين الدين والملة والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد.

وهكذا بعد استعراض عدد من المفاهيم اللغوية والاصطلاحية حول لفظ «الدين» وجدنا مدى الصعوبة التي وقع فيها كل من حاول تقديم تعريف محدد لمعنى الدين، فأحدهم يتجه بالمعنى إلى دلالة اللفظ، وآخرون يتجهون إلى ما يشتمل عليه من فروع، وآخرون يتجهون إلى علاقاته، وهكذا تعدد تعريفاته تبعاً لوجهة النظر والزاوية التي ينظر منها إلى الدين، وتبعاً لاتجاه ومدرسة كل منهم. والعناصر الأساسية التي تدخلها في المفهوم. إذن ليس من اليسير وضع تعريف محدد للدين، إن تحديد مفهومه يختلف بحسب الميول الإنسانية أو النزعات الدينية، بل قد يختلف من طائفة إلى أخرى في داخل الدين الواحد.

ثانياً: نشأة الدين:

نظراً لما يُشكّله الدين من أهمية في حياة الإنسان، فقد اتجهت الدراسات حول البحث عن نشأة الدين وكيفية، واختلف علماء الأديان حول هذه النشأة، وجاءت آراؤهم متضاربة، وكان مرجع اختلافهم في الأساس الذي استندوا إليه في البحث عن نشوء الدين، فهناك من جعل الأوضاع الاجتماعية للأقوام القديمة أساساً في الدين، وهناك من درس هذه المعتقدات وتطورها، وأرجع هذه النشأة إلى أمور تتعلق بتطور الإنسان وحياته وعقله ومعيشتة على الأرض.

وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء العلماء في نشأة الدين ومصدره، إلا أنهم يجمعون على أن التاريخ لم يذكر أناساً عاشوا دون أن يتدينوا بشئ ما، ودون أن ينقادوا إلى رسوم وطقوس، فالدين جزء لا يتجزأ من الطبيعة البشرية.

وقد بحث علماء ومؤرخو الأديان في الباعث والمصدر لنشأة فكرة الدين لدى الإنسان، فهناك من رأى أن فكرة الدين سادت المجتمعات البدائية الأولى، في صورة نظم دينية قامت على أساس من الخرافة والأسطورة، وكان لها دورها الفعّال في حياة هذه المجتمعات، وأثرت إلى حد كبير في بنائها الاجتماعي والسياسي والفكري والاقتصادي، مما أدى إلى ظهور

حضارات عند هذه الجماعات، وتمثل هذا فى وضوح وجلال عند الأمم البدائية عامة، وعند أمم الشرق القديمة التى قامت بها حضارات بجانب ما لها من ديانات وفلسفات خاصة، مثل المصريين القدماء والهنود والفرس والصينيين، وما إلى ذلك من ديانات وحضارات.

وهناك من أنكر أن فكرة الدين قديمة بقدم الإنسان على وجه الأرض، ورأى أنها فكرة استحدثت على يد الإنسان نفسه، وفى عصور متأخرة عن نشأته الأولى، حيث كانت الإنسانية تحيا حياة مادية صرفة، وأن فكرة الدين هى اختراع من رجال الدين، ذهب إلى هذا «فولتير» و«جان جاك روسو» فى نظرية العقد الاجتماعى.

وهناك من أرجع الدين إلى مصدره السماوى، وأنه قد تمثل فى عدد كبير من الأنبياء الذين ظهروا على مر التاريخ؛ لكى يرشدوا الإنسان إلى الطريق القويم، بالإضافة إلى عدد من الرسل أصحاب الرسالات والكتب السماوية، ومصدر كل هذا هو الله تعالى.

وسنقتصر هنا على اتجاهين رئيسيين فى نشأة الدين:

#### الاتجاه الأول:

هو الاتجاه المذهب إلى أن مصدر الدين هو الإنسان، وحاجته وظروفه وبيئته، وأن الخوف والرجاء دعائم

فكرة الدين، وأن الإنسان عندما رأى للوهلة الأولى مظاهر الطبيعة أنس بعضها، وخاف من البعض الآخر، رأى البرق يلمع فى الظلام الحالك، والعواصف تهب فى الليالى المدهمة، والسيول تجرف الزرع والضرع، والرعد يدوى فى كبد السماء، رأى كل هذه المظاهر المختلفة فخاف منها، وألقى نفسه ضعيفاً أمامها، فأخذ يتقرب إليها، نظر إلى السماء فرأى النجوم تشع بالأضواء، ورأى الشمس تطلع وتغرب، ولحظة القمر يهزل ويكبر، ورأى كل هذه المناظر فهام بها، ومد بصلاته إليها؛ لتقيه خطر الطبيعة فى وجهها المخيف<sup>(١٩)</sup>.

ومعنى هذا أن الإنسان قد وصل إلى الدين بنفسه، ولم يتلقاه من جهة خارج عالمه الحسى، ويسمى هذا الاتجاه بالاتجاه الإنسانى، أو المذهب الوضعى، والإنسان فى نظر هذا الاتجاه هو مصدر الدين، فهو صانعه وخالقه، وهو الذى تدين بتصرفه وفكره دون أن تكون هناك قوى خارجة عنه.

ويرفض أصحاب هذا الاتجاه وجود قوة أعلى من الطبيعة تمد الإنسان بكل الأفكار والمعتقدات، ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن كل الأديان صنعها الإنسان وصاغها تبعاً لحاجته وظروفه وبيئته<sup>(٢٠)</sup>.

ولكن - مع ذلك - لا يمكن الجزم بأن الباعث لتدين الإنسان

الإسلام، ثم تطور الأمر إلى عناية علمية بتلك الأديان.

### ثالثاً: أقسام الأديان:

قسم علماء الإسلام الدين إلى صحيح، وهو الدين المنزل من السماء، وآخر باطل، وهو النحل غير السماوية التي أوجدها الإنسان من أهل الأهواء<sup>(٢٢)</sup>.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الانقسام في الدين عندما دعا إلى الإسلام، وأطلق لفظ «دين» على الأديان، سواء كانت صحيحة أم باطلة، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ (آل عمران: ٨٥)، قال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون: ٦).

وقام علماء الإسلام بعقد مقارنات بين الأديان مع الدين الإسلامي، ووضعوا لهذا الغرض كتباً مفردة، أو فصولاً مطولة من مصنفاتهم، أخبرونا فيها عن جانب من هذه الديانات، كما عقدوا مقارنة بينها وبين الإسلام.

ونجد ابن المقفع يعمل على ترجمة الكتب الفارسية الباحثة عن أديان فارس القديمة وعن أساطيرها، كأساطير الآلهة. وأخذ المترجمون في العهد العباسي يترجمون الكتب الكلدانية والسريانية الباحثة عن أساطير الكلدان.

ومن المشاهير الذين كتبوا في

القديم هو الخوف والرجاء؛ لأنه لو كان الدين حصيلة ذلك، لنبذ الإنسان القديم الدين عندما علم ماهية مظاهر الطبيعة، وعرف أنها تحدث كل يوم، وفي أوقات معينة، بينما ظل الإنسان مع ذلك وثيق الصلة بفكرة الدين جيلاً بعد جيل.

### الاتجاه الثاني:

يرى أصحابه أن أصل الدين ومصدره الوحي الإلهي، وهو من قوة عليا خالقة لهذا الكون ومسيطرة عليه. بمعنى أن الله قد أوحى به إلى عباده بواسطة من يختارهم للهداية، ويسمى هذا بالاتجاه التعليمي أو مذهب الوحي. وقد يسمى بالنظرية الكلامية أو العقديّة أو اللاهوتية أو النقلية، وكلها تعنى أن الدين موحى به من عند الله، وليس من وضع الإنسان، وهذا رأى علماء الأديان السماوية، خاصة علماء اليهودية والمسيحية والإسلام<sup>(٢٣)</sup>.

فالدين -عند أصحاب هذا الاتجاه- قد نزل على الإنسان ولم يكتشفه؛ بل وصل إليه عن طريق نور النبوة بوحى إلهي، من خلال الكتب السماوية.

وبعنى هذا أنه كان أمام علماء العقيدة من المسلمين نوعان من الأديان: أديان وضعية وأخرى إلهية، وقد عني المسلمون بدراسة تلك الأديان، خاصة أن تلك الاتجاهات الدينية كان لها حضورها في الوسط الذي انبعث فيه

مقارنة الأديان النوبختي (ت ٣٠٢هـ)،  
ويعتبر كتابه «الآراء والديانات» أول  
كتاب في هذا المجال، وبعده كتب  
المسعودي (ت ٣٢٦هـ) كتابين عن  
الديانات، كما أن سعديا الفيومي -  
الفيلسوف اليهودي - (ت ٣٢٠هـ) عرّب  
أسفار التوراة فعرّفها العرب، ولم يقل  
العرب المذاهب النصرانية، بل درسوها  
وكتبوا عنها فصولاً.

وألف المقدسي كتابه المسمى «البدء  
والتاريخ» وقدّم فيه بحثاً عن الأديان  
الصينية والهندية والإيرانية واليهودية  
والنصرانية والصابئة، وكذلك وضع  
أبو ربحان البيروني كتابه «ما للهند من  
مقولة مقبولة في العقل أو مردولة»،  
وخص فيه فصلاً للحديث عن أديان  
الهنود، ثم جاء أبو الحسن العامري  
(ت ٣٨١هـ) ووضع كتابه «الإعلام  
بمناقب الإسلام»: للمقارنة بين الإسلام  
وغيره من ديانات ذكرت في القرآن  
الكريم، ثم جاء المسبّحي (ت ٤٢٠هـ)  
فكتب كتابه «درك البغية في وصف  
الأديان والعبادات»، وهو كتاب مطول  
يقع في حوالي ثلاثة آلاف ورقة<sup>(٢٣)</sup>.

ولا ننسى أيضاً حجم الاهتمام الذي  
أولاه علماء العقيدة لدراسة الأديان في  
كتب عُرفت باسم كتب «الملل  
والنحل»، وكان في مقدمة هؤلاء: ابن  
حزم، وعبد القاهر البغدادي،  
والشهرستاني، وغيرهم<sup>(٢٤)</sup>. كما كان

المسعودي وابن خلدون على علم واسع  
بكل ما يتعلق باليهودية والنصرانية  
وفرّقهما المختلفة.

ويذهب الدكتور محمد عبد الله  
الشرقاوي إلى أن بعض العلماء المسلمين  
كان فقيهاً في التوراة والإنجيل، أمثال  
كمال الدين ابن يونس الشافعي<sup>(٢٥)</sup>  
الذي ذكره ابن خلكان بأن أهل الذمة  
من اليهود والنصارى كانوا يقرؤون  
عليه التوراة والإنجيل فيفسرها لهم،  
وكانوا يعترفون بأنهم لا يجدون من  
يوضحها لهم مثله، كما تحدث  
البيروني عن اليهودية في كتابه «الآثار  
الباقية من القرون الخالية».

وكان للعرب قبل الإسلام، أديان  
شتى، منها عبادة الأصنام والشمس  
والكواكب وغير ذلك، ومنهم  
الموحدون الذين كانوا يستضيئون  
بهدي الأنبياء الذين أرسلهم الله لهم، أو  
لغيرهم من الأمم.

وقد بعث الله في العرب قديماً  
أنبياء، فبعث هوداً عليه السلام لعاد، وبعث  
صالحاً عليه السلام لثمود، وكان من العرب  
من يدين بدين هؤلاء النبيين، وأكثر  
العرب كانوا على دين أبيهم إبراهيم  
عليه السلام.

وسبب كثرة الأديان عندهم  
مجاورتهم لكثير من الأمم المتعددة،  
فتيسر لهم بالرحلة والتجارة معرفة  
أديان مجاورتهم، بالإضافة إلى  
رحلاتهم إلى بلاد الشام، وهي التي نزل

حَكِيمًا ﴿النساء: ١٦٥﴾.

وهذا ما أكدّه ابن القيم بقوله: «لا سبيل إلى السعادة والفلاح، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة إلا على أيدي الرسل، ولا سبيل إلى معرفة الطيب والخبيث على التفصيل إلا من جهتهم، ولا يُنال رضا الله البتة إلا على أيديهم.. فالضرورة إليهم أعظم من ضرورة البدن إلى روحه»<sup>(٢٧)</sup>. فكان إرسال الرسل وسيلة لتوصيل الدين إلى الناس. إلا أن البشر قد اختلفوا أمام هذه المسألة، فهناك من أنكر الدين بشكل عام، وهناك من أقرب بوجود دين ما، وأنكر النبوة والرسل. وقد عُرِفَت هذه الآراء فى الحضارة الإسلامية، اتخذ علماء العقيدة موقفا منها، ووجهوا النقد إليها.

فقد انتشر فى العالم الإسلامى، فى القرن الثالث والرابع الهجريين، اتجاه لا يرى ضرورة للدين، وانقسم الناس فى هذا الوقت إلى اتجاهين، أحدهما يقول: بعدم ضرورة الدين، وأن العقل وحده كافٍ لمعرفة كل الحقائق، أو ما أسموه باسم العقل الطبيعى، أو الدين الطبيعى، والاتجاه الآخر قال: بضرورة الدين لحياة الإنسان وسعادته.

#### الاتجاه الأول:

وهو الاتجاه القائل بعدم ضرورة الدين، وقد وصل هذا الاتجاه من الإلحاد إلى ذروته على يد زعيمين من

بها كثير من الرسل، فنقلوا هذه الديانات إلى بلادهم، واعتنقها من اعتنقها منهم، وكان التوحيد دين أكثر العرب، ثم غلبت الوثنية عليه حتى طمست معالمه، وراجت عبادة الأوثان، فأرسل الله سيدنا محمداً ﷺ بالتوحيد، ليكمل الله للناس دينه، ويتم عليهم نعمته<sup>(٢٨)</sup>.

#### رابعاً: ضرورة الدين:

جاء الله سبحانه وتعالى بالناس فى هذه الدنيا لأداء رسالة، والعقل البشرى قاصر وحده عن التفريق بين الخير والشر، الحلال والحرام، فهناك بعض الأمور الغيبية العظيمة التى تعجز العقول وحدها عن أن تصل إليها مستقلة عن الوحي.

ومن مظاهر الحكمة الإلهية إرسال العديد من الأنبياء والرسل؛ لكى تقود البشرية إلى طريق الصواب، وتحدد خطواتهم إلى الحق، من أقرب السبل، وتخبرهم بما عند الله من ثواب فى جنته للمؤمنين الطائعين<sup>(٢٩)</sup>، ومن عقاب فى النار لمن عصى وتكبر.

ولو لم يرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين، لكان للناس على الله حجة بأنه لم يرسل لهم من يبلغهم أوامره ونواهيه، وسائر شرائعه، حتى يعرفوا واجبه نحو ربهم، قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا

أكبر زعماء الفكر الإلحادى فى الإسلام، هما أبو الحسين بن الراوندى (ت ٢٤٥هـ)، وأبو بكر بن زكريا الرازى (ت حوالى القرن الثالث الهجرى).

أما ابن الراوندى، فقد كان من مشاهير متكلمى المعتزلة، غير أنه لم يلبث أن خرج عليهم، ومال عن مذهبه إلى الرافضة من الشيعة تارة، وفى دهاليز الملحدين وأعداء الإسلام تارة أخرى، وأياً ما كانت الأسباب التى دفعته إلى هذا الاتجاه الإلحادى مما يختلف عليها المؤرخون، فإن حملته على المعتزلة حملة عنيفة<sup>(٢٨)</sup> تجاوزها إلى مهاجمة الإسلام وتعاليمه، وإنكار النبوة عامة، ونبوة محمد ﷺ خاصة، ومن ثم اعتبر فى نظر جمهور مفكرى الإسلام ملحدًا وزنديقًا.

يُنسب إلى ابن الراوندى مؤلفات عديدة هاجم فيها النبوة، وقال عنها: إنها نوع من العبث، ومهمة لا طائل من ورائها، ومن مؤلفاته كتاب (التاج) الذى يدعم فيه مذهبه فى قديم العالم طعنًا فى عقيدة التوحيد، وكتاب (الزمردة) الذى رفض فيه النبوة اعتمادًا على كفاية العقل فى المعرفة، فيعتبر ابن الراوندى أن العقل أعز ما يملك الإنسان، وهو السبيل الوحيد للمعرفة، وهو الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء<sup>(٢٩)</sup>، وله كتاب (الفرند) فى الطعن على النبى محمد ﷺ، وكتاب

(الدامغ) الذى يطعن به فى القرآن الكريم إلى غير ذلك مما ذكره له المؤرخون<sup>(٣٠)</sup>، وهو وإن كان مسبقًا فى إلحاده وزندقته بغيره من المتكلمين أمثال: أبى عيسى الوراق، وشاكر الديصانى، وابن طالوت، وأبى حفص الحداد وغيرهم، إلا أنه كان أكثرهم شهرة بمؤلفاته فى الكفر والزندقة.

وقد نسب ابن الراوندى هذه النظرية إلى البراهمة الذين ينكرون النبوة، وبعث الرسل، وينفون إمكان ذلك معتمدين فى هذا على كفاية العقل فى معرفة ما سيأتى به الرسل.

وهذا ما يذكره عنهم القاضى عبد الجبار، قائلًا: «إنهم أنكروا النبوة قائلين بأن الرسول إذا كان يأتى بما يوافق العقول فقد استغنى بالعقل عن الرسول، وإذا كان يأتى بما يخالف العقول، فكيف ينزل الله أحكامًا تخالف العقول، وعادة ما يأتى الرسول بما يخالف العقول، مثل طقوس معينة فى العبادات، أو يبيع ما يحظره العقل كذبح البهائم، فكيف يجب بالسمع ما يكره بالعقل، إنه لا يجوز فى الحكمة الإلهية أن يبعث الله رسولاً»<sup>(٣١)</sup>.

أما أبو بكر بن زكريا الرازى فقد نقد فكرة نزول الأديان وإرسال الرسل، اعتمادًا أيضًا على تصوره لكفاية العقل، وحدد ثلاثة أسباب فى ذلك:

السبب الأول: أن العقل وحده يكفى لمعرفة الخير والشر، فلا ضرورة لإرسال أناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله، فإن الباري - عز اسمه - إنما أعطانا العقل وحبانا به، لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا<sup>(٣١)</sup>. وهذا يفيد القول بانعدام الحاجة إلى الشريعة التى يأتى بها الأنبياء.

السبب الثانى: أن الأنبياء - فيما يذهب الرازى - يأتون بأقوال متناقضة فيما بينهم، فإذا كان مصدرهم واحد هو الله تعالى، فمن أين أتى التناقض؟ وقد ذكر الرازى هذا السبب فى كتابه «مخاريق الأنبياء» مشيراً إلى التناقض بين الأديان بعضها وبعض بحيث لا يصح الإيمان بها، ويضرب مثلاً على ذلك بأن عيسى عليه السلام قد زعم أنه ابن الله، وزعم موسى أنه لا ابن له، وزعم محمد عليه السلام أنه مخلوق كسائر الناس، وأن المسيح لم يُقتل، واليهود والنصارى تنكر ذلك، وتزعم أنه قتل وصلب<sup>(٣٢)</sup>.

السبب الثالث: أن إرسال النبوة أو الديانة تعنى اختصاصاً لأحد البشر دون بقيتهم، وهذا لا معنى له - فيما يروى الرازى - لأن البشر متساوون فى العقل والفطنة، والتفاوت يأتى من تنمية المواهب وتوجيهها، فيقول: من أين أوجبتم أن الله اختص قومًا بالنبوة دون غيرهم، وفضلهم على الناس،

وجعلهم أدلة لهم، وأحوج الناس إليهم ومن أين أجزتم فى حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك؟<sup>(٣٣)</sup> بل يشير فى كتابه «السيرة الفلسفية» على قدح فى بعض ما حمله الشرع من ذبح الحيوان وأكله باعتباره إيلاًماً للحيوان بغير ذنب ارتكبه، وهو ما يعنى - عنده - أن الشريعة التى أتى بها النبى ﷺ تشتمل على مستقبحات فى العقول توجب رفضها وإنكارها.

وقد تصدى للرد على هذا الاتجاه طائفة كبيرة من علماء الكلام، من كافة الفرق والاتجاهات من المعتزلة تصدى لهم القاضى عبد الجبار فى كتابه «المغنى»، وأبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار». ومن الأشاعرة كان أبو الحسن الأشعري، والباقلانى، والبغدادى، وبعض دعاة الإسماعيلية مثل «المؤيد فى الدين هبة الله ابن أبى عمر الشيرازى» (ت ٧٠٤هـ) داعى الدعاة فى عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمى، ويعتبر كتابه «المجالس المؤيدية» فى مقدمة الكتب التى ردت على شبهات هذا الاتجاه.

وقد ناقش «أبو حاتم الرازى» (ت ٣٢٢هـ) وكان معاصراً لأبى بكر الرازى، هذه الأفكار، ونقدها فى كتابه «أعلام النبوة» ولم يخلو عصر من العصور الفكرية عن وجود هذا النقد لمن ينكر ضرورة الدين.



وقد ظل الهجوم على الدين مستمراً حتى العصور الحديثة، عندما وصف كارل ماركس وأتباعه الدين بأنه «أفيون الشعوب»، وأن الناس يقبلون على الدين لأنه يخرجهم ويلهيهم عن شقاء الحياة، وكما ظهر قديماً من مفكرى الإسلام من نقد الاتجاه الإلحادى، ظهر أيضاً من مفكرى الإسلام فى العصر الحديث من نقد هذا الاتجاه، ومنهم الأستاذ «عباس محمود العقاد» الذى وضع كتاباً للرد على هذا الاتجاه قائلاً: هذا القول الهراء عن الدين آخر وصف يمكن أن ينطبق عليه، وأول وصف ينطبق على مذهب كارل ماركس بجميع معانيه، فالشعور بالمسئولية والمسكرات نقيضان، وما من دين إلا وهو يوقظ فى نفس المتدين شعوراً حاضراً بالمسئولية فى السر والعلانية، ويجعله على حذر من مقارفة الذنوب بينه وبين ضميره، ويوحى إلى الفقراء والأغنياء على السواء أنهم لن يستحقوا أجر السماء بغير عمل وغير جزاء، وشتان بين هذا وقول القائلين: إن الدين يُخدر المرء كما تخدره المسكرات وعقاقير الأفيون<sup>(٣١)</sup>.

#### الاتجاه الثانى:

مثّل هذا الاتجاه الغالبية العظمى من مفكرى الإسلام، فيؤكد ابن حزم: ضرورة الدين والشرع، لأنه بدونها لا يتحقق صلاح المجتمع، ولا يمكن

انكفاف الناس عن العقل الذى فيه فناء الخلق، وعن الزنا الذى فيه فساد النسل، وعن الظلم الذى فيه الضرر على الأنفس والأموال وخراب الأرض، وعن الرذائل: البغى والحسد والكذب والجبن والبخل والنميمة والفش والخيانة، وسائر الرذائل. إذن صلاح العالم لا يمكن تحقيقه، والشرور والمفاسد لا يمكن درؤها إلا بشريعة أمرة زاجرة، إذ لولا ذلك لفسد العالم كله، وفسدت العلوم كلها، وبطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذى فى الإنسان، وصار كالبهائم<sup>(٣٢)</sup>.

وقد أخذ بهذا الاتجاه كل من المعتزلة والأشاعرة، فربط المعتزلة فكرة ضرورة بعث الأنبياء بالدين بفكرهم وفلسفتهم، فهم على الرغم من اعترافهم بأن العقل قادر وحده على معرفة كل الحقائق قبل نزول الأديان، إلا أنهم رأوا أن الدين هو صورة من صور اللطف الإلهى، وأن الأصلح للبشر أن يُتَرَلَّ عليهم الدين، ويُبْعَثَ فيهم الرسل.

وبوجود الرسل يصح التكليف، ويتم الحساب من ثواب وعقاب، لأن العدل الإلهى أن لا يُحاسب الله البشر إلا بعد أن يُبلغهم أوامره ونواهيه من خلال الدين عن طريق الرسل.

ولما كان الله عادلاً، فهو لطيف بعباده، اختار لهم ما هو أصلح لهم، فإذا كان فى إنزال الأديان وبعث

بالذات»<sup>(٣٠)</sup>.

ويصف «العامرى» الدين بأنه المنجى للإنسان من الوقوع فى الشرور، والموصل إلى تحقيق الخير المطلق له، وبه تتحقق صورة من صورة العناية الإلهية بالإنسان فالدين كريم الصحبة يعز من يلجأ إليه، ويستتر عيوب من اتصل به، مع ما يدخر له فى عاقبته من الغبطة الأبدية<sup>(٣١)</sup>.

فإذا كان الدين يحقق للإنسان خيره الخاص، وخيره المطلق فى الدنيا والآخرة، وجب على الإنسان، أن يلتزم به، والالتزام بالدين ليس هو التزام بأعمال خارجية أو أقوال فقط، بل يرى العامرى أن الدين على خلاف ذلك، لأن الدين لا يخاطب الإنسان من الخارج فقط، بل يخاطب داخله أكثر باعتبار أن الإيمان هو اعتقاد أكثر منه فعل، وهذا يظهر من خلال تعريفه لمعنى الإيمان بأنه هو «الاعتقاد الصادق اليقيني، ومحله من القوة التمييزية هو القوة العاقلة»<sup>(٣٢)</sup>.

ويرى «العامرى» أن الإسلام أفضل الأديان؛ لأنه «أحق الأديان بطول البقاء، حيث جمع بين الشدة واللين، فوجد كل من ذوى الطبائع المختلفة ما يصلح به حاله فى معاده ومعاشه، ويستجمع له من خير دنياه وآخرته، وكل دين لم يوجد على هذه الصفة فمن المحال أن يُسمى ديناً هنيئاً فاضلاً. ويوجه «العامرى» نقده لأصحاب

الأنبياء صلاحاً للبشر، وجب ذلك عليه تعالى، لطفاً منه بالمؤمنين. فتصوروا الدين على أنه أحد صور اللطف الإلهي بالإنسان، والله قد «لطف بعباده ببعثه الرسل، وبما أدوه من الشرائع»<sup>(٣٣)</sup>، ومن هنا صرح القاضى عبد الجبار بقوله: «قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت»<sup>(٣٤)</sup>، وأضاف: «إن البعثة لا بد أن تكون لطفاً للمكلفين»<sup>(٣٥)</sup>.

وذهب الأشاعرة -أيضاً- إلى التأكيد على ضرورة الدين، وإن كانت هذه الضرورة ضرورة غير عقلية كما ذهب المعتزلة، بل هى تابعة لحكمة الله ومشيئته، وأكد أحد أعلامهم، وهو «فخر الدين الرازى» أن الله قد بعث الرسل بالأديان لقطع الحجة، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ

يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾<sup>(٣٦)</sup>

وأن الطاعة يمكن أن تُعرف بمقتضى العقل، ولكن كيفية الطاعة غير معلومة لنا، فوجب إرسال الرسل لقطع العذر حتى إذا بين الأنبياء كيفية الطاعة بالشرائع زالت أعذار الناس<sup>(٣٧)</sup>.

ومن أصحاب هذا الاتجاه كذلك «العامرى»، الذى اعتبر أن الدين أحد صور الخير والعناية التى أولاها الله للإنسان، فقد خصّه دون بقية موجودات العالم فى منحه الشرائع والأديان، ويؤكد هذا قائلاً: «إن الدين يؤدى بالإنسان إلى ما هو خير

الأديان الأخرى، الذين ينتهجون أموراً تصعب على الإنسان، مثل رهبان النصارى الذين هجروا النكاح، والتزموا العزلة، أو أصحاب الديانة الثنوية الذين التزموا الزهد والابتعاد عن عمارة العالم، أو ما التزمه نساك الهند من تعذيب أجسادهم، ورأى أن مثل هذه الأديان تُصعب الحياة على الإنسان، أما الإسلام، فهو الدين الملائم للإنسان، وأن الله لو أراد بعباده حملهم على إهلاك الأنفس لما علمهم صنعة ملابس لتحصنهم من بأسهم، ولما جعل لهم سراويل تقيهم الحر، ولما هداهم لصنوف العقاقير النباتية ليستشفوا بها من الآلام<sup>(٣)</sup>.

وهكذا ينهى «العامرى» تصوره للدين على اعتبار أنه عناية بالإنسان، ليس فقط فى كونه يرشد الإنسان لخيره الخاص، ولكن فى كونه خير الأديان التى تراعى حق الإنسان وتيسر له العيش، وتحافظ على حياته باعتباره خليفة الله على الأرض، وأشرف مخلوقاته، وهى العناية الممثلة فى بعث الأنبياء بالشرائع والأديان.

وحاجة الإنسان إلى الدين ليست حاجة قديمة. قد انتهت. وإنما حاجة مستمرة ومتصلة بحياة الإنسان، بل إننا فى هذا العصر فى أمس الحاجة إلى الدين، فقد أثبتت الأزمة الشاملة التى يعانىها العالم اليوم بسبب المادية العلمية إفلاس التقدم العلمى والصناعى

وعجزه عن تحقيق الخير للبشر، وهذا ما دفع الناس إلى أن يرنوا بأبصارهم نحو الدين على أنه (بمثله وقيمه الأخلاقية) المنقذ الوحيد للبشرية من الأزمة التى تعانىها، وفى هذا دليل على أن التعاليم الدينية لم تفقد فعاليتها، ولن تفقدها لأن الدين نفسه يقوم على دعائم حقيقية غير قابلة للنقض.

فالدين ضرورة للإنسان حين تتطلبه غريزته وطبيعته، وهو ضرورى حين تفقد بصيرته، وهو ضرورى حين يحتاج إليه لحل كافة مشكلات الحياة. وهكذا نجد أن الدين هو الذى بدأ الحياة على الأرض، وهو الذى خلق الحضارة والثقافة، ووجه الناس إلى صنعها يقول د. عثمان أمين: الدين دعامة أساسية للحضارة، لأنه منبع القيم الروحية، ولأنه هو البعد الجوانى للإنسان من حيث هو إنسان.

خامساً: الدين عند الله الإسلام:

إن الأنبياء جميعاً جاءوا بالإسلام، وعبروا عنه، وحرروا الفطرة الإنسانية من خلاله، فهو دين الفطرة، وهو الدين المهيمن على حياة الإنسان، والمدير له فى جميع شئونه الخاصة والعامة. وقد ذكر فى القرآن أن الإسلام هو الدين الخاتم، وهو أساس الدين عند الله، وذلك من خلال عدة آيات منها: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ

إِلَّا سَلَمَ دِينًا ﴿ (المائدة: ٢) ، ﴿ وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ  
إِلَّا سَلَمَ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي  
الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ (آل عمران : ٨٥)  
﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾

(آل عمران : ١٩).

الإسلام هو دين الله، فقد أوصى  
الله بتعاليم هذا الدين في أصوله  
وفروعه إلى نبيه ورسوله ﷺ وكلفه  
بتبليغ ذلك إلى الناس كافة، ودعوتهم  
إلى التصديق به، وعندما بدأ محمد ﷺ  
بالدعوة إلى الإسلام أصر على أنه لا  
يأتى بشئ من عنده، وإنما يبلغ رسالة  
الله التى سبق أن أرسل بها موسى ﷺ  
وعيسى ﷺ.

وقد اعتنى الإسلام فى البداية  
بالجانب النظرى فى دعوته، وهو ما  
اصطلح على تسميته بالعقيدة، ثم ازداد  
عدد المسلمين، واستقرت نفوسهم  
وعقولهم على الإيمان بالله  
وبوجوده، أخذ وحى الله ينتحى جانباً  
آخر، ووضع قواعد يتعين على المؤمنين  
أن يلتزموا بها، ثبين حدود علاقاته  
بربه، وبنفسه، وبأسرته وبمجتمعه،  
وقد اصطلح على تسمية هذا الجانب  
من الدين بالشرعية.

والعقيدة والشرعية يكتملان، ومن

غير المجدى اعتبار أحدهما دون الآخر،  
فالعمل الصالح وحده لا يكفى بدون  
إيمان، كما أن مجرد الإيمان غير  
كاف إذا لم يتخذ شكلاً إيجابياً  
ويُترجم بالعمل.

وقد توجه الإسلام منذ البداية -  
اتجاهاً عالمياً، فلم تقتصر الدعوة على  
قوم دون قوم، أو جنس دون جنس  
آخر، وإنما هو دعوة الله للإنسانية  
كلها، فهو دين الله لسائر الأجناس  
فهو الدين الذى يربط بين الإيمان  
والعمل الصالح، يربط بين الدنيا  
والآخرة، بين الأرض والسماء. هذا هو  
الموقف الإسلامى الذى بدأ صيغته  
الأولى منذ إبراهيم عليه السلام واستمر حتى  
الإسلام آخر الديانات.

فالدين الإلهى الذى سماه الله  
الإسلام، بدّل نظرة الإنسان إلى نفسه  
وإلى الواقع، فلم تعد النظرة إلى  
الإنسان حيوانية، وإلى الكون  
والطبيعة مادية، واستطاع الإنسان من  
خلال الإسلام أن يتواصل مع السماء،  
مع الخالق المدبر، الذى قضت حكمته  
أن يكون حراً مُكرِّماً وقادراً على  
التشكل وفق العبودية الخالصة لله  
تعالى، دون توسط أحد من البشر.

أ.د. منى أحمد أبوزيد

## الهوامش:

- (١) المصباح المنير: مادة «دين» ومختار الصحاح: مادة «دين». والمعجم الوسيط، ج ١، ص ٣١٧، مادة «دين»
- (٢) دائرة المعارف الإسلامية، كتبها مجموعة من المستشرقين، النسخة العربية، مادة «دين» بقلم ماكدونالد، ترجمة خورشيد، ج ٩
- (٣) عبد الرحمن السيوطي: المذهب في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه: محمد أحمد جاد المولى وآخرون، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة، ط ٣، ج ١، ص ١٦٦ - ١٦٨
- (٤) فاطمة بت علي سعيد أخشوين: الحياة الدينية، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٦٦
- (٥) ابن منظور: لسان العرب، مادة «دين»، إعداد: يوسف خياط، ونديم مرعشلي، دار صادر، بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ج ٢، ص ١٦٩ - ١٧٠
- (٦) الفيروزآبادي: القاموس المحيط، مادة «دين»
- (٧) د. محمد عبد الله درار: الدين، بحوث ممهدة لدراسة في تاريخ الأديان، ص ٣٠
- (٨) أبو البقاء الكفوي: الكلبيات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المعمرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ٤٤٣
- (٩) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، تقديم: د. رفيع العجم، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٨١٤
- (١٠) الحرحاني: التعريفات، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص ٢٩٤
- (١١) الشيخ محمد عبد: تفسير المنار، ج ٣، ص ١٦٩.
- (١٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق: الدين والوحي والإسلام، ط القاهرة، ص ٢١
- (١٣) عبد الكريم الخليل: الله ذاتاً وموضوعاً، ط القاهرة، ص ٦٠٢.
- (١٤) د. سميح دغيم: موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٨، ج ١، مادة «دين»، ص ٥٩٦
- (١٥) معجم مصطلحات الإباضية، نشره وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، سلطنة عمان، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص ٣٩٦
- (١٦) المصدر السابق، ص ٣٩٧.
- (١٧) العلامة الطهطباي: تفسير الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، إيران، ١٤٠٢هـ، ج ٢، ص ١٣٠
- (١٨) المصدر السابق، ج ٢، ص ١٦٢.
- (١٩) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: ريتشارد مكارثي، المكتبة المشرقية - بيروت، ١٩٥٧م، ص ٣٤٥
- (٢٠) طه الهاشمي: تاريخ الأديان وفلسفتها، دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٦٣م، ص ٤٠

- ( ٢١ ) د. أحمد عبد الرحيم السايح: بحوث في مقارنة الأديان، دار الثقافة - الدوحة - قطر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، ص ٣٨.
- ( ٢٢ ) د. عمارة نجيب: الإنسان في ظل الأديان، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٢٦.
- ( ٢٣ ) الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاشي، مكتبة مصطلح البابي الحلبي - القاهرة، ١٢٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ج ١، ص ١٢ - ١٣.
- ( ٢٤ ) د. أحمد شلبي، مقارنة الأديان، اليهودية، مكتبة النهضة - مصر ١٩٧٨م، ص ٢٨.
- ( ٢٥ ) طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، ص ٢٤.
- ( ٢٦ ) د. محمد عبد الله الشرقاوي: مقدمة تحقيق كتاب «الرد الحميل لإليه عيسى مؤلفه حجة الإسلام للغزالي». دار الهداية - مصر، ١٤٠٦هـ/ ص ١٨.
- ( ٢٧ ) محمد نعمان الجارم: أديان العرب في الجاهلية، مطبعة السعادة - مصر، ١٣٤١هـ/ ١٩٢١م، ص ٦ - ٧.
- ( ٢٨ ) د. آمنة نصير: مباحث في علوم العقيدة، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٢١٣.
- ( ٢٩ ) ابن القيم: زاد المعاد، المطبعة المصرية - مصر، ١٣٧٩هـ، ج ١، ص ١٤.
- ( ٣٠ ) أبو الحسين الخياط: الانتصار، تحقيق: د. نيجرج، القاهرة، ١٩٢٥م، ص ١٠٢. وأيضاً الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، القاهرة، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٥٤.
- ( ٣١ ) د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ الإلحاد في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة، ١٩٤٥م، ص ١٠٠ - ١٠١. وأيضاً: بول كراوس: مقالة عن كتاب «الزمر» لابن الراوندي، مجلة الأيب - بيروت، ١٩٤٢م، مج (٢)، ج ٩، ص ٣٠ - ٣١.
- ( ٣٢ ) حاجي خليفة: كشف الطنون عن أسامي الكتب والفنون، القاهرة، ١٢٧٤هـ، ج ٣ ص ٣٥٤، ج ٤ ص ٦٠، ٩٢.
- ( ٣٣ ) القاضي عبد الحار: المغنى في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٥ «التبذات والمعجزات»، تحقيق: محمود الخضيرى، د. محمود قاسم، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ١٠٦.
- ( ٣٤ ) أبو بكر الرازى: الطب الروحاني، ضمن رسائل فلسفية للرازى، تحقيق: بول كراوس، مصر، ١٩٢٩م، ج ١، ص ١٧.
- ( ٣٥ ) د. منى أحمد أبو زيد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، منشأة المعارف - الإسكندرية، مصر، ص ١٢٠.
- ( ٣٦ ) أبو بكر الرازى: الرسائل، ص ٣٠٤ - ٢٠٥.
- ( ٣٧ ) عباس محمود العقاد: آفيون الشعوب، المذاهب الهدامة، منشورات المكتبة المصرية، صيدا - لبنان، (د.ت)، ص ٩.
- ( ٣٨ ) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مطبعة الحلبي - القاهرة، ج ١، ص ٩٤.
- ( ٣٩ ) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الصريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٥٦٤.
- ( ٤٠ ) القاضي عبد الجبار: المعنى، ج ١٤ (اللطيف)، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ٢٠.
- ( ٤١ ) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٧٣.

- (٤٢) د أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، نشر المؤسسة الجامعية، الإسكندرية - مصر، ١٩٧٨م، ج ١، ص ٧٦٨
- (٤٣) أبو الحسن العامري: الأمد على الأبد، تحقيق: أورت ك. أورسن، دار الكندي - بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٢٥
- (٤٤) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: د. عبد الحميد غراب، القاهرة. ١٩٦٧م، ص ١٢٩
- (٤٥) العامري: الأمد على الأبد، ص ١٥٨. وأيضاً: الإعلام بمناقب الإسلام، ص ٨٢.
- (٤٦) العامري: المصدر السابق، ص ١٤٠. وأيضاً: د. منى أحمد أبو زيد: الإنسان في الفلسفة الإسلامية - دراسة مقارنة في فكر العامري. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر - بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، ص ١٥١

## الذات

المقصود بالذات ما يصح العلم به خارج  
التصور العقلي، ويقصدون بذلك الوجود  
تعين وجود الأشياء في الخارج مستقلاً عن  
وجوده في الذهن.

ويقصد المتكلمون من إطلاق "الذات"  
علماً على الله سبحانه وتعالى أنه صاحب  
صفات الكمال التي لا يشبهه فيها أحد  
من خلقه ، وعند سماع لفظ الذات  
ينصرف الذهن إلى ذات الله الموصوف  
بالكمالات التي لا نهاية لها.

يستعمل هذا اللفظ مذكراً ومؤنثاً،  
فيقال ذو علم وذات جمال، ولا يستعمل  
إلا مضافاً إلى ما يخصصه في الأعم  
الأغلب، لكنه في علم الكلام يستعمل  
مطلقاً علماً على الذات الإلهية، فيقال:  
ذات الله سبحانه. وغالباً ما يقترن به لفظ  
الصفات تحت مسمى واحد مشهور في  
علم الكلام، فيقال: (الذات والصفات)  
تعبيراً عن قضية العلاقة بين الذات الإلهية  
وصفاتها.

وقد تكلم عنه المعتزلة فقالوا:

**أ.د. محمد السيد الجليلند**



## الرجعة

بقتله، وفرقة قالت إنه لم يقتل، وأنه المهدي وقد غاب عن عيون الناس وهو في جبل حاجر من ناحية نجد، مقيم هناك إلى أن يؤمر بالخروج فيخرج، ويملك الأرض، وتعتقد له البيعة بمكة بين الركن والمقام، ويحيي له من الأموات سبعة عشر رجلاً، يعطى كل واحد منهم حرفاً من حروف الاسم الأعظم فيهزمون الجيوش.<sup>(٣)</sup>

والكيسانية قالوا بإمامة محمد ابن الحنفية، فزعم قوم منهم يقال لهم الكريية - أصحاب أبي كرب الضرير - أن محمداً بن الحنفية حي لم يمت، وأنه في جبل رضوى، وآخرون من الكيسانية قالوا: بموته، وسيعود، وهو المهدي، وأن الحسن والحسين إنما كانا يدعوان إليه.<sup>(٤)</sup>

والناووسية وهم أتباع رجل من البصرة يقال له عبد الله بن ناووس، وقيل نسبوا إلى قرية ناووسا، وهم يسوقون الإمامة إلى جعفر الصادق، وزعموا أنه لم يمت، وأنه المهدي المنتظر، وقال الأكثرون بموته، ثم اختلفوا، فقالت فرقة: إنه يرجع، وهو القائم، وقالت طائفة الإمام ابنه

مذهب أهل السنة أن الأموات لا رجعة لهم في الدنيا قبل يوم القيامة لما تدل على ذلك آيات قرآنية كثيرة مثل قوله تعالى:

﴿ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ﴿١٥﴾ لَعَلِّي أَعْمَلُ

صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ (الزمنون: ٩٩ - ١٠٠) أما كثير من فرق الشيعة فقالوا برجعة كثير من الأموات، ويزعمون أن أئمتهم وأعداءهم من الخلفاء الثلاثة الأول ومعاوية وابنه يزيد وغيرهم يحيون بعد ظهور المهدي، ويعذب كل من ظلم الأئمة، ويقتص منهم، ثم يموتون، ثم يحيون يوم القيامة.<sup>(١)</sup>

وقد ذهبت فرق شيعية كثيرة إلى القول برجوع أئمتهم إلى الدنيا، ومنهم من يقر بموتهم ثم رجعتهم، ومنهم من ينكر موتهم، ويقول بأنهم غابوا وسيرجعون.<sup>(٢)</sup>

وأما المغيرية أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي، فكان يقول لأصحابه: إن المهدي المنتظر محمد ابن عبد الله بن الحسن بن الحسن ابن علي، فلما قتل بالمدينة اختلفت المغيرية فيه فرقتين: فرقة أقروا

الأفطح. (٥)

والرجعية وهم القائلون بإمامة موسى الكاظم، وهى من الفرق الواقفية لوقفهم الإمامة على موسى الكاظم وعدم إرسالها فى أولاده، ويقولون بموته ورجعته. (٦)

أما الزيدية فيذهب كثير من الباحثين إلى أنهم ينكرون الرجعة. يقول صاحب مختصر التحفة الاثنى عشرية: "والزيدية كافة منكرون للرجعة إنكاراً شديداً، وقد ذكر فى كتبهم رد هذه العقيدة بروايات الأئمة". (٧)

وهذا خطأ شائع فلعلماء الزيدية مواقف مختلفة من الحكم على الصحابة، فمنهم المصرحون بالترحم عليهم والترضية، ومنهم المتوقفون عن الترضية والترحم، ومنهم أيضاً المصرحون بسبهم وتفسيرهم. (٨)، ومن هذا الفريق الأخير الذين يتناولون على الشيخين أبى بكر وعمر الإمام الزيدى أحمد بن سليمان (٥٠٠ هـ - ٥٥٦ هـ) فيسب الصحابين الجليلين ويعدهما منافقين، ويصرح برجعتهم، ويصرح أنها كانا يعرفان ببغضهما لعلى بن أبى طالب وظلمه، ويدعى أنهما لا يعذبان فى القبر، لكون قبريهما قرب قبر الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن الله آخر عذاب القبر

عنهما إلى وقت يـأذن الله بإخراجهما من قبريهما فى الدنيا فيخرجان من القبر، ويصلبان، ويعذبان على أعين الناس. (٩)

الرجعة عند الإمامية الاثنى عشرية:

يعرف الزنجاني معنى الرجعة فى عقيده الاثنى عشرية فيقول: "الرجعة عبارة عن حشر قوم عند قيام الحجة ابن الحسن العسكرى عليه السلام ممن تقدم موتهم من أوليائه وشيعته ليفوزوا بثواب نصرته ومعاونته، ويبتهجوا بظهور دولته، وقوم من أعدائه ينتقم منهم، وينالوا بعض ما يستحقونه من العذاب والقتل على أيدي شيعته، وليبتلوا بالذل والخزى بما يشاهدون من علو كفته، وهى عندنا الإمامية الاثنا عشرية تختص بمن محض الإيمان ومحض الكفر والباقيون سكوت عنهم، ويدل على ثبوتها مضافاً إلى الإجماع. بل ضرورة

المذهب. الكتاب والسنة. أما الكتاب فعده آيات، الأولى قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا﴾ (النمل: ٨٢) حيث دلت هذه الآية على أن الحشر خاص ببعض دون بعض، فتعين أن يكون غير الحشر الأكبر الذى فى القيامة، لأنه عام بالاتفاق (١٠)، ويستشهد الزنجاني باثنتى عشرة آية قرآنية وعدد كبير من

الأحاديث النبوية.

ويقول الدكتور علاء الدين السيد:  
"القرآن صريح في ثبوت الرجعة في الدنيا وأن النصوص الشرعية التي جاءت في كتاب الله على ثبوت الرجعة في الدنيا فكثيرة، آمن بها الشيعة"، ثم يزعم أن بعض علماء أهل السنة آمنوا بالرجعة نزولاً على النصوص القرآنية، فقد ذكر ابن خزيمة أحد شيوخ أهل السنة باباً في ذكر الدليل على أن قوله عز وجل: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (الحج: ٦١) فقال ابن خزيمة: قال الله عز وجل: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ﴾ (البقرة: ٢٥٩) فقد أحيا الله هذا العبد مرتين قبل البعث يوم القيامة. (١١)

والقول بالرجعة موضع اتفاق بين الإمامية الاثنى عشرية، يقول المفيد: "واتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات قبل يوم القيامة" (١٢)، ومع ذلك يذهب بعض رجالهم إلى أن الرجعة ليست من الأصول التي يجب الاعتقاد بها والنظر فيها. (١٣)

ويختلف فقهاء الاثنى عشرية في إمامهم الحادي عشر، فالقائلون

بإمامة الحسن العسكري اختلفوا فيه، فقالت فرقة: إنه لم يمت، بل غاب وسيعود، وهو القائم المنتظر. وقالت فرقة: إنه مات وعاش، وهو القائم لخبر روه أن القائم هو الذي يقوم بعد الموت. وقالت فرقة: أنه مات لا عن عقب، وكان الإمام أخوه جعفر بعده. وقالت فرقة: لما مات لا عن ولد علمنا بطلان إمامته. وزعمت فرقة أن الإمام بعد الحسن ولده على، وهم القائلون بالغيبة والانتظار. وقالت فرقة: بطلت الإمامة بعد الحسن وخلت الأرض من حجة. (١٤) ويروى عن جعفر الصادق أنه قال عن الإمام الثاني عشر، وهو الإمام المهدي المنتظر: إنه يقوم في يوم عاشوراء يوم السبت بين السركن والمقام (بالكعبة) جبرائيل عن يمينه ينادي: البيعة لله تعالى، فتصير إليه شيعته من أطراف الأرض، تطوى لهم طياً حتى يبايعوه، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت ظلماً، ويدخل الكوفة، ويبني فيها مسجداً له ألف باب، ويملك سبع سنين، تطول له الأيام والليالي، فتكون السنة مقدار عشر سنين، فإذا آن قيامه مطرت الأرض في جمادى الآخرة وعشر من رجب مطراً شديداً، تثبت به لحوم المؤمنين (أى الشيعة) في قبورهم، وينفضون شعورهم من

الستراب، وإذا قام <sup>الظلمة</sup> أشرفت الأرض، وذهبت الظلمة، واستغنى الناس عن الشمس، وعمر الرجل حتى يولد له ألف ذكر، وأظهرت الأرض كنوزها حتى يطلب الرجل منهم من يأخذ زكاة ماله فلا يجد أحداً".<sup>(١٥)</sup>

هكذا يرى الشيعة الإمامية الاثنا عشرية أن ظهور إمامهم محمد بن الحسن العسكري سيكون من مكة لا من سامراء التي دخل في سردابها وغاب عن شيعته، وعند ظهوره فسوف يرجع جميع الأنبياء والرسل إلى الدنيا لكي يكونوا جنداً لعلی، فهم يعتقدون أنه "لم يبعث الله نبياً ولا رسولاً إلا رد جميعهم إلى الدنيا حتى يقاتلوا بين يدي علي بن أبي طالب أمير المؤمنين".<sup>(١٦)</sup>

وبعض الشيعة الاثني عشرية أنكر الرجعة، وبعضهم أول الرجعة على أنها رجعة دولة الشيعة<sup>(١٧)</sup>، وذهب الشيرازي المرتضى (٢٥٥-٤٠٠هـ) إلى أن شذاذ الإمامية يذهبون إلى أن الرجعة إنما هي رجوع دولتهم في أيام القائم، من دون رجوع أجسامهم، وهذا خلاف الإجماع، "إن الذي تذهب الشيعة الإمامية إليه أن الله تعالى يعيد - عند ظهور إمام الزمان المهدي - قوماً ممن كان قد تقدم موته من

شيعته، ليفوزوا بثواب نصرته ومعاونته ومشاهدة دولته، ويعيد أيضاً قوماً من أعدائه لينتقم منهم، فليلتذوا بما يشاهدون من ظهور الحق وعلو كلمة أهله"<sup>(١٨)</sup>. وفي موضع آخر يقول الشريف المرتضى: اجتمعت الإمامية على أن الله تعالى عند ظهور القائم صاحب الزمان <sup>عليه السلام</sup> يعيد قوماً من أوليائه لنصرته، والابتهاج بدولته، وقوماً من أعدائه ليفعل بهم ما يستحقوا من العذاب"<sup>(١٩)</sup>.

أما عن تأويل الرجعة برجوع الدولة من دون رجوع الأشخاص ولا إحياء الأموات، فهذا غير صحيح عند المرتضى، إذ إن الله تعالى قادر على إحياء الموتى، فلا معنى لتعجب المخالفين واستبعادهم<sup>(٢٠)</sup> فمن لا يعتقد بالرجعة لا يعده الشريف المرتضى مؤمناً، بل هو عنده ملحد وخارج عن أقوال أهل التوحيد، إذ إن الله تعالى قادر على إيجاد الجواهر بعد إعدامها، فإن كان عليها قادر جاز أن يوجد لها متى شاء.<sup>(٢١)</sup>

ولكن هل يقع التكليف على من يرجع بعد موته ممن تحدث عنهم الإمامية؟ أم أنه ليس عليهم تكليف بعد الرجعة؟

أعلن الشريف المرتضى أن الرجعة لا تنافي التكليف، إذ إن

التكليف كما يصبح مع ظهور المعجزات الباهرة والآيات القاهرة، فكذلك الرجعة، لأنه - ليس في جميع ذلك - ملجئ إلى فعل الواجب والامتناع من فعل القبائح<sup>(٢٢)</sup>، ومن أجل هذا قرر المرتضى أن الذين هربوا من الإمامية من القول بثبوت التكليف على أهل الرجعة، وزعموا أن تكليفهم لا يصح في تلك الحالة فهم غير مصيبين في موقفهم<sup>(٢٣)</sup>.

وقال الشريف المرتضى في "المسائل الناصرية" - عند الرجعة -: إن أبا بكر وعمر يصلبان على شجرة في زمن المهدي، قيل: إن تلك الشجرة تكون رطبة قبل الصلب فتصير يابسة بعده ... وقيل تكون تلك الشجرة يابسة قبل

الصلب ثم تصير رطبة خضراء بعد الصلب<sup>(٢٤)</sup>.

ويتحقق في الرجعة حساب الناس على يد الحسين، فيقول أبو عبد الله: "إن الذي يلي حساب الناس قبل يوم القيامة الحسين بن علي الطيّل فأما يوم القيامة فإنما هو بعث إلى الجنة وبعث إلى النار"<sup>(٢٥)</sup>.

وهكذا تبين أن الرجعة عند الشيعة هي الاعتقاد بأن بعض الأموات يعودون إلى الحياة الدنيا، أما الغيبة فهي اعتقاد شيعي آخر وهي اختفاء بعض أئمتهم، دون موتهم، بل يظلون على قيد الحياة إلى أن يحين وقت ظهورهم من هذه الغيبة.

أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

- (١) شاء عبد العزيز غلام حكيم الدهلوي، ألفه بالفارسية، ونقله إلى العربية الشيخ الحافظ غلام محمد بن محيي الدين بن عمر الأسلمي، واختصره وهذبه السيد محمود شكري الألوسي: مختصر التحفة الاثنى عشرية، حققه محب الدين الخطيب، القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٧٣هـ، ص ٢٠١.
- (٢) دكتور ناصر بن عبد الله بن علي القفاري: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية، ط ٢ بدون بيانات، ١٩٩٤م، ٩١١/٢.
- (٣) عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا ١٩٨٨م، ص ٥٩ - ٦٠، وكذلك: النوبختي: فرق الشيعة، تحقيق دكتور عبد المنعم الحفني، القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٢م ص ٣٣ - ٣٤.
- (٤) محمد بن يونس العاملي (الاثنى عشرى المتوفى ٨٧٧هـ): الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، حققه محمد الباقر البهبودي، نشرة المكتبة المرتضوية لأخبار الآثار الجعفرية: ٢/ ٢٦٦، وكذلك الفرق بين الفرق، ص ٤٧، وفرق الشيعة، ص ٣٨، ص ٤٠.
- (٥) الصراط المستقيم، المصدر السابق: ٢/ ٢٧١، وكذلك الفرق بين الفرق، ص ٦١ - ٦٢. مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ١٦.
- (٦) مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ٢٠.
- (٧) السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢.
- (٨) راجع كتابنا: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية. الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٣م: ٢/ ٤٠٧ وما بعدها.
- (٩) أحمد بن سليمان: مخطوط الحكمة الدرية، ص ٨٨ - ٨٩. وراجع كتابنا: الإمام الزيدى أحمد بن سليمان وآراؤه الكلامية. الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٧م، ص ١٢٣.
- (١٠) السيد إبراهيم الموسوى الزنجاني: عقائد الإمامية الاثنى عشرية. بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٩٧٧م، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (١١) دكتور علاء الدين السيد أمير محمد: مع الدكتور موسى الموسوى فى كتابه الشيعة والتصحيح. بيروت، الفدير للدراسات والنشر، ١٩٩٥م، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.
- (١٢) محمد بن النعمان المفيد: أوائل المقالات، تعليق فضل الله الزنجاني. تبريز، مكتبة شروش، ١٣٦٣هـ ص ٥١، وكذلك محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، تحقيق محمد مهدي الأعلمى، بيروت، دار الحوراء، ١٩٩٨م، ص ١٠٤.
- (١٣) المظفر: عقائد الإمامية، السابق، ص ١٠٨.
- (١٤) على بن يونس العاملي: الصراط المستقيم: ٢/ ٢٧٤ - ٢٧٧، وكذلك مختصر التحفة الاثنى عشرية ص ٢١.
- (١٥) السابق: ٢/ ٢٥٠ - ٢٥٣.
- (١٦) محمد باقر بن محمد المجلسي (ت. ١١١٠هـ): بحار الأنوار، ط ٤ بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤هـ: ٥٣/ ٤١.
- (١٧) المفيد -: الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ط ٢، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣م، ص ٣٤٠.
- (١٨) الشريف المرتضى. الرسائل: المسألة الثامنة ضمن جوابات المسائل الرازية، تقديم السيد أحمد الحسيني، قم، دار القرآن الكريم، ١٩٨٦م: ١/ ١٢٥.
- (١٩) السابق، مسألة الرجعة: ١٣٦/٢.
- (٢٠) السابق: ٣/ ٣٠٣.
- (٢١) السابق: ٣/ ١٢٥.
- (٢٢) السابق: ١/ ١٢٦.
- (٢٣) السابق: ١/ ١٢٦.
- (٢٤) مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ٢٠١.
- (٢٥) بحار الأنوار للمجلسي، مصدر سابق، وراجع فكرة الرجعة لدى الدكتور ناصر بن عبد الله القفاري: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنى عشرية. مرجع سابق: ٢/ ٩٠٩ - ٩٢٨.

## السبب

الحسيات، وهو أمر يظهر هنا بغاية الوضوح، ويلحظه الكثيرون من أولئك النفر الذين يشتغلون بتحديد معانى الألفاظ، ودلالاتها، ونموها فى مجال هذه الدلالة من عصر إلى عصر.

يقول الجرجانى: السبب فى اللغة: اسم لما يتوصل به إلى المقصود<sup>(١)</sup>.

ويقول بدر الدين محمد الزركشى: "السبب لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، أى: لأنه ليس بمؤثر فى الوجود، بل وسيلة إليه، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر فى الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستقى للماء"<sup>(٢)</sup>.

ولقد تابع القدماء - على ما ذكره من هذا المعنى الوضعى للسبب - المحدثون على اختلاف تخصصاتهم وفى الموسوعة الفقهية (السبب لغة: الحبل، ثم استعمل لكل شيء يتوصل به إلى غيره، والجمع أسباب)<sup>(٣)</sup>.

وهو اقتباس بتصريف من المصباح المنير ولسان العرب مادة (سبب).

ومن المحدثين صاحب المعجم الفلسفى وعبارته تتقصها الدقة، حيث تفتقر إلى ترسيم الحدود بين التعريف الوضعى والتعريفات الأخرى. قال: (السبب: الحبل، وما يتوصل به إلى المقصود، والجمع أسباب، وأسباب

السبب كلمة يستعملها الكثيرون، كل فى مجال اختصاصه، وهى فى كل استعمال تُستعمل فيه يُلقى عليها المجال بظلاله الذى لا يخفى على القارئ أو المتلقى. فالمشتغلون بالفلسفة تدور على ألسنتهم هذه الكلمة، ولها مستويات عدة فى التعامل فيما بينهم، وعلماء العقائد يستعملونها وينسبون إليها، وعلماء الأخلاق تدور بينهم هذه الكلمة ولها ظلال مخالفة عما كان لها حين استعمالها الفلاسفة أو علماء العقائد أو غيرهم، وعلماء القانون يستعملون هذه الكلمة بطريقتهم الخاصة.

وإذا كان الأمر على هذا النحو فإنه يستحسن أن نتبع هذه الكلمة فى كل مجال من هذه المجالات لنشير إلى حقيقة استعمالها فيه، وما يصاحب هذه الحقيقة من الظلال.

السبب فى اللغة:

لما كانت الألفاظ اللغوية عبارة عن أسماء يقوم الواضع بتخصيص كل منها بمعنى من المعانى يقترب به، وينتقل الذهن من تصور اللفظ إلى تصور قرينه من المعانى، كان من الضرورى أن نؤكد على أن الواضع اللفوى الذى يضع اللفظ بإزاء المعنى غالباً ما يكون عمله هذا فى مجال

السماء مراقيها ، أو نواحيها ، أو أبوابها).

والفرق بين السبب والشرط ، أن السبب هو: ما يكون الشيء مُحتاجاً إليه ، إما فى ماهيته أو فى وجوده ، على حين أن الشرط هو: ما يتوقف عليه وجود الشيء ، كالوضوء للصلاة .

وقيل أيضاً : (إن السبب ما يلزم من عدمه العدم ، ومن وجوده الوجود ، على حين أن الشرط ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده لذاته وجود ولا عدم)<sup>(٤)</sup>.

وبصرف النظر عما اعترى عبارة المعجم الفلسفى من الشوائب والتداخل ، فإننا نعود فنؤكد أن الواضع اللغوى حين وضع هذه اللفظة ، أو خصص تلك المادة قد وضعها وخصصها لتدل على شيء حسى ، كل ما هنالك أن يكون واصلاً بين شيئين ، ولو كان أحد طرفيه إلى أعلى لكان ذلك أفضل وأكثر دلالة على الارتباط بين اللفظ وما يدل عليه اللفظ.

ولا مانع بعد هذا العموم أن تُطلق هذه المادة (سبب) سواء بالإدغام (سبب) أو بـفك الإدغام (سبب) على هذه الوسيلة بين الشيئين جملة ، وهى ممتدة من أعلى إلى أسفل ، أو على بعض مراحلها التى هى سُلّمها من أسفل إلى أعلى ، ولا بأس كذلك أن تطلق هذه المادة على منتهى هذه الوسيلة من أعلى ، كأن يُطلق (السبب) أو (السبب) أعلى

على أبواب السماء.

وهذه الإطلاقات جميعاً وما يشبهها ، تُعدُّ طوراً أو مرحلة من مراحل الاستعمال اللغوى تُسَلِّم فى نهايتها إلى مرحلة أخرى حين بدأ يطلق (السبب) أو (السبب) على تلك الوسيلة المعنوية بين شيئين من نحو: المودة ، والقربى ، ومن نحو: الصداقة ، والأخوة .

ونحن لا يعنينا فى هذه المرحلة أن نُطلق على هذا الاستعمال الأخير طوراً ، انتقل الاستعمال اللغوى إليه خضوعاً إلى قانون تطور الأشياء ، أو نقول: إن هذا الاستعمال لون من ألوان الاستعارة التى تخضع لبعض وظائف العقل والوجدان معاً .

إنه لا يعنينا هذا ولا ذاك ، إن كنا من القائلين بأن اللغة باعتبار أنها كائن اجتماعى يجب أن تخضع خضوعاً تاماً إلى قانون التطور والترقى ، كما يخضع لهذا القانون واضعوها ومستخدموها على السواء .

ولقد استفاد ابن منظور فيما ذهب إليه من استعمال (السبب) - وهو قريب مما ذكرناه - من استعمال القرآن الكريم لهذه المادة ، ومن ورودها فى السنة وكلام العرب ، مقترنة بمدلولها ، واضحة الدلالة على المراد .

وسوف نحاول أن ننقل طرفاً من كلام ابن منظور نُرسى به ما ذكرناه على قواعده لكى نخلص إلى نتيجة ما ذكرناه من أقرب طريق ، بعيداً عن



حرج الخلط الذي تورطت فيه عبارة المعجم الفلسفى، حيث لم تسلم من الأمشاج والأخلاق.

يقول ابن منظور: (والسبب: كل شئ يتوصل أو يتوصل به إلى غيره، وقد تسبب إليه، والجمع أسباب، وكل شئ يتوصل به إلى الشئ فهو سبب. وجعلت فلاناً لى سبباً إلى فلان فى حاجتى وودجاً أو وُصلة وذريعة).

وقوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (البقرة: ١٦٦)، قال ابن عباس: المودة، وقال مجاهد: تواصلهم فى الدنيا، وقال أبو زيد: الأسباب المنازل، وقيل: المودة. والله عز وجل مسبب الأسباب، ومنه التسبب، والسبب اعتلاق قرابة. وأسباب السماء: مراقبها.

قال زهير:

ومن هاب أسباب المنية يلقيها

ولورام أسباب السماء بسلم...

وقوله عز وجل: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (غافر: ٣٦، ٣٧)، قال: هى أسبَابُ السَّمَوَاتِ (غافر: ٣٦، ٣٧)، قال: هى أبوابها.

وارتقى فى الأسباب إذا كان فاضل الدين. والسبب: الحبل، فى لغة هذيل، وجمعه: أسباب، ويجوز فتح السين فى (السبب) فتصير (سبباً) وجمعها (أسباب) كذلك.

وقوله عز وجل: ﴿مَنْ كَانَ يَظُنُّ

أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (الحج: ١٥)

معناه: من كان يظن أن لن ينصر الله سبحانه، محمداً ﷺ حتى يظهره على الدين كله. فليمت غيظاً، وهو معنى قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (الحج: ١٥)، والسبب: الحبل.

والسماء: السقف، أى فليمدد حبلاً فى سقفه، ثم ليقطع، أى ليمد الحبل حتى ينقطع، فيموت مختقاً. وقال أبو عبيدة: السبب: كل حبل حوزته من فوق. وقال خالد بن جنية: السبب من الحبال: القوى الطويل. قال: ولا يدعى الحبل سبباً حتى يصعد به وينحدر به.

وفى الحديث: كل سبب ونسب ينقطع إلا سببى ونسبى، النسب بالولادة، والسبب بالزواج، وهو من السبب، وهو الحبل الذى يتوصل به إلى الماء، ثم استعير لكل ما يتوصل به إلى شئ. كقوله تعالى: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ (البقرة: ١٦٦)، أى الوصل والمودات... إلى آخر ما قال.

وخلاصة القول فى علاقة السبب بما يدل عليه، والمراحل التى مرت بها هذه العلاقة:

أن السبب أطلق من قبل الواضع اللغوى أول عهده بالإطلاق ليدل على هذا النوع من الارتباط الحسى، كالحبل يلقي به فى البئر فى آخره

الدَّلْوِ وفي أوله من أعلى قبضة الساقى  
أو الذى يريد استخراج الماء من البئر.  
ثم نَمَتْ هذه العلاقة إلى أن ارتقت  
إلى هذا النوع من الروابط المعنوية  
المعبرة عن تلك العلاقات الإنسانية  
السَّامِيَّة.

ويبدو أن ابن منظور قد أهمل  
مرحلة ثالثة من الارتباط، أشرنا إليها  
من قبل وأفرد لها بالإشارة صاحب  
كتاب البحر المحيط<sup>(٥)</sup>.

قال الزركشى وهو، أى: السبب  
لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا  
به، لأنه ليس بمؤثر فى الوجود بل  
وسيلة إليه، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى  
إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر فى  
الإخراج وإنما المؤثر حركة المستقى  
للماء.

### السبب فى اصطلاح الفقهاء:

وبعد أن أدركنا معنى السبب فى  
اللغة نحاول هنا أن نفهم معنى السبب  
فى استعمالات الفقهاء وعلماء أصول  
الفقه.

وكثيراً ما نُعبر عن استعمال هذه  
الطائفة للألفاظ بأنه استعمال (شرعى  
لا لشيء) إلا لأن مجال عملهم هو  
البحث فى أمور الشريعة، وسواء عبّرنا  
عن استعمال الفقهاء للألفاظ بأنه  
استعمال اصطلاحى أو استعمال  
شرعى، فإننا لا نُعلق على هذا  
الاختلاف فى التعبير عن هذا  
الاستعمال كثير أهمية ولننصرف عنه

إلى الحديث عن معنى السبب فى  
استعمال هذه الطائفة من العلماء أو فى  
استعمال الشرع له.

والأمر لن يخلص لنا إلا إذا مهدنا له  
بتمهيد يحسم بعض القضايا.

وأولها: أن المشرع الملزم لعباده باتباع  
الشرع، إنما هو الله وعلى العباد أن  
يفقهوا عن الله عز وجل أحكامه  
الشرعية فى كل تكليف أراد أن  
يلزمهم به أن يفعلوه أو يجتنبوه.

وكثير من الناس لا يدركون عن  
الله عز وجل أحكامه التكليفية  
المرتبطة بالفعل والترك، على نحو ما  
يدركون الارتباط بين العلة والمعلول،  
الأمر الذى تناولته حكمة الله ورأفته  
بعباده فتصب لهم عند كل حكم  
علامة تدل عليه، بوجودها يوجد  
الحكم وبانتفائها ينتفى الحكم على  
طريقة العلة والمعلول كما بينّا، مع  
فارق واحد، وهو أن هذه العلامة التى  
ينصبها الشارع لتدل على الحكم هى  
لا تؤدى إلى هذا الحكم، وإنما فقط  
الحكم يقع عندها لا بها بخلاف  
العلة، إذ المعلول يقع بها وهى المؤثرة  
فيه. وهذا الحكم الذى يقع مصاحباً  
للعلامة يقال له مسبباً، والعلامة التى  
وقع الحكم عندها يقال لها السبب.

وهذا أمر نظرى سقناه بين يديك  
يتضح فيه المقال بالمثال.

ومن الأمثلة الدالة على ذلك،  
الموضحة له قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ

لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿١٨٥﴾ (البقرة: ١٨٥)، ومن يتأمل في هذا النص يتبين له في أرجح الأقوال أن دلوك الشمس، المراد به ميلها إلى جهة الغرب، ورحيلها عن مقرها الذي توسطت به كبد السماء، وإنما حملنا الدلوك على هذا الوقت من النهار لتحقيق المعنى اللغوي للدلوك من ناحية، ولنتمكن من فهم الواقيت الخمسة للصلاة في اليوم والليلة من ناحية أخرى، والدلوك ظاهرة كونية معروفة يراها الرائي لا يخطئه ولا يخفى عليه، وهذا الدلوك علامة على دخول وقت الظهر، ووجوب أداء هذه الفريضة.

وأنت خبير ولا شك أن وجوب صلاة الظهر قد حصل عند الدلوك ولم تجب به.

وقريب من هذا المثال قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾

(البقرة: ١٨٥) فشهود شهر رمضان سبب لوجوب الصيام على من توجه إليه التكليف بوجوب الصوم، ومن الأمثلة الموضحة لما ذكرناه قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته» فرؤية الهلال علامة ظاهرة. على وجوب مباشرة التكليف، ومن يتأمل فيما ذكرناه من الأمثلة ونظائرها يجد العلامة التي نصبها الشارع والتي يجب التكليف عندها ظاهرة لاسترة بها. وهذه العلامة

هي التي نسميها سبباً.

ومن الأشياء التي ينبغي أن نلفت النظر إليها قبل أن نخلص إلى تعريف السبب هي: أن هذه العلامة (السبب) تأتي على ضربين:

أحدهما أنها كلما تكررت في الزمان تكرر الحكم معها، كدلوك الشمس، وشهود شهر رمضان، ورؤية الهلال في أوله من كل عام، وهذه العلامات أو الأسباب كلما تكررت في الزمان تكرر الحكم معها، وهو أمر ظاهر.

وهناك قسم آخر من العلامات لا يرتبط الحكم به بالنسبة للفرد الواحد إلا مرة واحدة، وذلك مثل الإسلام والحج، فالإسلام يجب بالبلوغ، والحج يجب بالاستطاعة، والوجوب لا يتكرر بتكرار العلامة أو استمرارها. فإعلان الإسلام والالتزام به يجب مرة واحدة، والحج والعمرة وجوبهما بالاستطاعة أو عندها في العمر مرة واحدة وهكذا في الأشباه والنظائر.

وهنا ربما يحدث إشكال يعوق استيعاب القسم الثاني من هذين القسمين.

خلاصته: أن الشأن في السبب وارتباطه بالسبب أنه كلما تكرر السبب الذي هو العلامة تكرر الحكم معها على نحو ما هو ظاهر في القسم الأول، وبعدم الاضطراد في القسم الثاني من باب العضلات إذ تكرر

العلامة أو السبب ولا يتكرر معها الحكم.

ولقد حاول الإمام الغزالي أن يخرج من هذا الإعضال بعدم ميله لإدراج هذا القسم في باب الأسباب، وهذه عبارته: "أعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لا سيما بعد انقطاع الوحي - أظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بأمور محسوسة نصبها أسباباً لأحكامه، وجعلها موجبة ومقتضية للأحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها، ونعنى بالأسباب ها هنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ

الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ (الإسراء: ٧٨) وقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وقوله ﷺ:

«صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته»، وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة، فإن ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير بأن يسمى سبباً، أما ما لا يتكرر كالإسلام والحج فيمكن من أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى: ﴿ وَبِلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (آل عمران: ٩٧)، وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات فلا حاجة إلى إضافتها إلى

سبب.

ويمكن أن يقال: سبب وجوب الإيمان والمعرفة الأدلة المنصوبة، وسبب وجوب الحج دون الاستطاعة، ولما كان البيت واحداً، لم يجب الحج إلا مرة واحدة، والإيمان معرفة فإذا حصلت دامت، والأمر فيه قريب<sup>(٦)</sup>.

وربما لا يخفأك أن هذا الخلاف المترتب على التقسيم للعلامات التي هي الأسباب أمر ظاهر في باب العبادات. أمّا ما عدا ذلك من الأبواب التي تحتاج فيها إلى ارتباط الحكم بالعلامة التي هي السبب من نحو مسائل الأحوال الشخصية، ومن نحو الغرامات والعقوبات.. إلخ فالأمر فيها جميعاً ظاهر لظهور السبب وارتباط الحكم به.

ومن الأمور التي يجب التنبيه عليها قبل أن نخلص إلى التعريف، هي هذه القضية التي أثيرت بين المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام الذين لهم اهتمام بأصول الفقه من نحو الأشاعرة والمعتزلة. وهذه المسألة المثارة هنا هي مسألة نوع الارتباط بين العلامة التي هي السبب، والأثر المرتبط بها وهو الحكم، فبينما يُصر المعتزلة إصراراً كاملاً على أن الحكم قد حصل بهذا السبب أو بهذه العلامة نجد الأشاعرة يأبون ذلك، ويؤكدون أن الحكم حاصل عنده لا به، ولكل من الفريقين

أنصار وأتباع.

وبعد هذه المقدمات يمكن أن نخلص إلى التعريف الذى نحدد به معنى السبب.

ونفضل هنا أن ترك المجال لأحد علماء هذا الفن يُعبر عن وجهات النظر المختلفة فى تعريف السبب. ونسوق عبارة "البحر المحيط" كاملة وهى شاملة للمعنى اللغوى كما يفهمه علماء أصول الفقه معترزين عما يبدو منا من التكرار أو الإعادة.

قال الزركشى: (وهو لغة: عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، أى لأنه ليس بمؤثر فى الوجود بل وسيلة إليه، فالحبل مثلاً يتوصل به إلى إخراج الماء من البئر، وليس المؤثر فى الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستسقى للماء.

وفى الشرع، قال الأكثرون: هو الوصف الظاهر المنضبط الذى دل السمع على كونه مُعَرَّفًا للحكم الشرعى، كجعل دلوك الشمس مُعَرَّفًا لوجوب الصلاة.

وقيل: هو الموجب لذاته، ولكن بجعل الشارع إياه موجباً، وهو اختيار الغزالي وحاول الإمام الرازى تزييفه.

وقيل: هو الموجب لذاته، وهو قول المعتزلة، وإنما نُصب السبب للحكم ليستدل<sup>(٧)</sup> به على الحكم عند تعذر الوقوف على خطاب الله لا سيما عند انقطاع الوحى؛ كالعلامة).

### أنواع السبب:

وللسبب عند الفقهاء أنواع وأقسام، وهى أنواع وأقسام يتدخل فيها الاعتبار الذى يجعلها تتنوع وتختلف بالنسبة إليه، يقول صاحب البحر المحيط معبراً عن هذه الأقسام، واختلافها على أساس من تغير النسبة (ثم السبب ينقسم إلى ما يتكرر الحكم بتكرره كالدلوك للصلاة، ورؤية الهلال فى رمضان لوجوب الصوم، وكانصاب للزكاة، وإلى ما لا يتكرر بتكرره كوجوب معرفة الله عند تكرار الأدلة الدالة على وجوده، ووجوب الحج عند تكرار الاستطاعة عند من يجعلها سبباً.

وقسّم ابن الحاجب السبب إلى: وقتى كالزوال، فإنه مُعَرَّفٌ لوقت الظهر، وإلى معنى كالإسكار فإنه مُعَرَّفٌ لتحريم الخمر، والمُلكُ فإنه جعل سبباً لإباحة الانتفاع<sup>(٨)</sup>.

ما يطلق عليه السبب عند علماء الشريعة:

إن علماء الشريعة يُطلقون كلمة (السبب) بالاشتراك على أكثر من معنى، بعضها يكون قريباً قريباً شديداً من المعنى اللغوى فى أصل الوضع، وهو هذه العلامة التى يحصل الحكم عندها لا بها، وبعضها يكون قريباً قريباً شديداً من العلة المؤثرة على قانون العلة والمعلول على نحو ما يفهمه المشتغلون بالعلوم العقلية، كما يُطلق

السبب على معانٍ تقرب من هذا الظرف أو ذاك.

وعلماء الشريعة لا يجدون غضاضة في إطلاق السبب هذه الإطلاقات المختلفة، حتى لو اقتربوا في إطلاقاتهم من معنى العلة والمعلول؛ لأنهم في النهاية يعلمون أن الارتباط بين السبب والمسبب لا يمكن أن يفيد التأثير الذاتي في إنشاء الحكم، إذ المؤثر في النهاية هو الله، وهذا النوع من الاعتقاد أو الفهم يجعل علماء الشريعة لا يجدون غضاضة في تجويز هذه الإطلاقات المختلفة لكلمة السبب مرتبطة بمدلولها.

يقول الإمام أبو حامد الغزالي يعالج هذه الإطلاقات، ما هذا نصه: (واعلم أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء، وأصل اشتقاقه من الطريق، ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر، وحده ما يحصل الشيء عنده لا به. فإن الوصول بالسير لا بالطريق، ولكن لا بد من الطريق ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل، ولكن لا بد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع وأطلقوه على أربعة أوجه:

(١) الوجه الأول: - وهو أقربها إلى المستعار منه ما يُطلق في مقابلة المباشرة، إذ يقال إن حافر البئر مع المردى الساقط فيه صاحب سبب، والمردى صاحب علة، فإن الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر، فما

يحصل الهلاك عنده لا به يسمى سبباً. (٢) الثاني: تسميتهم الرمى سبباً للقتل من حيث إنه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة، ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم إلا به.

(٣) الثالث: تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها "سبباً" كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث، فاليمين: هو السبب، وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لا بد منه في الوجوب، ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، ويفاضلون هذا بالمحل والشرط فيقولون: ملك النصاب سبب والحول شرط.

(٤) الرابع: تسميتهم الموجب سبباً، فيكون السبب بمعنى العلة وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية، لأنها لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى، ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم عنده<sup>(٩)</sup>.

وهذا الذي ذكره الغزالي من تنوع إطلاقات السبب على معانٍ عدة يكون هو قد دلَّ عليها بالاشتراك، ذكره صاحب "البحر المحيط" ولكن بغير إشارة للانحصار في هذه الأربعة مع

اقتصاره في إيرادها. وقد تكون عبارة صاحب "البحر المحيط" أكثر وضوحاً مع أنها لا جديد فيها تضيفه إلى ما ذكره "أبو حامد".

قال الزركشي في بحره: (ويطلق السبب في لسان حملة الشرع على أمور:

أحدها: ما يقابل المباشرة، ومنه قول الفقهاء: إذا اجتمع السبب والمباشرة غلب المباشرة كحضر البئر مع التردية.

الثاني: علة العلة كالرّمى يسمى: سبباً للقتل وهو (أعنى الرّمى) علة للإصابة، والإصابة علة لزهوق الروح الذي هو القتل، فالرّمى هو علة العلة، وقد سمّوه سبباً.

الثالث: العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول يُسمى سبباً لوجوب الزكاة.

الرابع: العلة الشرعية وهي المجموع المركب من المقتضى والشرط، وانتفاء المانع ووجود الأهل، والمحل يُسمى سبباً، ولا شك أن العلة العقلية موجبة لوجود معلولها كما عُرف من الكسر للانكسار، وسائر الأفعال مع الانفعالات بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من وجودها وجود مسبباتها.

قال الهندي: وإذا حكمنا على الوصف أو الحكمة بكونه سبباً، فليس المراد منه أنه كذلك في مورد النص. بل المراد منه أنه سبب في غيره، ومن هذا يُعرف أن سببية السبب وإن

كانت حكماً شرعياً فليست مستفادة من سبب آخر، لأنه حينئذ يلزم إما الدور، أو التسلسل، بل هي مستفادة من النص أو من المناسبة مع الاقتران<sup>(١)</sup>.

السبب عند الفلاسفة:

ولنتقل إلى الحديث هنا عن السبب كما يفهمه الفلاسفة:

إن الكثيرين من الفلاسفة الاسلاميين يسировون على ما سار عليه فلاسفة اليونان منذ فجر التاريخ.

وخلاصة ما قالوه: هو أن كل شيئين مقترنين يظهر منهما أن أحدهما مؤثر في صاحبه، إنما يحكمهما قانون العلة والمعلول، بحيث إذا وُجد أحدهما وُجد الآخر ضرورة، ثم لا بأس بعد ذلك أن نقول: إن أحدهما سبب والآخر مسبب، أو نقول: أن أحدهما علة والآخر معلول. وفي جميع الأحوال فإن من أهم الخواص التي تربط بين هذين الشيئين المقترنين أنه ليس من الضروري أن تتوفر للعلة أو للسبب خاصية الفعل الإرادي، إذ أن قانون العلة والمعلول لا يشترط وجود الفعل بالإرادة، بل هو لا يعتبره. إن هذا هو المأثور عن الفلاسفة اليونانيين، وهو نفسه الذي انحدر في التاريخ إلى أن تأثر به الفلاسفة المسلمون.

وهذا التصور يحدث شيئاً من القلق لدى الفلاسفة الإسلاميين على الأخص في عقائدهم وفي استقبال الناس

لأقوالهم، فهم لا يستطيعون مثلاً أن يقدموا للناس فكرة مقبولة عن علاقة الله بالعالم في إنشائه من العدم، أو حتى في استمرار وجوده. الأمر الذي يُلقى بالفلاسفة الإسلاميين وبأفكارهم في إحدى زوايا المجتمع المسلم دون غيره.

السبب عند علماء العقيدة المسلمين:

أما علماء الإسلام فهم يرون، بل يعتقدون أن الاقتران بين الشيئين لا يعنى بحال من الأحوال أن الرابط بينهما هو الرابط بين كل علة ومعلولها، وكل ما هنالك أن الاقتران الموهم للارتباط على أساس العلة والمعلول ما هو في الحقيقة إلا ارتباط عادي لا عقلي، والارتباط العادي يعنى أن وقوع الشيء الثاني مصاحباً للشيء الأول، إنما هو وقوع عنده لا به من باب المصاحبة فقط.

وعبارة علمائهم تأتي في غاية من الدقة لتسبق كثيرين من علماء الطبيعة في الغرب، وهم يتحدثون عن نوع الارتباط في كل شيئين يظهران مقترنين، ونحن نحاول نقل عبارة بعضهم يعبر بها عن مفهومه لهذه العلاقة في شيء من الدقة والرشاقة، يقول علامة عصره والعصور التالية الإمام الغزالي -رحمه الله- ما هذا نصه: (الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً، وبين ما يُعتقد مُسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس

هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما، وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرأً، إلى كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف.

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة، مع جز الرقبة وهلم جرأً إلى جميع المقترنات، وأنكر الفلاسفة إمكانه، وادعوا استحالة<sup>(١)</sup>.

وإنكار الفلاسفة لذلك أمر ظاهر يلحظه المفكرون في القديم والحديث، يقول الدكتور رءوف، عبيد حاكياً عن الفلاسفة الإسلاميين من خلال بعض نماذج منتخبه: (لا ريب أن السببية هي ناموس الطبيعة الأول؛ لأن الطبيعة العامة لا يفلت من تقديرها شيء، ولا تعرف تميزاً بين سبب مباشر وآخر غير مباشر، بل يحكم ظواهرها ناموس من الترابط بين الأسباب والنتائج على أوسع نطاق وإلى آخر



مدى، وهو ناموس يقع فى الصميم من هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير؟

وهذا الترابط الطبيعى بين الأسباب والنتائج أمر مُسلم به منذ القدم. وتحدث الفلاسفة كثيراً، وفيه يقول الفارابى: "إن الله هو علة وجود الأشياء، فهو الذى يعطيها الوجود الأبدى، ويدفع عنها العدم الأبدى... أما الأشياء ذاتها فإنما يؤثر بعضها فى بعض وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة<sup>(١٢)</sup>."

ويقول ابن رشد أيضاً: "إن الجاحد للأسباب الفاعلة، إمّا منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما فى جنانه، ومن ينفى ذلك فليس له أن يعترف بأن كل فعل لابد له من فاعل.... وهذا محال لا شك."

أما أن هناك أسباباً تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها، فهذا ليس معروفاً بنفسه لنا ومتأكداً لدينا، وهو يحتاج إلى فحص كثير.

أما أن هناك بعض مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية، إذ قد تكون داخلية ولكنها مجهولة لنا فقط.

كما يقول ابن رشد: "إن الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب، وقد يكون السبب مضافاً إلى سبب آخر إضافة لا تتناهى، وقد

توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وإيجاد المسبب."

وهو يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل، والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب وقدرها، وهو يقوم عليها كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته. إن الموجودات بفعل بعضها فى بعض ومن بعض، وأنها ليست مُكتفية بنفسها فى هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله، بل فى وجودها فضلاً عن فعلها<sup>(١٣)</sup>.

ديفيد هيوم ومشكلة السببية:

ومهما ظهر لنا من حماسة بادية فى فكر فلاسفة الإسلام ومن وافقهم، ومهما كان كمّ المساندة التى رأيناها فيما ظهر لنا من نصوص تؤكد حتمية الارتباط بين السبب والمسبب؛ فإننا نرى أن ديفيد هيوم. قد تناول بمعوله هذه الحتمية وضربها ضربة مازالت تترنح منها إلى الآن، فلو أننا قد لاحظنا هذا النوع من التساند بين فكرتى الغزالي وهيوم، فإن هذه الملاحظة تحملنا على أن نأخذ أنفسنا بشيء من الروية للنأمل والنظر.

والإمام الغزالي قد شرح لنا طرفاً من فكرته، وظهر من شرحه أن وراء هذه الفكرة كمّاً هائلاً من الاعتقاد من ناحية، والخبرة العلمية من ناحية أخرى. أما هيوم فهو ينحى هذا المنحى نفسه، ولكنه يركز على أمرين يفرق بينهما ليحكم على كل واحد منهما

على حدة، حتى يأتى حكمه صائباً  
وتصوره ممكناً.

إنه يفرق على كل حال بين القضايا  
التي هي من معطيات العقل، وبين  
القضايا التي هي من واقع خبرتنا في  
الطبيعة. والقضايا العقلية عنده بعد  
التصديق بها أمر لا يحتاج إلى جدل، إذ  
الارتباط بين المقدمات والنتائج، وبين  
التصور والتصديق هي من الأمور  
اليقينية على كل حال، أما الطبيعة  
وخبرتنا بها فهي عنده على خلاف  
ذلك، إذ قصارى ما يمكن فهمه من  
كل شيئين يظهر منهما الاقتران  
الارتباط، أن مسار هذا الارتباط وهذا  
الاقتران إنما هو هذه الخبرة المعتمدة  
على الحواس والمستقاة من الطبيعة،  
وهي خبرة لا تجعلنا نرتقى في تصور  
الارتباط بين الشيئين المقترنين، إنه  
على وجه محتوم، إذ إن كل قضية أو  
واقعة من الوقائع التي يبدو أنها مرتبطة  
لها خواصها، ولها وجودها المستقل  
الذي لا يرتبط بالواقعة المجاورة، مهما  
كان للواقعة المجاورة من خاصية  
السبق أو اللحق، ففي لعبة البلياردو  
نجد الكرة الأولى ليس لها ارتباط  
حتمى بالكرة التي تليها، كما أن  
الكرة التي تلي الكرة الأولى لا  
ارتباط بينها وبين الكرة التي بعدها أو  
قبلها إلا في الظاهر الذي ندركه  
بالخبرة ويعين على إدراكه الحواس.  
وهيوم ليس مستعداً للتنازل عن

مسلّماته تلك، وليس هو بالشخص  
الذي يريد أن يتنازل عما توصل إليه أو  
بعضه في تصورهِ لفكرة السببية في  
الطبيعة<sup>(١٤)</sup>.

وينتهى هيوم إلى أن فكرة السببية  
يمكن أن يكون لها وجود ذو قيمة في  
مجال العقليات، أما مجال الطبيعة فإنه  
يصعب التسليم لها بهذا النوع من  
الارتباط الذي يماثل الارتباط في  
العقليات. وقصارى ما يمكن قوله: إن  
الشيئين المقترنين في الطبيعة لا يستلزم  
اقترانهما وجود علاقة عقلية بينهما.

وهذا الذي ذكره هيوم يجعله لا  
يعترف بفكرة السببية كمبدأ في  
الطبيعة، وإن كان لا يمانع في  
الاعتراف بمبدأ السببية باعتباره مبدأً  
عقلياً في مجال العقليات.

السبب في مجالات أخرى:

وما ذكرناه من مجالات فكرية  
يكون للسبب فيها اعتبار هو أهم  
المجالات المعتبرة عند العلماء.

وهناك مجالات أخرى يطلق (السبب)  
فيها ويدور على ألسنة الرجال المشتغلين  
بها ولكنها أقل أهمية؛ فرجال القانون  
يطلقون اسم (السبب) على الحيثية أو  
المبرر الذي يؤدي إلى الحكم القضائي.  
وعلماء الأخلاق يطلقون اسم  
(السبب) ليدل عندهم على الحق أو  
الواجب الذي يُعدّ فعله فضيلة ومخالفته  
رذيلة... إلخ

بعض الأصول المعتبرة عندهم<sup>(١٥)</sup>

وهذه كلها استعمالات يعترف بها  
بعض الفلاسفة بعد أن يفرعوها على

أ.د. طه الدسوقي حبشي

## الهوامش:

(١) التمرينات ص ١٠٣.

(٢) البحر المحيط - طبع دار الصفوة - الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م / ٣٠٦

(٣) الموسوعة الفقهية - وزارة الأوقاف - الكويت - الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ / ١٩٩٠ م ٢٤ / ١٤٥

(٤) جميل صليبا - المعجم الفلسفي ٦٤٨/١.

(٥) ابن منفلوط - لسان العرب - مادة (سبب)

(٦) الفزائي - المستقصى ٩٣/١.

(٧) الزركشي - البحر المحيط ٣٠٦ / ١.

(٨) السابق ٣٠٦/١.

(٩) الفزائي - المستقصى ٩٤/١.

(١٠) الزركشي - البحر المحيط ٣٠٧/١.

(١١) الغزالي - تهافت الفلاسفة ص ٢٢٩.

(١٢) عن أهداف الفلسفة الإسلامية - د. عبد الدايم أبو العلا ١٩٤٨ م ص ٥٣.

(١٣) عن تباغت التهافت لابن رشد ص ١١٢ وما بعدها، وانظر: في التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القاموس، طبعة ثانية ١٩٧٦ م - دار الفكر

العربي - د. رؤوف عبيد - ص ١٠٥ وما بعدها.

(١٤) راجع هيوم: دوابع الفكر العربي - زكي مجيب محمود - دار المعارف سنة ١٩٥٨ م.

(١٥) راجع جميل صليبا - المعجم الفلسفي ٦٤٩/١، ٦٥٠.

## السحر

الاصطلاح سجد جامع مانع، لكثرة الأنواع المختلفة الداخلة تحته، ولا يتحقق قدر مشترك بينها يكون جامعاً لها مانعاً لغيرها، ومن ثم اختلفت عبارات العلماء في حده اختلافاً متبايناً.

وكونه معدوداً من الخوارق مختلف فيه؛ فمن العلماء من رأى أن السحر خارق للعادة ويكتسب بالتعلم والتعليم؛ ومن العلماء من رأى أن السحر يشبه الخارق للعادة وليس بخارق لها على وجه الحقيقة؛ ومنهم من رأى أن السحر عبارة عن حيل وتخايل و تمويهات وخداع<sup>(٧)</sup>. والسحر وجوده ووقوعه حقيقة متحققة، ولو لم يكن موجوداً حقيقة لم ترد النواهي عنه في الشرع والوعيد على فاعله والعقوبات الدنيوية والأخروية على متعاطيه، وقد أخبر الله سبحانه أنه كان موجوداً في زمن فرعون، وأنه أراد به معارضة معجزات نبي الله موسى عليه السلام في العصا بعد أن رماه هو وقومه به بقولهم: قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾

قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلَحُ السَّاحِرُونَ ﴿٧٧﴾ قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبَرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ

لغة: السحر هو فعل يخفى سببه ويوهم قلب الشيء عن حقيقته؛ والسحر في أصل اللغة هو الصرف؛ وسُمي السحر سحراً لأنه صرف الشيء عن جهته، فكأن الساحر لما أرى الباطل حقاً، أى جعله في صورة الحق، وخيّل الشيء على غير حقيقته فقد سَحَرَ الشيء عن وجهه أى صرفه<sup>(٨)</sup>.

وتعود معانى السحر اللغوية إلى الخفاء واللطافة، وإلى الخداع والتمويه، وإلى التلهية، والصرف والاستمالة<sup>(٩)</sup>. ومن هذه المعانى اللغوية عرف السحر في الاصطلاح.

واصطلاحاً: السحر تخيل وتمويه وإرادة لما لا أصل له، كما ذهب إليه أكثر المتكلمين<sup>(١٠)</sup> وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر<sup>(١١)</sup> وهو مزاولة النفوس الخبيثة لأفعال أحوال يترتب عليها أمور خارقة للعادة لا يتعذر معارضته. وإطلاقه على ما يفعله صاحب الحيل بمعونة الآلات والأدوية وما يريد صاحب خفة اليد باعتبار ما فيه صرف الشيء عن جهته حقيقة لغوية<sup>(١٢)</sup>.

والمشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع، والأقرب إنه الإتيان بخارق عن مزاولة قول أو فعل محرم في الشرع أجرى الله سبحانه وتعالى سنته بحصوله عند ابتلاء<sup>(١٣)</sup>.

والسحر لا يمكن حده - في

وَمَا نَحْنُ لَكُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٧٨﴾ وَقَالَ فِرْعَوْنُ  
أَتُتَوْنِي بِكُلِّ سَاحِرٍ عَظِيمٍ ﴿٧٩﴾ (يونس ٧٦-٧٩)

وقال تعالى عن السحرة: ﴿ فَلَمَّا أَلْقَوْا  
سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ  
وَجَاءَهُمْ سِحْرٌ عَظِيمٌ ﴾ (الاعراف: ١١٦).

وبعد السحر من الموبقات السبع التي  
حذر الرسول ﷺ من الاقتراب منها، حيث  
أمر باجتنابها فقليل: «يارسول الله وما  
هن؟ قال الشرك بالله، والسحر، وقتل  
النفس التي حرم الله الا بالحق، وأكل  
مال اليتيم، وأكل الربا، والتولي يوم  
الزحف، وقذف المحصنات الغافلات  
المؤمنات»<sup>(٨)</sup>. وقد ورد أن حد الساحر هو  
القتل، لقوله صلى الله عليه وسلم: «حد  
الساحر ضربه بالسيف»<sup>(٩)</sup>

وللسحر تأثيره؛ فمنه ما يُمرض، ومنه  
ما يقتل، ومنه ما يأخذ بالعقول، ومنه ما  
يأخذ بالأبصار، لكن تأثيره ذلك إنما هو  
بما قضاه الله سبحانه وقدره. فالسحر  
ليس بمؤثر لذاته نفعا ولا ضرا وإنما يؤثر  
بقضاء الله تعالى وقدره، وخلقته  
وتكوينه، لأنه تعالى خالق الخير والشر  
والسحر من الشر<sup>(١٠)</sup>؛ ولهذا قال تعالى:

﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ  
بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ  
مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (البقرة: ١٠٢)

ومذهب أهل السنة والجماعة - كما  
يقول المازري - وجمهور علماء الأمة على  
إثبات السحر، وأن له حقيقة -

كحقيقة - غيره من الأشياء الثابتة،  
خلافًا لمن أنكر ذلك ونفى حقيقته،  
وأضاف ما يقع منه إلى خيالات باطلة لا  
حقائق لها.

فهناك إجماع على أن السحر له حقيقة  
إلا أبا حنيفة الذي قال إنه لا حقيقة له  
عنده؛ أما القرطبي فيقول: "وعندنا أن  
السحر حق وله حقيقة يخلق الله عنده ما  
يشاء خلافًا للمعتزلة وأبى إسحاق  
الإسفراييني حيث قالوا: إنه تمويه  
وتخييل."<sup>(١١)</sup> فالسحر حقيقة وله تأثيره  
بإذن الله بظواهر الآيات والأحاديث  
وأقوال عامة الصحابة رضوان الله عليهم،  
وجماهير العلماء بعدهم رواية ودراية.

والسحر له أنواع متعددة؛ فمنها: علم  
التنجيم، وهو أنواع: أعظمها ما يفعله  
عبدة النجوم ويعتقدونه في السبعة  
السيارة وغيرها، حيث يعتقدون تصرفها  
في الكون؛ ومنها: ما يفعله من يكتب  
حروف أبي جاد ويجعل لكل حرف منها  
قدراً من العدد ويجري على ذلك أسماء  
الآدميين والأزمنة والأمكنة وغيرها،  
ويجمع جمعاً معروفاً عنده، ويطرح منه  
طرحاً خاصاً، ويثبت إثباتاً خاصاً،  
وينسبه إلى الأبراج الاثني عشر المعروفة  
عند أهل الحساب، ثم يحكم على تلك  
القواعد بالسعود والنحوس وغيرهما مما  
يوحيه إليه الشيطان، وكثير منهم يغير  
الاسم لأجل ذلك ويفرق بين المرء وزوجه  
بذلك، ومنها النظر في حركات الأفلاك  
ودورانها وطلوعها وغروبها واقترانها  
وافتراقها معتقدين أن لكل نجم منها  
تأثيرات في كل حركاته منفرداً، وله

تأثيرات أخر عند اقترانه بغيره في غلاء الأسعار ورخصها وهبوب الرياح وسكونها ووقوع الكوائن والحوادث، وقد ينسبون ذلك إليها مطلقاً؛ ومنها النظر في منازل القمر الثمانية والعشرين مع اعتقاد التأثيرات في اقتران القمر بكل منها ومفارقته، وأن في تلك سعوداً ونحوساً وتأليفاً وتفريقاً وغير ذلك.

وكل هذه الأنواع اعتقاد صدقها محادةً لله ورسوله، وتكذيب لشريعته وتنزيله، وإتباع لخراف الشيطان. ولهذا حذر النبي ﷺ من التصديق بالنجوم فقال: «إنما أخاف على أمتي التصديق بالنجوم، والتكذيب بالقدر، وحيف الأئمة»<sup>(١٢)</sup>

ومن أنواع السحر زجر الطير والخط بالأرض؛ ومن أنواعه العقد والنفث فيه<sup>(١٣)</sup>، قال تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ

فِي الْعُقَدِ﴾ (الفرقان: ٤)

وهناك فرق كبير بين السحر والمعجزة؛ فالمعجزة ليست من عمل النبي ﷺ وكسبه، أما السحر فهو من عمل الساحر وكسبه سواء أكان تعويذات أم تميمة أم غير ذلك، وله أسبابه ووسائله

التي تنتهي بمن عرفها ومهر فيها، واستعملها، إلى مسبباتها فليس خارقاً للعادة ولا مخالفاً لنظام الكون في ربط الأسباب بمسبباتها والوسائل بمقاصدها. كما أن المعجزة تظهر على يد مدعى النبوة لتكون آية على صدقه في دعواه، أما السحر فهو خلق ذميم أو خرافة أو صناعة يموه بها الساحر على الناس. يُضاف إلى ذلك أن سيرة من ظهرت على يده المعجزة حميدة، بينما سيرة الساحر ذميمة ومفبته وخيمة، خائن خادع، سيء العشرة، يأخذ ولا يعطي، يدعو إلى الباطل، ويسعى جهده في سترة، خشية أن يفتضح أمره، وينكشف سره، فلا يتم له ما أراد من الشر. وإذا كان من ظهرت على يده المعجزة يُقوّم الأمم والشعوب إلى الوحدة والسعادة، ويهديها طريق الخير، وعلى يده يسود الأمن والسلام، وتفتح البلاد ويكثر العمران، فإن الساحر هو آفة الوحدة ونذير الفرقة والتخريب والفوضى والاضطراب<sup>(١٤)</sup>

أ.د. محفوظ عزام

## الهوامش:

- (١) ابن منظور: لسان العرب، مادة سحر.
- (٢) راجي الأسمر: السحر — حقيقته — أنواعه — الوقاية منه ص ٧-٨ .
- (٣) الجرجاني: التعريفات ص ١١٩.
- (٤) أبو البقاء: الكليات ص ٤٩٥.
- (٥) المرجع السابق: ص ٥١٠.
- (٦) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٦٤٨.
- (٧) عبد السلام السكري: السحر بين الحقيقة والوهم في التصور الإسلامي ص ٣٧-٣٨.
- (٨) (صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان باب أكبر الكبائر ج ٢ ص ٨٢).
- (٩) (سنن الترمذي، كتاب الحدود، باب ٢٧).
- (١٠) الشيخ حافظ بن أحمد حكي: معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى عالم الأصول، بيروت ج ١ ص ٤٤٣.
- (١١) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٤٤، ٤٤٥.
- (١٢) (رواه أبوداود و أحمد والبيهقي).
- (١٣) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٥٣-٤٥٥.
- (١٤) الشيخ عبد الرازق عفيفي: مذكرة التوحيد، المكتب الإسلامي — بيروت ص ٤٦-٤٧.

## السمعيات

يتناول الأحكام الشرعية من وجوب وحظر وإباحة بأن الطريق إلى هذه الأحكام هو "ورود الخبر، والأمر من الله تعالى فيه بالخطاب أو على لسان رسول الله دلت المعجزة على صدقه<sup>(٤)</sup> وهذا هو المراد بالسمعيات

ويذكر الغزالي تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني للنص حيث يقول:

"قال القاضي : يجوز التمسك به في كل معقول ينحط إثباته عن إثبات الكلام للباري، فإنه مستند السمعيات كما في مسألة الرؤية وخلق الأفعال، ولكن ليعتقد أن الدليل لا ينحصر فيه"<sup>(٥)</sup>.

ويبين لنا الجويني المراد بالسمعيات بمزيد من الإيضاح حين يقسم أصول العقيدة إلى ما يسود فيها الدليل العقلي ولا مجال لدليل آخر فيها، وإلى ما يسود فيها الدليل السمعي وينفرد بالدلالة عليها، وما يشترك فيه الدليل السمعي والدليل العقلي

أما القسم الأول من الأصول التي تسود فيها الدلالة العقلية ولا مجال للأدلة السمعية فيها فمنه حدوث العالم ووجوب المحدث وهذا ما تركز عليه العقيدة الدينية وكذلك قدرته وعلمه وإرادته وكونه حيا إلى غير ذلك من أصول تتقدم على العلم بكلام الله تعالى وكونه كلاما صدقا " فأما ما لا

المعنى اللغوي: السمع - حسُّ الأذن، وفي التزويل ﴿أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٢٠) أى استمع، وإلقاء السمع كناية عن الاستماع؛ لأن من لا يسمع، فكأنه حفظ سمعه وأمسكه، فإذا أرسله حصل الاستماع، وفيه أيضا قوله تعالى: ﴿إِنْ تُسْمِعْ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا﴾ (النمل: ٨١) أى ما تُسمع إلا من يؤمن بها، وأراد بالإسماع هنا القبول والعمل بما يسمع، لأنه إذا لم يقبل ولم يعمل فهو بمنزلة من لا يسمع<sup>(١)</sup>.

وقد عرف الإيجي السمعيات (٧٥٦هـ)<sup>(٢)</sup> بقوله: هي الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة، أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية ٩

كذلك فسرها ابن الهمام ٨٦١هـ بقوله: أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ونحو ذلك<sup>(٣)</sup> غير أن ابن الهمام خصها بالأمور الاعتقادية التي تتوقف على السمع، أو ما طريق المعرفة بها هو السمع وحده.

ويقرر البغدادى (٤٢٨هـ) حين



يدرك إلا عقلا فكل قاعدة فى الدين  
تتقدم على العلم بكلام الله تعالى  
ووجوب اتصافه بكونه صدقا<sup>(٦)</sup>

وهذا القسم فيما يرى الجوينى وغيره  
من الأشاعرة هو كل ما لم يثبت تثبت  
الأدلة الشرعية؛ لأن الأدلة الشرعية  
متوقفة على ثبوت مشرع عالم قادر  
مريد متكلم، فلو توقفت معرفة الله  
وكونه عالما قادرا مريداً متكلماً على  
النص الشرعى لآدى ذلك إلى الدّور وهو  
محال، يقول : " إن السمعيات تستند  
إلى كلام الله تعالى ، وما يسبق ثبوته  
فى الترتيب ثبوت الكلام وجوباً  
فيستحيل أن يكون مدركه السمع<sup>(٧)</sup>

أما القسم الثانى :

وهو ما لا يدرك إلا بالسمع وحده  
فهى الأصول التى لا يتوقف على ثبوتها  
ثبوت الشرع ، ولا يمكن للعقل منفردا  
إدراكها ، وذلك نحو القضاء بوقوع ما  
يجوز العقل وقوعه ، فالحكم بوقوع  
هذا الجائز فيما غاب عنا لا يتقرر إلا  
بسمع ، وذلك ، كالعلم بوقوع المعاد  
والحشر والميزان والصراط وأخذ  
الكتاب باليمين أو بالشمال ونحو ذلك  
من أمور الغيب ، فإن هذه الأمور  
ممكنة أى يُجَوَّزها العقل وجوداً أو  
عدمًا ، ولكنه يتوقف فى الحكم  
بتخصيص أحدها بالوقوع ، فالحكم  
بالوقوع أو عدمه وترجيح أحد الطرفين  
على الآخر طريق المعرفة به هو السمع  
وحده.

ومن الأمور التى تندرج تحت هذا  
القسم أيضا عند الجوينى جملة أحكام  
التكليف وقضاياها من التقبيح  
والتحسين والإيجاب والحظر والندب  
والإباحة ، فذلك كله طريقه السمع  
يقول الجوينى وأما ما لا يدرك إلا سمعا  
فهو القضاء بوقوع ما يجوز فى العقل  
وقوعه ، ولا يجب أن يتقرر الحكم  
بثبوت الجائز ثبوته فيما غاب عنا إلا  
بسمع ، ويتصل بهذا القسم عندنا جملة  
أحكام التكليف وقضاياها من  
التقبيح والتحسين والإيجاب والحظر  
والندب والإباحة<sup>(٨)</sup>

أما القسم الثالث :

فيشمل الأصول التى تشترك فيها  
الأدلة العقلية مع الأدلة الشرعية ، وهى  
التي لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ،  
ويمكن إدراكها بالعقل ، وذلك  
كرؤية المؤمنين لله تعالى فى الآخرة ،  
وانفراد تعالى بخلق العالم ، يقول  
الجوينى : " وأما ما يجوز إدراكه عقلا  
وسمعا ، فهو الذى تدل عليه شواهد  
العقول ، ويتصور ثبوت العلم بكلام الله  
تعالى متقدما عليه ، فهذا القسم يتوصل  
إلى دركه بالسمع والعقل ، ونظير هذا  
القسم إثبات جواز الرؤية وأما كون  
الرؤية ووقوعها فطريق ثبوتها الوعد  
الصدق والقول الحق<sup>(٩)</sup> .

ومن هذا القسم أيضاً : المعاد ، فإن  
جواز إعادة المعدم مما يشترك فيه  
الدليل السمعى والدليل العقلى معا ، أما

الحكم بإعادة المدوم في الآخرة فذلك مما تسود فيه الأدلة السمعية والعقل يقر بإمكانها، يقول الجويني : " مقصود هذا الباب يحصره فصلان : أحدهما : في إثبات جواز الإعادة، والثاني : في وقوعها . فأما جواز الإعادة فالعقل يدل عليه، ويدل عليه السمع أيضاً ، فأما وقوعها فمستدرك بالأدلة السمعية"<sup>(١٠)</sup>.

وارتضى كثير من المتكلمين ممن تعرضوا لبحث السمعيات بالأدلة السمعية في هذه الأصول من حيث إنها لا يتوقف ثبوت السمع عليها ولم يكن هناك ما يسمى بالدور حين الاستدلال بهذه الأدلة، كما لا يترتب عليها إلزامات من قبل المعارضين لاستخدام هذه الأدلة .

ونفس هذا التقسيم نجده لدى المعتزلة حيث يقسمون، أمور العقيدة باعتبار نوعية الدلالة السائدة فيها وإلى ما طريق المعرفة به الأدلة السمعية، وإلى ما يشترك السمع والعقل في الدلالة عليها .

أ - أما الأصول التي لا مجال فيها إلا للعقل فهي التوحيد والعدل وما اندرج تحتها من أصول يكون الجهل بها مقتضياً للجهل بالله تعالى وكونه عدلاً حكيماً، وهذا ما عليه جميع المعتزلة<sup>(١١)</sup> ويدلل المعتزلة لمذهبهم هذا بأن الخبر لا يعلم كونه صدقاً أو كذباً من خلال صيغته وذاته. بل يعلم

ذلك من خلال المخبر به، والحال كذلك فيما يتعلق بالأمر والنهي فلكي يمكن الاستدلال بالسمع - من حيث كونه خبراً - على ما يدل عليه، لابد من معرفة أن فاعله صادق في أخباره، وأنه لا يجري المعجزة على أيدي الكذابين، وذلك متوقف على معرفة كونه تعالى عدلاً حكيماً لا يختار فعل القبيح، وذلك لا يتأتى إلا بمعرفة الله تعالى وما يختص به في ذاته، وأنه تعالى صادق في أخباره، وأنه لا يجري المعجزة على أيدي الكذابين، وعندئذ يمكن الاستدلال بالقرآن على ما يدل عليه<sup>(١٢)</sup>.

وعلى هذا فإننا لو استدللنا على الله تعالى بالقرآن الذي يتوقف إثباته وكونه دلالة على معرفة الله تعالى، لتوقف كل منهما على الآخر، وهذا هو الدور الباطل، لأن ذلك يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما عليه، وأن يكون دليلاً على نفسه<sup>(١٣)</sup>.

وكذلك فإننا لو استدللنا بالأدلة السمعية على ما لولا العلم به، لما علمت كونها دلالة، لصار الفرع دليلاً على أصله، وذلك يتناقض، لأن من حق الدلالة أن تكون كالأصل لما تدل عليه فإذا كان المدلول أصلاً للدلالة فإنه يؤدي إلى أن كل واحد منهما أصل لصاحبه . وعلى هذا فلا يصح الاستدلال بالأدلة السمعية على التوحيد والعدل ومقدماتهما، لأن الدلالة

السمعية لا تعلم إلا بعد العلم بالتوحيد والعدل ومقدماتهما ، فصار كالوجه فى كونها دلالة<sup>(١٤)</sup> .

وينطبق هذا - أيضاً - على السنة ، فإن العلم بحجيتها تابع للعلم بأنه عز وجل لا يفعل القبيح ، وأن خطابه حجة ، فمن لم يعلم ذلك من حاله تعالى ، وحال خطابه ، لم يمكنه أن يحتج بقول النبى ﷺ<sup>(١٥)</sup> فى الاستدلال على معرفه الله بتوحيده وعدله .

أما ما تنفرد فيه الأدلة السمعية فهى الأحكام التى ترد فى بقية الأصول ، ولا مجال للعقل فيها ، كمقادير الثواب والعقاب فى الآخرة ، وكذلك عذاب القبر وما يتعلق به ، والمرور على الصراط وغيرها مما طريقه السمع وحده .

أما ما يشترك فيه السمع والعقل معا فالرؤية ، وأصل الوعيد ، وإن كانت هذه الأمور ثابتة بالشرع ، فإن العقل يقر بجوازها<sup>(١٦)</sup> ونجد مثل هذا التقسيم لدى أبى الحسين البصرى حيث يقول تحت عنوان "باب فيما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع" أعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط ، وإما بالشرع فقط ، وإما بالشرع وبالعقل .

وأما المعلومة بالعقل فقط ، فكل ما كان فى العقل دليل عليه ، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً على العلم به ، كالمعرفة بالله وبصفاته ، وأنه

غنى لا يفعل القبيح . فأما ما يصح بالشرع وبالعقل ، فهو كل ما كان فى العقل دليل عليه ، ولم تكن المعرفة بصحة الشرع موقوفة على المعرفة به ..

فأما ما يعلم بالشرع وحده (وهو ما أطلق عليه السمعيات) فهو : ما فى السمع دليل عليه ، دون العقل . كالمصالح والمفاسد الشرعية ، وما له تعلق بهما . أما المصالح والمفاسد الشرعية ، فهى الأفعال التى تُعْبَدُّنا بفعلها أو تركها بالشرعية ، نحو كون الصلاة واجبة ، وشرب الخمر حراماً ، وغير ذلك ... وأما ما له تعلق بالمصالح والمفاسد الشرعية ، فهى طرق الأحكام الشرعية ، كالأدلة والأمارات ، وأسباب هذه الأحكام ، وعلاها وشروطها ، أما الأدلة فكون الإجماع حجة . وأما الأمارات فكون القياس وخبر الواحد حجتيْن على قول من قال " لا نعلم ذلك بالعقل " وأما الأسباب فكون زوال الشمس سبباً للصلاة . وأما العلل فالكيل الذى هو علة الربا<sup>(١٧)</sup> وبالجملية : فإن المعتزلة يرون أنه لا يجوز أن يستدل بالدليل السمعى على معرفة الله بتوحيده وعدله ؛ لأن العقل أصل للسمع والاستدلال بالفرع على الأصل لا يجوز وبهذا يتخلص موقف المعتزلة من الدليل النقلى ، وقد شاكهم فى تقسيمهم الثلاثى لأموال العقيدة ، وموقفهم المماثل من الدليل النقلى عدد من الأشاعرة

وانتقد ابن تيمية هذا التقسيم الثلاثي وبين أن " أصول الدين أما إن تكون مسائل - يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولاً ، أو تعمل عملاً ، كمسائل التوحيد والصفات ، والقدر ، والنبوة ، والمعاد ، أو دلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول: فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعدر ... وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده فيه بالرسول الذين بينوه وبلغوه

أما القسم الثاني: وهو دلائل هذه المسائل الأصولية - فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة . فقد غلطوا في ذلك غلطاً عظيماً.....<sup>(١٨)</sup>

والحق أن الأشاعرة لم يقولوا: إن الدليل النقلى لا يفيد اليقين على إطلاقه، بل قالوا: إنه لا يفيد اليقين إلا بقرائن سواء كانت مشاهدة أو متواترة. ووضعوا قانوناً ينص على تقديم العقل على النقل عند التعارض، واقرنت صياغة هذا القانون باسم الإمام الفخر الرازى، فهو أول من استخدم .. فيما لدينا من مصادر عدم المعارض العقلى لكى يفيد الدليل النقلى اليقين .

وتابع الرازى ( ٦٠٦هـ ) فى موقفه هذا الآمدى ( ٦٢١هـ ) حيث يقول تحت عنوان " الفصل السابع : فيما ظن أنه من الأدلة المفيدة لليقين وليس منها " : الاستدلال بما يتوقف كونه دليلاً على معرفة مدلوله : وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى ، على صدق رسوله ، ووجود البارى تعالى ونحوه ؛ وهو دور ممتع ، حيث إنا لا نعرف المذكور من كلامه ، إلا بعد معرفة وجوده ، وصدق رسوله على معرفة كلامه ؛ كان دوراً . فهذه الطريق غير يقينية ، وإن كانت مفيدة للظن<sup>(١٩)</sup> .

وكذلك الإيجى فى " مواقفه " ثم تلميذه سعد الدين التفتازانى فى " مقاصده "

ويجب علينا أولاً أن نتبين المراد بالدليل النقلى أو الدليل السمعى؛ لأنه المتبادر إلى الذهن ويرى الرازى أن الدليل النقلى لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات . أن الدليل السمعى ، هو القرآن والسنة ليس غير ، وهذا خطأ ، يقول الآمدى : " الدليل السمعى . فى العرف . هو الدليل اللفظى المسموع ، وفى عرف الفقهاء هو الدليل الشرعى . وهو عندهم منقسم إلى : الكتاب ، والسنة ، وإجماع الأمة ، والقياس والاستدلال .

وذلك لأن الدليل الشرعى : إما أن يكون وروده وظهوره من جهة النبى ﷺ ، أو من جهة غيره فإن كان الأول: فإما

أن يكون من قبيل المتلو أو غيره، فإن كان من قبيل المتلو : فهو الكتاب وإن كان من قبيل غير المتلو : فهو السنة، ويدخل فيه أقوال النبي ﷺ وأفعاله وأقاريره . وإن كان الثاني: فإما أن يشترط فيه عصمة من صدر عنه، أو لا يشترط. فإن كان الأول : فهو الإجماع وإن كان الثاني : فإما أن تكون صورته ونظمه يحمل على معلوم مجمع عليه من الأمة، أو منصوص عليه من الشارع، أو لا يكون كذلك فإن كان الأول: فهو القياس. وإن كان الثاني: فهو الاستدلال .

وأما في عرف المتكلمين فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي: فلا يريدون به غير الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة<sup>(٢٠)</sup> تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه؛ إذ ترجيح النقل على العقل، يقتضى القدح في العقل، المستلزم للقدح في النقل لا فتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة "

ويتبع هذا الكلام بقوله: " النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول ﷺ على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدور . أما الذي لا يكون كذلك، فكل ما كان خبرا بوقوع ما

لا يجب عقلا وقوعه، كان الطريق إليه النقل ليس إلا، وهو إما العام كالعاديات، أو الخاص كالكتاب والسنة، والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معا<sup>(٢١)</sup>. وقد أثار ابن تيمية وأتباعه قضية خطيرة وهي القول بأن الإمام الرازي يقول: بعدم إفادة الدليل النقلى لليقين مطلقا دفعا للمعارض العقلي وأن هذا القول من مبتدعات الرازي. والمتحقق من كلام الرازي يرى أنه ليس بالعموم والإطلاق الذي ظنه ابن تيمية وأتباعه . حيث يقول الرازي في تكملة النص السابق "فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل، وإلا لزم الدور"<sup>(٢٢)</sup>.

فمقصود الرازي هنا أن الدليل النقلى لا يفيد اليقين . بمفرده في هذا القسم. وهذا ما نجده - أيضا - عند إمام الحرمين قبله<sup>(٢٣)</sup>. ويؤيد ما نراه قول الإمام الرازي بعد ذلك "أما الذي لا يكون كذلك، فكل ما كان خبرا بوقوع ما لا يجب عقلا وقوعه، فكان الطريق إليه النقل ليس إلا ... والخارج عن القسمين يمكن إثباته في الجملة بالعقل والنقل معا"<sup>(٢٤)</sup>.

وبالوقوف عند العبارة الأخيرة للرازي "يمكن إثباته - في الجملة - بالعقل والنقل معا" نرى أنه لو كان الرازي يقول بظنية الدليل النقلى بإطلاق، لما كان هناك ضرورة للنقل

فى الاستدلال عنده . يتأيد ذلك فى استدلال الرازى على أن الله تعالى منزّه عن الجسميّة والحيز والجهة بتسع عشرة حجة سمعية كما أنه بالوقوف عند كلام الرازى فى تعارض العقل والنقل نجد الرازى قد حصر هذا التعارض فى المتشابهات ليس إلا بنص كلامه فى "أساس التقديس" اعلم أن الدلائل القطعية العقلية قامت على ثبوت شئ . ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة ... إلى أن يقول: "ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة ، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها ... وإن لم يجر التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات وبالله التوفيق" (٢٥) . ولقد ذكر ابن تيمية هذا القانون فى أول كتابه "درء تعارض العقل والنقل منزوعاً منه العبارة الأخيرة" وإن لم يجر التأويل... فهذا هو القانون الكلى المرجوع إليه فى جميع المتشابهات" (٢٦) ولم يشر إلى ذلك المحقق مع أنه ذكر كلام الرازى كاملاً فى مقدمته (٢٧) . وكذلك فعل الإيجى الأشعرى حيث نقل كلام الرازى بصدد إفادة الأدلة النقلية لليقين منزوعاً من سياقه حيث

قال: "الدلائل النقلية هل تفيد اليقين؟ قيل: لا. لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة إلى أن يقول ناقلاً عن الرازى فى "نهاية العقول": "لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى، إذ الغاية عدم الوجدان، ولا يفيد القطع بعدم الوجود، فقد تحقق أن دلالتها تتوقف على أمور ظنية فتكون ظنية" (٢٨) "فكان يجب - فيما نرى - على الإيجى أن يذكر أن قول الرازى بعدم إفادة الدليل النقلى اليقين مع وجود المعارض العقلى، والتعارض العقلى لا يكون - كما أكد الرازى - إلا فى جميع المتشابهات" سواء فى القرآن أو فى السنة.

مع أن الإيجى نفسه يقول بعدما أورد كلام الرازى: "والحق إنها - أى الدلائل النقلية - تفيد اليقين بقرائن، وهذه القرائن إما مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة، وهى: أن يكون اللفظ المنقول قد وضع بمعنى هو نفس المعنى الموضوع له الآن، وأن يكون هذا المعنى هو المعنى المراد وليس غيره، وألا يكون هناك معارض عقلى، واستدل على ذلك بقوله: إن الألفاظ المشهورة المتداولة فى زمن الرسول ﷺ فيما بين جميع أهل اللغة هو المراد منها الآن،

والتشكيك فيه سفسطة، فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقق العلم والإرادة وانتفتحت الاحتمالات أولاً يكون هناك معارض عقلى إذا تعين صدق القائل، وكان مراداً له (٢٩).

وتابع السعد التفتازانى شيخه الإيجى حيث يقول: "ولا خفاء فى إفادة النقل الظن، وأما إفادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة وذلك بعصمة رواة العربية... والمعارض العقلى، إذ لا بد معه من تأويل النقل، لأنه فرع العقل، فتكذيبه تكذيبه، نعم قد ينضم إليه قرائن تنفى الاحتمال فيفيد القطع بالمطلوب، وينفى المعارض فى العقلية مثل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١) و"لا إله إلا الله".

ويقول: "وبالجملة فلا سبيل إلى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع غاية الظن، وما ينبئ على الظن لا يفيد إلا الظن، ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل إلى الجزم به انتفاء المعارض العقلى، إذ مع وجوده يجب تأويل النقل وصرفه عن ظاهره، لأنه لا يجوز

تصديقهما لامتناع حقية النقيض، ولا تكذيبهما لامتناع بطلان النقيضين، ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لأنه أصل للنقل لاحتياجه إليه (٣٠).

والواضح أن الهدف الرئيسى مما ساقه الرازى وتبعه من جاءوا بعده كالأمدى والإيجى والتفتازانى وغيرهم فى هذه المسألة هو تبرير تأويل النقل عند وجود المعارض العقلى، والمعارض العقلى - كما أكده الرازى ويوافقه كثير من المحققين - لا يكون إلا فى المتشابهات.

لكن اللجوء إلى التأويل وتبرير الأخذ به عند التعارض لم يرتضه كثير من مفكرى الإسلام قدامى ومحدثين حيث يرى هؤلاء إجراء المتشابهات على ظواهرها مع التنزيه الكامل لله بـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) ولا حاجة إلى التأويل؛ لأنه ليس هناك تعارض بين النقل والعقل. وأن ما ظنه الرازى ومن وافقه معارضاً عقلياً ليس فى الحقيقة معارضاً عقلياً، بل هو دليل فاسد؛ لأن نسبة هذه الظواهر إلى الله تعالى غير نسبتها إلى المخلوقين، فالنسبة إلى الذاتين (ذات الله سبحانه وذوات المخلوقين) مختلفة، وإنما يكون هناك تعارض بين العقل والنقل إذا كانت النسبتان متساويتين. وما دام الله سبحانه: ﴿لَيْسَ

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿ (الشورى: ١١) فليس كذاته ذات ولا كصفاته صفات، ولا كأفعاله أفعال، كما أكد على ذلك كثير من علماء الإسلام كابن تيمية فى جل كتبه وفى كثير من المواضع منها . وتلميذه ابن قيم الجوزية وكثير قبلهما وبعدهما . ويقول الإمام الكورانى الشهرزوى (١٠١هـ): "قد عرف إجماع السلف على الإيمان بظواهر المتشابهات مع التنزيه بـ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى: ١١)"

والاعتراف بجهل كيف - أى بوجه نسبتها إليه تعالى المجامع للتنزيه، وإجماع القرون الثلاثة (الصحابة والتابعين وأتباع التابعين دليل واضح على الجزم بأن القائل الصادق أراد بها ظواهرها وهو عين الدليل على أن نسبتها إليه تعالى ليست كنسبتها إلى غيره من المحدثات، لأن بقاء التنزيه مع نسبة ظواهرها إليه تعالى - عين الدليل على إن ذاته تعالى مخالفة لذوات المحدثات، فلا يلزم من نسبتها إليه المحذور الذى يلزم من نسبتها إلى المحدثات، وهو عين الدليل على إن ثمة إمكاناً خفياً لم يدركه العقل بفكره، لأن الوقوع فرع الإمكان، فلم يجز أن يكون من الممتنعات، وهو عين الدليل على الجزم بعدم المعارض العقلى وعلى ما ظنوه معارضا عقليا، ليس معارضا حقيقة، بل دليل فاسد

مبنى على التسوية بين النسبتين - أى نسبتها إليه تعالى ونسبتها إلى المحدثات المستلزم للتسوية بين الذاتين، المستلزم للاستحالة العقلية المحقق لوجود المعارض العقلى.

لكن الحق - سبحانه - لكونه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى: ١١) ذاته مخالفة لذوات المحدثات قطعاً، فليست نسبتها إليه تعالى كنسبتها إلى المحدثات، فلا يستلزم إرادة ظواهرها الاستحالة العقلية، فظهر أنه لا يلزم من تقديم الدليل النقلى الثابت صدق قائله بالدليل العقلى الصحيح على هذا الدليل الذى ظنوه معارضا عقليا، إبطال الأصل بالفرع المستلزم لإبطال الفرع، بل إنما يلزم تقديم ما ثبت صدقه جزما بدليل عقلى صحيح على دليل عقلى ظنَّ صحيحاً باد الرأى، وهو فاسد فى نفس الأمر، وهذا التقديم - فى الحقيقة - راجع إلى تقديم الأصل الصحيح على الأصل الفاسد، وهذا لا تناقض فيه ولا تنافى، وبالله التوفيق المهيمن الكافى<sup>(٣١)</sup>.

ويرد ابن المرتضى اليمانى (٨٤٠هـ) على القول بتقديم العقل دفعا لتعارض العقل والنقل بقوله "فإن قبول تقديم العقل على السمع أولى عند التعارض لأن السمع علم بالعقل، فهو أصله، وبطل العقل، بطل السمع والعقل معاً



قلنا: قد اعترضهم في ذلك المحققون  
بأن العلوم يستحيل تعارضها في العقل  
والسمع، فتعارضها تقدير محال، فإنه  
لو بطل السمع أيضا بعد أن دل العقل  
على صحته لبطلا معا أيضا، لأن العقل  
قد كان حكما بصحة السمع وأنه لا

يبطل، فحين بطل السمع علمنا ببطلانه  
بطلان الأحكام العقلية، وممن ذكر  
ذلك ابن تيمية وابن دقيق العيد  
والزركشي في "شرح جمع  
الجوامع"<sup>(٢٢)</sup>.

أ.د. شوقي على عمر

## الهوامش:

- (١) الزبيدي : تاج العروس مادة ( سمع ) .
- (٢) الإيجي : المواقف بشرح الجرجاني ج٨/٥ .
- (٣) المسامرة مع شرحها المسمى " المسامرة " ص ٢٨٦ - ٢٨٧ بتحقيقنا .
- (٤) البغدادي : أصول الدين ص ٢٠٣ ، وانظر ص ٢٤ وما بعدها .
- (٥) المنحول ص ١٦٧ - ١٦٨ تحقيق حيتو .
- (٦) الجويني : الإرشاد ، (باب القول في السمعيات ) ص ٣٥٨ .
- (٧) نفسه .
- (٨) السابق ص ٣٥٨ .
- (٩) السابق ص ٣٥٩ .
- (١٠) السابق ص ٣٧١ - ٣٧٣ .
- (١١) القاضي عبد الجبار : المغنى ج١٧/٩٣ وما بعدها ، ج ٤ ( الرؤية ) / ١٧٣ ، ١٧٥ ، شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ ، متشابه القرآن ج ١/٢ ، الرسي : مجموعة رسائل العدل والتوحيد ج ١/٩٦ .
- (١٢) متشابه القرآن ص ٣١ ، ٣٠ .
- (١٣) نفسه ص ١ .
- (١٤) المغنى ج ١٦ ( إيجاز القرآن ) ص ٣٥٤ ، ج ١٧ ( الشرعيات ) ص ٩٣ .
- (١٥) متشابه القرآن ص ٣٣ ، شرح الأصول الخمسة ص ٨٩ .
- (١٦) نفسه ، المغنى ج ١٦ الشرعيات .
- (١٧) المعتمد في أصول الفقه ٢/٣٢٧ - ٣٢٨ .
- (١٨) درء تعارض العقل والنقل ج ١/٢٧ - ٢٨ .
- (١٩) درء تعارض العقل والنقل ج ١/٢٧ - ٢٨ .
- (٢٠) الأمدى : أبحار الأفكار ٤/٣١٩ - ٣٢٠ ، وانظر : الإحكام في أصول الأحكام ج ١/٨ وما بعدها .
- (٢١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ - ٣٢ ط أولى .
- (٢٢) نفسه ص ٣٢ .
- (٢٣) انظر الإرشاد : باب القول في السمعيات ص ٣٥٨ - ٣٦٠ .
- (٢٤) المحصل ص ٣٢ ط أولى .
- (٢٥) أساس التدريس ص ١٧٢ - ١٧٣ ط . مصطفى الحلبي القاهرة ١٣٥٤/١٩٣٥ .
- (٢٦) درء تعارض العقل والنقل ص ٤ .
- (٢٧) مقدمة درء تعارض العقل والنقل ص ١١ - ١٢ .
- (٢٨) المواقف وشرحه ج ٢/٥٥ .
- (٢٩) نفسه .
- (٣٠) شرح المقاصد ١/٣١٣ وما بعدها تحقيق د. عبد الرحمن عميرة - مكتبة الكليات الأزهرية .
- (٣١) الكوراني : إمداد ذوي الاستعداد لسلوك مسلك السداد ( مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٠٩ كلام - باب الدلائل النقلية هل تعيد اليقين أم لا ؟ ) .
- (٣٢) إثبات الحق على الخلق ص ١٢٣ دار الكتب العلمية - بيروت .

## السنة

### التعريف بالسنة النبوية

أولاً: السنة فى اللغة هى: الطريقة، وهى السيرة حميدة أو غير حميدة. ومن ذلك قول الرسول ﷺ "من سنَّ سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سنَّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة"<sup>(١)</sup>.

وسنة الله فى خلقه: حكمه سبحانه فى خلقه، وما عودهم عليه<sup>(٢)</sup> وذلك كقولهم: سنة الله - تعالى - فى خلقه أن يمهّل العاصى عليه يتوب ويرجع.

### ثانياً: السنة فى الاصطلاح:

يختلف معنى السنة فى الاصطلاح حسب تخصص المصطلحين وأهدافهم واهتماماتهم، وفى هذا المجال نجد هناك المحدثين، وهناك الأصوليين، ونجد هناك الفقهاء. فهؤلاء ثلاثة لكل منهم مجال بحثه واهتمامه:

١- أما علماء الحديث أو المحدثون؛ فإنما يبحثون فى السنة عن رسول الله ﷺ الإمام الهادى، والنبى الرسول، الذى أخبرنا ربنا - سبحانه - أنه أسوتنا وقدوتنا، ومن ثم ينبغى علينا أن نعرفه ﷺ من جميع جوانبه، وكافة أحواله. لذا فقد نقل المحدثون كل ما يتصل به ﷺ من أقوال وأفعال

وتقريرات، سواء أثبت ذلك حكماً شرعياً أو لم يثبت. كما نقلوا عنه ﷺ شمائله وقصصه، وصفاته خلقاً وخلُقاً. وهذا ما التأمت عليه كتب الحديث، وأنتجته مجهودات المحدثين. ومن هنا فقد عرفوا السنة بأنها: (كل ما أثر عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، أو صفة خلقية أو خلقية، سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها).

٢- وأما علماء الأصول؛ فإنما يبحثون فى السنة عن رسول الله ﷺ المشرع الذى يضع القواعد ويوضح الطريق أمام المجتهدين من بعده، ويبين للناس دستور الحياة على ما يرضى الله سبحانه، ومن ثم فقد اهتموا من السنة بأقوال النبى ﷺ وأفعاله وتقريراته التى تُستقى منها الأحكام على أفعال العباد من حيث الوجوب أو الحرمة أو الإباحة وغير ذلك. لذا عرفوا السنة بأنها: (ما نقل عن النبى ﷺ من قول أو فعل أو تقرير).

مثال القول: قوله عليه الصلاة والسلام: "إنما الأعمال بالنيات"<sup>(٣)</sup>.  
ومثال الفعل: ما نقل إلينا من فعله ﷺ فى الصلوات من حيث عددها وهيئتها ووقتها، وكذلك مناسك الحج والعمرة، وغير ذلك.  
ومثال التقرير: إقراره - عليه الصلاة والسلام - لاجتهاد الصحابة -

رضى الله عنهم فى أمر صلاة العصر فى غزوة بنى قريظة حيث قال لهم رسول الله ﷺ: "لا يصُلُّين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة"<sup>(٤)</sup>، ففهم بعضهم النهى على ظاهره فأخر صلاة العصر ولم يصلها حتى فات وقتها، وفهم بعضهم أن المقصود من النهى حث الصحابة على الإسراع، فصلوها فى وقتها قبل الوصول إلى بنى قريظة. وقد بلغ النبى ﷺ ما فعل الفريقان فأقرهما جميعاً<sup>(٥)</sup>.

٢- وأما علماء الفقه، فيبحثون فى السنة عن رسول الله ﷺ الذى لا تخرج أقواله وأفعاله عن الدلالة على حكم من الأحكام الشرعية، ومن ثم كانت السنة عندهم هى: ( ما أمر به النبى ﷺ أمراً غير جازم )، أو: ( ما ثبت عن النبى ﷺ من غير افتراض ولا وجوب )، أو: ( ما فى فعله ثواب، وفى تركه ملامة وعقاب لا عقاب )، وهى تقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة لدى الفقهاء. وقد تطلق السنة عندهم على ما يقابل البدعة، فيقال: فلان على سنة. إذا كان يعمل على وفق ما كان عليه النبى ﷺ، ويقال: فلان على بدعة. إذا كان عمل على خلاف عمل النبى ﷺ. ويشير إلى ذلك حديث العرياض بن سارية: "إنه من يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، عضوا عليها

بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة".<sup>(٦)</sup>، وقال ابن مسعود: (الاقتصاد فى السنة خير من الاجتهاد فى البدعة).

وفى بعض الآثار: (ما أحدث قوم بدعة إلا ضيعوا مثلها من السنة).

هذه معانى السنة أو تعريفاتها والمراد بها فى مصطلح العلماء، وقد تبين لنا أن أهل كل فن أو علم لهم اهتمام وعمل فى السنة يتناسب مع علومهم وفنونهم التى يشتغلون بها، وإضافة إلى ما يهتم به الجميع من السنة بما يحتاجون إليه فى دينهم ودنياهم باعتبارهم مسلمين، بعيداً عن تخصصاتهم العلمية، وطبيعياً أن جوانب اهتمام كل منهم بالسنة النبوية لا تتعارض مع اهتمام الآخرين، ولا يقلل من شأنه، فالحق أنها كلها فى خدمة السنة النبوية، وتيسير التعرف عليها، والعمل بها. وليس من شك فى أن من أشرف أهداف القائمين على الاهتمام بالسنة النبوية - أيأ كانت علومهم وفنونهم - هو جمع السنة النبوية وتمحيصها وتنقيتها مما يكون دخيلاً عليها، ثم الدفاع عنها ضد الشاغبين عليها من أعداء الله ورسوله والمسلمين. وبعد أن ذكرنا عدداً من تعريفات السنة عند بعض العلماء أصحاب الفنون والعلوم المختلفة؛ فاعله ينبغى أن نتخير التعريف الذى يتفق مع

بحثنا هذا. ونعنى هنا تعريف السنة عند المحدثين علماء الحديث الذين يعنون بجمع السنة ودراستها وتيسير العلم بها، والعمل على مقتضاها، وهؤلاء لا يقتصرون على فن بعينه أو علم بخاصته، بل يعنون بالسنة عناية شاملة لكل جوانبها، ومن أراد أن يأخذ ما يهمه ممن لهم عناية خاصة بفن أو علم، فإنه يأخذه عن المحدثين الذين مهدوا له السبيل وأوضحوا له الحجة ببيان المحجة.

وعلماء الحديث يعرفون السنة بأنها: ما أثر عن النبي ﷺ من أقوال، وأفعال، وتقريرات، وصفات خلقية وخلقية، وسيرة. فهذه خمسة أقسام شملها تعريف السنة عند المحدثين. ولعل الأمر يحتاج منا إلى أن نذكر مثالا أو مثالين لكل واحد من هذه الأقسام الخمسة.

١- من السنة القولية: قوله ﷺ فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه: "إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة".<sup>(١)</sup>

٢- من السنة الفعلية: ما ورد عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله ﷺ إذا أراد سفراً أقرع بين نسائه، فأيتهن خرج سهمها خرج بهارسول الله ﷺ معه".<sup>(٢)</sup> قولها: "كان ﷺ إذا اشتكى نفث على نفسه بالمعوذات، ومسح عليه يده"<sup>(٣)</sup>.

٣- من سنته التقريرية: والمراد بذلك أن

رسول الله ﷺ لا يقول شيئا، ولا يفعل شيئا، ولكن يراد بالتقرير أن رسول الله ﷺ يرى فعلا، أو يسمع قولاً، أو يعلم بذلك الفعل أو القول فيقره ويسكت عنه ولا ينكره، مع قدرته التي لا على الإنكار. ذلك أن رسول الله ﷺ لا يقرب باطلاً، ولا يسكت على منكر. فإن الله - تعالى - قد فرض عليه التبليغ، والتبليغ يناهى أن يرى منكراً أو يسمع به ثم لا ينكره. وينبى عليه أن سكوته ﷺ عن شيء رآه أو سمع به يدل على جوازه. وعلى ذلك فإن من ادعى أن النبي ﷺ قد رأى منكراً فسكت عليه ولم ينكره فقد كفر.

ومن تقريراته ﷺ ما وقع من المؤمنين يوم غزوة بنى قريظة فإن النبي ﷺ، قال لأصحابه جميعاً: "لا يصلين أحدكم العصر إلا فى بنى قريظة"<sup>(٤)</sup> لكن ناساً من الصحابة فهموا أن المراد بذلك هو الإسراع، فلما حضر وقت العصر صلوا ثم أسرعوا، وفهم الآخرون أن الحديث على ظاهره فتركوا الصلاة حتى فاتهم وقتها. ولما ذكر ذلك لرسول الله ﷺ سكت ولم يخطئ أحداً من الفريقين. فكان ذلك إقراراً لاجتهاد كل منهما، وأن كلا منهما مصيب فى اجتهاده.

وقد يقترب بالسكوت منه ﷺ ما يدل على ما هو أكثر من التقرير، بل يدل على الرضا والسرور وذلك مثل ما

ورد في قضية عمرو بن العاص رضي الله عنه حين صلى بأصحابه رضي الله عنهم في ليلة شديدة البرد فتيمم ولم يغتسل، وكان قد أصابه جنابة فلما شكاه أصحابه إلى النبي صلى الله عليه وسلم سأله النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال عمرو: "ذكرت قول الله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾

(النساء: ٢٩) فتيمت ثم صليت، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم وسكت عنه <sup>(١٢)</sup> فضحكه صلى الله عليه وسلم يدل على سروره عليه السلام بفعل عمرو وثناؤه على اجتهاده.

#### ٤ - صفاته صلى الله عليه وسلم الخلقية والخلقية:

أ - فمن صفاته صلى الله عليه وسلم الخلقية: ما رواه أبو سعيد "كان خاتم النبوة في ظهره بضعة ناشزة" <sup>(١٣)</sup> وقول جابر بن سمرة: "كان خاتم النبوة غدة حمراء مثل بيضة الحمامة" <sup>(١٤)</sup> وقول أنس: "كان صلى الله عليه وسلم أربعة من القوم، ليس بالطول البائن، ولا بالقصير، أزهر اللون، ليس بالأبيض الأمهق، ولا بالآدم" <sup>(١٥)</sup>.

وقول ابن عمر رضى الله عنهما "كان شبيه صلى الله عليه وسلم نحو عشرين شعرة" <sup>(١٦)</sup>.

وقول كعب بن مالك رضي الله عنه: "كان صلى الله عليه وسلم إذا سُرَّ استنار وجهه كأنه فلق قمر" <sup>(١٧)</sup> وقول علي رضي الله عنه: "كان صلى الله عليه وسلم ضخماً الهامة، عظيم اللحية" <sup>(١٨)</sup>.

#### ب - من صفاته صلى الله عليه وسلم الخلقية:

قول عائشة رضى الله عنها: "كان خلقه القرآن" <sup>(١٩)</sup> وقول أبي سعيد رضي الله عنه:

"كان صلى الله عليه وسلم أشد حياءً من العذراء في خدرها" <sup>(٢٠)</sup>.

وقول أنس رضي الله عنه: "كان صلى الله عليه وسلم أود الناس، وأحسن الناس، وأشجع الناس" <sup>(٢١)</sup>.

وقد قال الله تعالى موجبا على الأمة إتباع رسوله صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

(آل عمران: ٣١).

وقال سبحانه موجبا على المسلمين الاقتداء والتأسي برسوله صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ

حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١). وفي أمر

الله - تبارك وتعالى - الأمة بإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم والاقتداء والتأسي به يقين بأن كل ما جاء به صلى الله عليه وسلم عليه وسلم حق وصدق لا باطل فيه ولا زيف ولا كذب. فإن الله سبحانه لا يأمر عباده بأن يتبعوا ضالاً ولا مضلاً ولا كاذباً -

حاشا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبر بأنه لا يقول إلا حقاً، ولا ينطق إلا صدقاً، فقد روى أصحاب السنن أن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما كان يكتب كل شيء يسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنهاه ناس عن ذلك، وقالوا: تكتب كل شيء تسمعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم بشر

يتكلم فى الرضا والغضب. فأمسك  
عن الكتابة. وسأل رسول الله عن ذلك.  
فأشار رسول الله ﷺ إلى فيه وقال:  
(اكتب هو الذى نفسى بيده ما يخرج  
منه إلا حق) (١١).

وإذا كان ﷺ لا يقول إلا حقاً، فهو  
لا يفعل إلا حقاً، ولا يقر إلا حقاً.  
وحاشاه ﷺ أن يفعل قبيحاً، أو يقر  
منكراً.

#### المبحث الثانى:

مكانة السنة النبوية من التشريع وأدلة  
حجيتها:

أولاً: مكانة السنة النبوية الشريفة  
من التشريع: إن السنة النبوية الشريفة  
هى المصدر الثانى للتشريع الإسلامى،  
وهذه حقيقة لا يعارضها أو يشغب عليها  
إلا شقى معادٍ لله ورسوله والمؤمنين،  
مخالف لما أجمعت عليه الأمة سلفاً  
 وخلفاً وحتى قيام الساعة بحوله تعالى.  
ذلكم أن المقرر لدى الأمة المسلمة أن  
الوحي المنزل على رسوله ﷺ من قبل  
الله تعالى نوعان:

الأول: القرآن المجيد: كلام الله  
سبحانه المنزل على رسوله ﷺ بلفظه  
ومعناه، المتعبد بتلاوته، المتحدى  
بأقصر سورة منه، المحفوظ من الله  
تعالى أن يناله التحريف، المجموع بين  
دفتى المصحف الشريف.

الثانى: السنة النبوية المطهرة  
بأقسامها الثلاثة: القولية والفعلية  
والتقريرية. فسنة رسول الله ﷺ هى

وحي من الله تعالى على رسوله محمد  
ﷺ بإجماع أمة المسلمين وذلك لما قام  
الدليل من كتاب الله تعالى على ذلك.  
فى آيات كثيرة نذكرها بحوله  
تعالى فى موضعها، ثم لما صرحت به  
السنة النبوية فى أحاديث صحاح. ثم لما  
أجمعت عليه الأمة من الصحابة  
والتابعين وتابعيهم إلى يوم الدين - بحوله  
تعالى.

١ - ومن الآيات القرآنية التى تدل  
على أن السنة وحي: قول الله - تبارك  
وتعالى - عن رسوله ﷺ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ  
﴿٢﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم ٢-٤) فهاتان  
الآيتان نص قاطع على أن الرسول ﷺ  
لاياتى بشيء من عنده وإن كل ما  
ينطق به فى مجال التشريع إنما هو  
وحي من الله - تعالى - سواء كان وحياً  
من النوع الأول: القرآن أو من الثانى:  
السنة النبوية.

٢- ومن ذلك أيضاً - قول الله - تبارك  
وتعالى - مبيناً إن السنة وحي: قال  
تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ  
بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا  
عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ  
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ  
لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

٣ - ومن الآيات التى تقطع بأن السنة  
وحي من عند الله سبحانه وتعالى، وأن

الرسول ﷺ لا ينطق فيما يتصل بالتشريع إلا بما يوحى إليه من ربه سبحانه : قول الله تعالى فى شأن رسوله قال تعالى : ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿١١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿١٢﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿١٣﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾ (الحقفة ٤٤: ٤٧)

ومن الآيات القرآنية التى جاءت تأمر بطاعة رسول الله ﷺ ما هو قاعدة عامة فى رسل الله أجمعين . صلوات الله عليهم . وخاتمهم محمد يدخل فى القاعدة دخولاً أولياً . وذلك قوله : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ (النساء : ٦٤)

فثمرة إرسال الرسل صلوات الله عليهم تتحصر فى أن يبلغوا عن الله فيطاعوا ، وطاعتهم إنما هى بإذن الله وأمره . فالشاغب عليهم ، التارك لسننتهم ، الرافض لطاعتهم ، إنما هو محارب لله . سبحانه نابذ لإذنه ، فاسق عن أمره ، كافر بدينه .

وبهذه الآيات التى قدمناها ، والتى هى أوضح من أن توضح ، فهى . بحق . آيات بينات . يتضح مكانة السنة النبوية من التشريع ، كما تتضح حجيتها ، وأنها من حيث الحجية هى بمنزلة القرآن المجيد . فهما من هذا الجانب متساويان . ولا ينبغى أن يفهم من هذا أننا نجعل السنة بمنزلة القرآن فى المكانة

والقداسة والشرف . فذلك مما لا يقول به مسلم فلا ريب أن القرآن يفضل السنة بأمر كثيرة نجلها فيما يلى :

١- القرآن المجيد موحى بها من الله . عز وجل . بلفظه ومعناه . أما السنة فهى أقوال الرسول - ﷺ - وأفعاله وتقديراته ، وإن كان معناها موحى به من قبل الله تعالى .

٢- القرآن المجيد تكفل الله . تعالى بحفظه ، وليست السنة كذلك .

٣- القرآن المجيد يتعبد بتلاوته ، وليست السنة كذلك .

٤- القرآن العظيم معجز للإنس والجن أن يأتوا بمثله أو شىء منه . وليس كذلك السنة .

٥- لا تجوز رواية القرآن بالمعنى ، وإن كان يجوز ذكر معناه منصوصاً على أنه تفسير . أما السنة فتجوز روايتها بالمعنى مع شروطها .

٦- لا يجوز أن يمسه إلا المتطهرون . وليست السنة كذلك .

٧- القرآن مجموع بين دفتى المصحف والسنة موزعة فى كتب السنن والمدونات فالقرآن مقدم على السنة فى هذه الجوانب جميعها . لكن كلامنا هو فى مجال الحجية فى التشريع . وفى هذا المجال نجد القرآن حجة فى التشريع ومثل ذلك السنة ، فهى حجة فى التشريع ، وحجيتها فى التشريع على نفس المستوى مع حجية القرآن الكريم . فما ثبت بالقرآن ، مثل ما ثبت



أشتهر بين الناس.

فقد اشتهر بين الناس من ذوى الثقافات غير الدينية، أو الثقافات الدينية الضحلة، وكذلك المثقفون من غير ذوى التبصع والاستقصاء؛ أن الحديث النبوى، والسنة بوجه عام قد ظلت لأكثر من مائة عام، بل ظلت قرابة قرنين من الزمان يتناقلها العلماء حفظاً دون تدوين وكتابة. وفى ذلك ما فيه من فتح أبواب الطعن والتشكيك فى سنة النبى ﷺ كما تجرى به العادة فى علم ظل قرابة القرنين معتمداً على الحوافظ دون الكتابة والتدوين. وإن كان الأمر فى سنة النبى ﷺ لا يستدعى ذلك بل لا يقبله حتى لو كان حفظها رهناً بالحافظة والذاكرة، من حيث إن سنة النبى ﷺ هى ديننا، وإن سنة النبى هى المصدر الأساس لأكثر أحكام الفقه، فالفقهاء فى أحكامهم يلجأون إلى السنة أكثر مما يلجأون إلى الكتاب، لأنهم يجدون تفصيل ما يريدون فى السنة، من حيث إن السنة هى تفصيل الكتاب، وتبينه. كما قال ربنا سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤). فهذه الأهمية الكبيرة، وذلك الخطر العظيم الذى تمثله السنة النبوية بالنسبة للمؤمنين ودينهم، وحياتهم التى ترسم لهم السنة مناهجها ووسائلها وغاياتها، هذه الحياة

بالسنة، لأن نقاط الحجية فى الاثنين واحد، وهو الوحي الإلهى، فالقرآن حجة لأنه وحى الله، والسنة كذلك لأنها وحى الله. من هنا ذهب العلماء إلى أن القرآن والسنة متساويان فى مرتبة واحدة من حيث الحجية فى إثبات الأحكام الشرعية<sup>(٢٣)</sup>.

المبحث الثالث: تدوين السنة النبوية وتوثيقها:

عرف المسلمون منذ البدايات الأولى للبعثة النبوية الشريفة الأهمية القصوى للسنة النبوية المطهرة، ومنزلتها من الدين كله، كما عرفوا أنها قرينة القرآن فى التشريع وبيان الدين، وتوضيح المراد من أى القرآن المجيد. وأدركوا. كذلك. حاجة القرآن المجيد إلى السنة النبوية لتبينه وتوضحه. كما ورد فى كتاب الله - تعالى - الإشارة إلى هذا المعنى فى قوله سبحانه:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤).

من أجل ذلك اشتهد حرص المسلمين منذ بداية البعثة النبوية على حفظ السنة وتدوينها، وإن تأخر تصنيفها عن تدوينها<sup>(٢٤)</sup> فإن ما يهمنى تدوينها وتوثيقها الذى بدأ مع البعثة الشريفة فى حياة النبى ﷺ الذى كان يحفز أصحابه رضوان الله عليهم لكتابة السنة النبوية، وتسجيل أقواله عليه الصلاة والسلام وذلك على غير ما

التي تربط كل جزئية فيها بنسبة النبي ﷺ والتي لا يستقيم فيها شيء بدون سنة النبي كل ذلك يجعل المسلمين يحفظون سنة نبيهم، ويحافظون عليها، ولا يدعون شيئاً في الدنيا يؤثر على حفظهم هذه السنة. فالسنة محفوظة حتى ولو أن ذلك قصراً على الحوافظ والذواكر.

لكن الأمر على غير ذلك. فإن السنة لم يتأخر تدوينها حتى القرن الثاني. ولم تظل معتمدة على الذاكرة دون تدوين أو تصنيف، فإن القول بذلك وهم وخطأ شاع بين متدني الثقافة الدينية وغير المتثبتين. وقد ساعد على شيوع هذا الخطأ الفهم المتعجل لما ورد عن المؤرخين لتدوين الحديث النبوي، حيث درجوا على القول بأن أول من دون العلم السنة النبوية هو "ابن شهاب الزهري" المتوفى سنة (١٢٤ أو ١٢٥ هـ).

وذكروا كذلك المصنفين، فإذا هم ممن عاش بعد سنة (١٤٣ هـ). وقد روج لهذه الشائعة أحاديث وردت تنهى عن كتابة الأحاديث، وتقصر الإذن بالكتابة على كتابه القرآن الكريم. وهذه الأحاديث رغم كثرتها - لم يصح منها إلا حديث واحد أخرج الإمام مسلم - رحمه الله - هو حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «لا تكتبوا عني، ومن كتب عني شيئاً غير القرآن فليمحاه..» الحديث<sup>(٢٥)</sup> وهذا الحديث - رغم أن البخاري وغيره قد أعله بالوقف

على أبي سعيد - قد رد عليه العلماء بأن سبب المنع كان في البداية لأمر منها: خشية أن يضاهى بالقرآن غيره، أو أن يشتغل الناس عن القرآن بالسنة، أو أن يخلط الناس بين القرآن والسنة في الكتابة، وبخاصة وأن الأعراب من الصحابة لم يكونوا قد تفقهوا في الدين، أو جالسوا العلماء، فلا يؤمن أن يلحقوا ما يجدون من الصحف المكتوبة بالقرآن ويعتقدوا أن ما كتب فيها هو كلام الرحمن<sup>(٢٦)</sup>. لذلك أورد العلماء الأدلة الكثيرة القائمة على الأمثلة والوقائع الصحيحة على أن رسول الله ﷺ قد أذن بكتابة الحديث. وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم يكتبون الحديث، وكان لكثير من الصحابة صحائف خاصة بهم كتبوا فيها سنة النبي ﷺ ومن تلك الصحائف التي كتبها الصحابة في حياته ﷺ:

١- صحيفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه كتب فيها فرائض الصدقة. وفي هذه الصحيفة: (هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين..) الحديث بطوله<sup>(٢٧)</sup>.

٢- صحيفة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وفيها قول علي: "من زعم أن عندنا شيئاً نقرأه ليس في كتاب الله تعالى وهذه الصحيفة فقد كذب". قال راوي الأثر: "وكانت الصحيفة معلقة في سيفه، وفيها أسنان الإبل، وشيء من الجراحات، وحديث النبي ﷺ: «المدينة

حرم من غير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" الحديث...<sup>(٢٨)</sup>.

٣- صحيفة عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما، المعروفة بالصحيفة الصادقة. روى مجاهد فقال: "أتيت عبد الله بن عمرو بن العاص فتناولت صحيفة من تحت مفرشه، فمنعني فقلت له: ما كنت تمنعني شيئاً، قال: هذه الصادقة، هذه ما سمعت من رسول الله ﷺ ليس بيني وبينه أحد"<sup>(٢٩)</sup>.

٤. صحيفة عبد الله بن أبي أوفى. وقد ذكرها الإمام البخارى فى كتاب الجهاد من صحيحه: باب الصبر عند القتال<sup>(٣٠)</sup>.

٥. صحيفة أبي موسى الأشعرى رضي الله عنه<sup>(٣١)</sup>.

٦. صحيفة جابر بن عبد الله<sup>(٣٢)</sup>.

٧. صحيفة "الصحيحة" التى تروى عن أبى هريرة رضي الله عنه قد رواها الإمام أحمد فى مسنده<sup>(٣٣)</sup>.

ومن الأدلة - كذلك - على أن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا يكتبون السنة فى حياة رسول الله ﷺ ما يلى من أمثلة للتذكير لا للحصر:

١ - حديث أبى هريرة رضي الله عنه الذى مر بنا والذى يقول فيه: "ما من الصحابة أحد أكثر منى حديثاً إلا ما كان من عبد الله بن عمرو، فإنه كان يكتب

ولا أكتب..."<sup>(٣٤)</sup>.

٢ - حديث عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما، الذى يقول فيه: "كنت أكتب كل شئ أسمعه من رسول الله ﷺ فتنهاني ناس عن ذلك وقالوا: تكتب كل شئ تسمعه ورسول الله ﷺ بشر يتكلم فى الرضا والغضب، فأمسكت عن الكتابة، وسألته رضي الله عنه عن ذلك، فأشار رسول الله ﷺ إلى فيه وقال: «اكتب فو الذى نفسى بيده ما يخرج منه إلا الحق»<sup>(٣٥)</sup>.

٣ - حديث أبى هريرة رضي الله عنه: "خطب رسول الله ﷺ فى فتح مكة..." الحديث وفيه (اكتبوا لأبى شام)<sup>(٣٦)</sup>.

هذه الأدلة جميعها - وغيرها كثير - تدل على أن السنة النبوية كتبت ودونت فى عهد النبى ﷺ فى حياته الشريفة منها ما كان بأمر مباشر من رسول الله ﷺ كما نرى من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، وحديث أبى شام.

ومنها ما كان اجتهاد من بعض الصحابة يكتبون ما يخافون ضياعه، فيكتبونها على هيئة مفردات.

ومنها ما كان مدونات كبيرة مثل صحيفة أبى بكر، وصحيفة عبد الله بن عمرو، وصحيفة همام عن أبى هريرة التى كاتبها ثمانية وثلاثين ومائة حديث رواها أحمد فى مسنده.

وهذا الذى أحصى وسجله العلماء، وما لم يحص كثير. ورغم ذلك فإن السنة

الشريفة ظلت غرضاً لسهام أعداء الله ورسوله والمسلمين. الذين يحاولون تقض عهدي الإسلام، بالإساءة إلى سنة النبي ﷺ والطعن فيها والتشكيك في صحتها، بل والطعن في الأئمة الأبرار الأطهار الذين حفظ الله تعالى بهم دينه حيث وفقهم لحفظ سنة نبيه ﷺ لكن إبليس وذريته، وجنده من الجنة والناس يطعنون في هؤلاء الأئمة. حتى وصل الفجور بأحدهم أن يقول في أمير المؤمنين في الحديث "أبي عبد البخاري" صاحب أصدق كتاب بعد كتاب الله تعالى قال عنه فض الله فاه، وجعل جهنم مثواه: "ما أفسد هذا الدين إلا البخاري وجماعته".

لذا رأينا أن نشير - بإيجاز - إلى طائفة الرافضين حديث النبي وسنته في المبحث التالي بحوله تعالى والله المستعان.

**المبحث الرابع: منكرو السنة والشاغبون عليها:**

إن تاريخ منكرى سنة رسول الله ﷺ - يكاد أن يساوق تاريخ منكرى رسالته عليه الصلاة والسلام، فالكفر بسنته هو قرين الكفر برسالته، فهما أمران متقاربان زماناً، متساويان منزلة، متماثلان حكماً، لا يختلفان من حيث الحكم إلا باعتبار أن ثمة كفرًا دون كفر، وإلا فإن إنكار سنة رسول الله ﷺ كفر كما أن إنكار رسالته كفر. ومن المسلم به أنه لم يخل زمان

من الأمرين جميعاً، فكما لم يخل زمان من منكرى رسالته الكافرين بها، كذلك لم يخل زمان من منكرى سنته ﷺ - الشاغبين عليها. مع زعم هؤلاء الآخرين أنهم مسلمون نعننى منكرى السنة، وأنهم مؤمنون برسالته. وهذا - لعمرى - شيء عجيب. إذا كيف يكونون مؤمنين برسالته ثم ينكرون سنته، ويرفضون أقواله وأفعاله، ويتكبون طريقته، ويصرون على عدم الأخذ عنه، والاحتكام إليه، والتسليم له. والله تعالى يقول: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَهُمْ أَسْلِمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: ٦٥).

لقد بدأت مسيرة إنكار السنة في عهده ﷺ ويذكر العلماء مثلاً عن ذلك: السبب الذي نزلت فيه الآية الكريمة التي ذكرناها. حيث اعترض أحد الصحابة على حكم الرسول ﷺ ورفضه فنزلت الآية الكريمة في ذلك. ثم اتضح ذلك أكثر في عهد الصحابة - رضوان الله عليهم - بعد وفاة النبي ﷺ حيث بدأ قوم من الأعراب، وممن في إيمانهم دخل وجهل يرفضون السنة، ويقولون لا نأخذ إلا بما في القرآن وقد تنبأ رسول الله ﷺ بهؤلاء وحذر منهم ومن ضلالهم، وقد ورد في الصحاح كثير من أحاديث النبي ﷺ

عن أولئك الذين أنكروا السنة زاعمين  
اكْتفاءهم عنها بالقرآن. ومن هذه  
الأحاديث:

١. عن أبي رافع مولى رسول الله قال:  
قال رسول الله ﷺ (لا ألفين أحدكم  
متكئاً على أريكته يأتيه أمر مما  
أمرت به أو نهيت عنه يقول: لا أدري،  
ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه). (٢٧)

٢ - عن المقدم بن معد يكرب أن  
رسول الله ﷺ قال: «ألا أنى أوتيت  
القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل  
شبعان على أريكته يقول: عليكم  
بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال  
فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام  
فحرموه، ألا وإن ما حرم رسول الله -  
ﷺ كما حرم الله». (٢٨)

٣ - عن جابر بن عبد الله أن رسول  
الله ﷺ قال: «لعل أحدكم يأتيه  
حديث من حديثي وهو متكئ على  
أريكته فيقول "دعونا من هذا، ما  
وجدناه في كتاب الله اتبعناه"» (٢٩)

وهذا الذي حدث به رسول الله ﷺ  
وحذر منه قد وقع كما صوره رسول  
الله تماماً، وقد نقل إلينا السلف  
الصالح روايات كثيرة عن هؤلاء الذين  
أنكروا السنة مدعين الاكتفاء  
بالقرآن. ومن هذه الروايات:

١. عن الحسن البصري - رحمه الله -  
أن عمران بن الحصين كان جالساً  
ومعه أصحابه فقال رجل من القوم: (لا  
تحدثونا إلا بالقرآن قال: فقال له: -

أدُنْ فدنا، فقال له: "أتري لو وكلت  
أنت وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد  
فيه صلاة الظهر أربعاً، والمغرب ثلاثاً  
تقرأ في اثنين؟ أتري لو وكلت أنت  
وأصحابك إلى القرآن أكنت تجد فيه  
الطواف سبعا، والطواف بالصفاء  
والمروة، ثم قال: أى قوم: خذوا عنا،  
فإنكم والله إن لم تفعلوا لتضلن). (٣٠)  
٢ - وعن أيوب السخيتاني: أن رجلاً  
قال لمطرف بن عبد الله بن الشخير لا  
تحدثونا إلا بما في القرآن. فقال له  
مطرف "إنا والله ما نريد بالقرآن  
بدلاً، ولكننا نريد من هو أعلم بالقرآن  
مننا". (٣١)

٣ - وعن محمد بن كثير، عن  
الأوزاعي، عن حسان بن عطية قال:  
"كان جبريل ينزل على رسول الله ﷺ  
بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن". (٣٢)  
وقد انقسم منكرو السنة إلى طوائف  
أشهرها:

١. الشيعة: وهؤلاء علتهم في عقائدهم  
الضالة، حيث كفروا بالصحابة  
جميعاً، فلم يبقوا إلا على قلة من  
الصحابة لا يبلغون عدد أصابع اليدين  
رضى الله عن الصحابة، ولعن الله  
الظالمين، وهؤلاء لا يقبلون الحديث إلا  
ممن كان على دينهم.. وقد أسندوا  
السنة جميعها إلى "جعفر بن محمد"  
رحمه الله، وجروا في كل أحاديثهم  
على قولهم: "قال أبو عبد الله عليه السلام"  
يقصدون جعفر بن محمد - رحمه الله -

ويسمون فقهمم "الفقه الجعفرى" نسبة إليه وهو برىء منهم ومن كل ما تقولوا عليه.

٢- أما الخوارج: فقد طعنوا فى الصحابة - رضوان الله عليهم - بعد واقعة التحكيم المعروفة فمن الخوارج من فسق الصحابة وهم قلة لا تذكر، وأما جمهرتهم فقد كفروهم، بل جعلوهم كالمشركين فى وجوب حريمهم وسبيهم، وعدم قبول الجزية منهم ومن ثم فقد أسقطوا عدالة الصحابة جميعا، ولم يقبلوا أخذ السنة عنهم، وإذا عرفنا أن الصحابة رضى الله عنهم هم سبيلنا إلى معرفة سنة النبى ﷺ؛ فإننا ندرك مقدار زيغ هؤلاء وضلالهم وفساد دينهم.

٣- وأما المعتزلة: ومن جرى مجراهم؛ فقد ردوا السنة النبوية فى جمهرتها وأنكروها، حيث طعنوا فى خبر الآحاد، وذكروا أن خبر الآحاد لا يفيد علما، ولا يوجب عملا، وزعموا أنهم لا يأخذون إلا بالتواتر. وهذا يعنى أنهم يردون الدين فى جملة، ويتركون المجال للعمل بعقولهم فى مقابل الوحي الشريف المتمثل فى السنة النبوية. وهذا ضلال مبين.

#### القرآنيون منكرو السنة:

لقد ظلت مسيرة الضلال هذه التى تكلمنا عنها تنتقل عبر التاريخ بطوائفها المختلفة، وعلى مستوى الأمة المسلمة شرقا وغربا، حتى كانت نهاية القرن التاسع عشر الميلادى وبداية

القرن العشرين، حيث نبتت نابتة سوء بين المسلمين فى بلاد الهند، أنكرت السنة بجملة، ورفضوها جميعا، ورفعوا من دينهم سنة رسول الله ﷺ، وخلت جميع كتبهم الدينية من جملة "قال رسول الله ﷺ" وقد زعم هؤلاء - أخزاهم الله أن القرآن كاف وواف، وأن الدين فى غنى عن سنة محمد - ﷺ، وكانوا يفاخرون - لعنهم الله - بأنهم أهل القرآن، لا يشتغلون إلا به، وأما الأمة كلها فقد ضلت وزاغت حيث اشتغلت الأمة بسنة النبى ﷺ وتركت القرآن.. والواقع أن هؤلاء ليسوا قرآنيين، ولا من المشتغلين بالقرآن أو محبيه. بل واقع أمرهم، وحقيقة دينهم، أنهم أعداء القرآن، الراضون له، الخارجون عليه، الكافرون به. ولقد مر بنا حديث القرآن العظيم عن النبى ﷺ، وعن وجوب طاعته، ووجوب أتباعه، ووجوب الأخذ عنه، والسمع له، والافتداء والائتساء به ﷺ وقد بدأت هذه الطائفة مسيرتها بالهند على يد جماعة ممن باعوا أنفسهم للإنجليز الذين كانوا يستعمرون الهند فى ذلك الزمان. وقد جندهم الإنجليز وأغدقوا عليهم المال والجاه، والحماية من جماهير المسلمين، جندهم الإنجليز للقضاء على الإسلام. وفكر هؤلاء ودبروا، وعرفوا أن القضاء على السنة ورفضها هو القضاء على الإسلام. ومن ثم شمروا عن ضلالتهم، وجدوا فى اختلاق ما

أسموه "شبهات ضد السنة". وأنشأوا  
الجمعيات المناهضة للسنة. وزعماء هذه  
الدعوة الضالة الكافرة كثيرون،

نذكر منهم أحد زعمائها المؤسسين،  
وهو: أحمد خان<sup>(٢)</sup>.

**أ.د محمود مزروعة**

## الهوامش:

- (١) أخرجه مسلم.
- (٢) المعجم الوسيط. ص: ٤٥٦، وغيره من المعاجم.
- (٣) متفق عليه.
- (٤) متفق عليه.
- (٥) السنة ومكانتها من التشريع. د. مصطفى السباعي. ص ٤٧، السنة قبل التدوين. ص ١٦ د. عجاج الخطيب.
- (٦) رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجة.
- (٧) إرشاد الفحول. ص ٣١ - والموافقات ج ٤ ص ٣ - تدوين السنة ص ١٧ د. محمد مطر الزهراني - السنة ومكانتها من التشريع ص: ٤٩.
- (٨) متفق عليه.
- (٩) متفق عليه.
- (١٠) متفق عليه.
- (١١) متفق عليه.
- (١٢) رواه أحمد وأبو داود والدارقطني وابن حبان والحاكم..
- (١٣) رواه الترمذي
- (١٤) رواه مسلم والترمذي.
- (١٥) رواه البخاري.
- (١٦) رواه أحمد والترمذي.
- (١٧) متفق عليه.
- (١٨) رواه أحمد وابن حبان والبيهقي.
- (١٩) رواه مسلم وأحمد وأبو داود
- (٢٠) متفق عليه.
- (٢١) متفق عليه.
- (٢٢) رواه أحمد في مسنده ١٦٣/٢٠ والدارمي في سنته ١٠٣/١، وأبو داود في سننه، ٦٠/٤ والخطيب في تقييد العلم ص: ٧٤ - ٨١ وانظر: تدوين السنة النبوية ص: ٧٩.
- (٢٣) انظر: الكفاية. ص ٣٩ - ٤٠ الخطيب البغدادي - بحوث في السنة ص ٣٣ الشيخ عبد الغني عبد الخالق - شبهات القرآن حول السنة النبوية. د. محمود مزروعة
- (٢٤) هناك فرق بين التدوين والتصنيف قد لا يلتفت إليه الكثيرون. لذلك رأينا أن نبين الفرق بينهما للإفادة. فالتدوين: هو جمع المعلومات المنفرقة المشتتة المتباعدة في كتاب أو ديوان واحد، كأن يكون لديك معلومات في قصاصات منفرقة فتجمعها في كتاب واحد. وفي (القاموس): دونه تدوينا: جمعه. والتدوين أعم من التصنيف.
- أما التصنيف: فمرحلة بعد التدوين، وهو أخص من التدوين وأدق وأكثر فائدة إذ هو ترتيب ما دُوِّنَ وتنسيق على فصول محددة، وأبواب معينة، ومباحث مميزة. فالتصنيف يأتي بعد التدوين. فأنت تجمع المعلومات أي تدونها، ثم تصنفها في أبواب وفصول ومباحث. قال في القاموس "... وصنفه تصنيفا: جعله أصنافا، ومير بعضه عن بعض". انظر معاجم اللغة. وبخاصة: القاموس المحيط ج ٤ ص ٢٢٦، ناسخ العروس: ج ٩ ص ٢٠٤. ولسان العرب. مادة: دَوَّنَ.
- (٢٥) صحيح مسلم كتاب الزهد. حديث ٧٢. وقد اختلف البخاري ومسلم - رحمهما الله تعالى - وقفه ورفعته.
- (٢٦) تقييد العلم ص ٥٧ الخطيب.
- (٢٧) صحيح البخاري - كتاب الزكاة - باب زكاة الغنم: فتح الباري ج ٣ ص ٣١٧ حديث ١٤٥٤



- (٢٨) صحيح البخارى - كتاب العلم - باب كتابة العلم ح ١١١ وانظر تقييد العلم ص ٨٨ و انظر: جامع بيان العلم وفضله ج ١ ص ٧١. وانظر: تدوين السنة النبوية ص ٩٠-٩١ د. محمود بن مطر الزاهرانى.
- (٢٩) جامع بيان العلم وفضله ج ١ ص ٧٣ وقد أخرج الإمام أحمد هذه الصحيفة فى مسنده ج ٢ ص ١٥٨.
- (٣٠) فتح البارى ج ٦ ص: ٤٥ ح ٢٨٣٣.
- (٣١) نص على ذكرها الدكتور عبد الغنى عبد الحالى فى النحوت. وذكر أنها فى مكتبة "الشهيد على بتركيا".
- (٣٢) ذكرها ابن حبان. فى مشاهير علماء الأمصار ص ١١، الإمام الذهبى فى التذكرة ٤٣/١ وذكر د. أكرم العمرى أنها بمكتبة الشهيد على بتركيا
- (٣٣) رواها أحمد فى مسنده، وطبعت بتحقيق محمد حميد الله.
- (٣٤) صحيح البخارى - كتاب العلم.
- (٣٥) رواه أحمد، أبو داود، الدارمى، انظر: تقييد العلم ص ٧٤.
- (٣٦) صحيح البخارى - كتاب العلم.
- (٣٧) رواه أبودود فى سنته ح ٤٦٠٥ / والترمذى فى كتاب العلم من جامعة ج ٢٦٦٣. وقال: حديث حس صحيح
- (٣٨) رواه أبو داود فى سنته ح ٤٦٠٤ / والترمذى فى كتاب العلم من جامعة
- (٣٩) رواه الخطيب فى كتابه الكفاية ص: ٤٢ وابن عبد البر فى جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ١٨٩.
- (٤٠) رواه البيهقى فى الدلائل ٥/١ وابن عبد البر فى الجامع ١٩١/٢
- (٤١) رواه البيهقى فى المدخل، وابن عبد البر فى الجامع ١٩١/١
- (٤٢) رواه الدارمى فى السنن: ٥٤٩، والخطيب فى الكفاية ص ٤٨، وابن عبد البر فى الجامع ١٩١/١
- (٤٣) أحمد خان بن أحمد مير المتقى بن عماد الحسينى. ولد بمدينة "دلهى" أكتوبر ١٨١٧م. تعلم العربية والفارسية والإنجليزية، درس العلوم الدينية، وحفظ القرآن. مات أبوه وهو فى الحادية والعشرين، التحق للعمل بشركة الهند الشرقية، وكان ذلك بداية اتصاله بالإنجليز لاحظ سادته الإنجليز استعداداه لعمل أى شىء لتحقيق طموحاته. فأعندوا عليه المال والحماية، وردّ إليهم هو أبائهم، فباع دينه وأمنه لإرصائهم. أكثر من التأليف والكتابات لخدمة سادته الإنجليز، وتعبيرا عن رضاهم عنه منحه ملكة انجلترا لقب "سير" - سيد -، فانتقل اسمه من "أحمد خان" إلى "سير أحمد خان" واشتهر فى العربية - "السيد أحمد خان" بسبب هذا اللقب الذى منحه الإنجليز له أنشأ الكثير من المدارس يدرس فيها الولاء للإنجليز وتخرج عملاء لسيادته. ثم ختم نشاطه بإنشاء جامعة "عليكره - أو "على كره" هذا على المستوى العام. وعلى المستوى الشخصى فقد شهد القرييون منه أنه كان لا يصلى ولا يصوم ولا يهتم بشعائر الدين. ولنا بحاجة إلى شهادتهم لنعرف ذلك. توفي فى مارس ١٨٩٧ عن ثمانين عاما: أنظر الفكر الإسلامى الحديثة. د. محمد البهى، شهادت القرآنيين صد السنة/ خادم حسين بخسن.

## الشرك

فى المعاجم العربية يقال: شَرِكْتُهُ، وشارَكْتُهُ، وتشارَكُوا، واشترَكُوا، وهو شريكى، وهم شركائى، ولى فيه شركة وشرك، وأشركه فى الأمر. وأشرك بالله تعالى، وهو من أهل الشرك.

والشُرْكَةُ والشَّرِكَةُ سواء: مخالطة الشريكين. يقال: اشتَرَكنا بمعنى تَشَارَكنا، وقد اشترك الرجلان وتَشَارَكَا وشارَكَا أحدهما الآخر؛ خلط الملكين. وقيل: هو أن يوجد شيء لاثنتين فصاعداً، عينا كان ذلك الشيء أو معنى؛ كمشركة الإنسان والفرس فى الحيوانية،<sup>(١)</sup>.

ويقال فى المصاهرة: رَغِينَا فى شَرِكِكُمْ وصِيْرُهُمْ أى مشاركتكم فى النسب. وقد شَرِكه فى الأمر بالتحريك، يَشْرِكُه إذا دخل معه فيه وأشْرِكه معه فيه. وأشْرِك فلانُ فلاناً فى البيع إذا أدخله مع نفسه فيه. واشتَرَك الأمرُ: التبس.

وفى الشعر العربى وردت الكلمة اسماً وفعلاً، ومفرداً وجمعاً، كما تنوعت معانيها، حسية ومعنوية، فيقال شريك والجمع أشراك مثل شبر وأشبار، ویتيم وأیتام، ونصير وأنصار، والاسم الشَّرْك: قال الجعدى:

وشارَكنا قُرَيْشاً فى ثَقَاها

وفى أحسابها شِرْكُ العِنان

وكما تنوعت معانى لفظ الشرك فى اللغة وردت كذلك فى القرآن الكريم على أوجه مختلفة، وقد حصرها الفيروز آبادى فى ستة أوجه:

الأول: بمعنى الإِشْرَاق بالله، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ﴾ (الحج: ٢١).

الثانى: الشَّرْك فى الطاعة كقوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ١١٠).

الثالث: الشرك مع أحدٍ فى أمرٍ: ﴿أَمْ هُمْ شِرْكٌ فى السَّمَوَاتِ﴾ (الأحقاف: ٤).

الرابع: الشَّرْك بمعنى الشَّرِيك إبليس: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا﴾ (الأعراف: ١٩٠). أى جعلوا إبليس شريكاً لله.

الخامس: بمعنى الأصنام والأوثان: ﴿فَلْيَأْتُوا بِشُرَكَائِهِمْ﴾ (القلَم: ٤١). أى بأصنامهم.

السادس: بمعنى الشريك المعروف: ﴿فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ﴾ (الزمر: ٢٩)<sup>(٢)</sup>، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَشْرِكُهُ فى أَمْرِى﴾ (طه: ٣٢). وقد اهتم القرآن الكريم بالأنوع

الأول من هذه الأنواع الستة، ونهى عنه فى أكثر المواضع، قال الله تعالى حكاية عن عبده لقمان أنه قال لابنه: ﴿يَبْنَى لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان: ١٣)، وإنما دخلت التاء فى قوله: ﴿لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ﴾ لأن معناه لا تُعْدِلْ به غيره فتجعله شريكاً له، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ (الأعراف: ٣٢)، لأن معناه عَدَلُوا به، ومن عَدَلَ به شيئاً من خلقه فهو كافر مُشْرِك، لأن الله وحده لا شريك له ولا ندَّ له ولا نديد.

وقال أبو العباس فى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾

(النحل: ١٠٠)، معناه الذين هم صاروا مشركين بطاعتهم للشيطان، وليس المعنى أنهم آمنوا بالله وأشركوا بالشيطان، ولكن عبدوا الله وعبدوا معه الشيطان فصاروا بذلك مُشْرِكِينَ. ومن أجل الاختلاف والتفاوت بين درجات الشرك كان شريك الإنسان فى الدين على ضربين: أحدهما: الشريك العظيم، وهو إثبات شريك لله، تعالى الله عن ذلك، يقال: أشرك فلان بالله. وذلك أعظم كفر.

والثانى: شرك صغير، وهو مراعاة غير الله معه فى بعض الأمور، وذلك كالرياء والنفاق المشار إليه بقوله:

﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا﴾.

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٢٦)، فمحمول على الشُرَكَين.

وفى أحاديث الرسول ﷺ يحظى (الشُرْك) كبرىه وصغيره بالنصيب الأكبر من الزجر والذم، وفى الحديث: «الطَّيْرَةُ شُرْكٌ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَذْهَبُ بِالتَّوَكُّلِ»<sup>(٢)</sup> جعل التَّطَيُّرَ شُرْكَاً به تعالى فى اعتقاد جلب النفع ودفع الضرر، وليس الكفر بالله لأنه لو كان كفراً لما ذهب بالتوكل.

وفى تلبية الجاهلية: «لبيك لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه وما ملك» يَعْنُونَ بالشريك الصنم، يريدون أن الصنم وما يملكه ويختص به من الآلات التى تكون عنده وحوله والنذور التى كانوا يتقربون بها إليه كلها ملك لله ﷻ، فذلك معنى قوله تملكه وما ملك.

وفى الحديث: «أعوذ بك من شر نفسى، ومن شر الشيطان وشريكه»<sup>(٣)</sup> أى ما يدعو إليه ويوسوس به من الإشرار بالله تعالى، ويروى بفتح الشين والراء، أى حَبَائِلُه ومَصَائِدُه، واحداثها شُرْكَةٌ<sup>(٤)</sup>.

ومن موضوعات علم الكلام هو البحث فى

مدلول كلمة (شرك) وما يقابلها، وتتجه الفلسفة الكلامية فى أبحاثها

إلى العلة الأولى، حيث يتنوع الشرك بناءً على تحديد كنه هذه العلة أو تحديد خصائصها وما ينبغى تجاهها إلى أنواع. وهى:

١. شرك الاستقلال: وهو إثبات إلهين مستقلين، كشرك الثنوية، فإنهم يثبتون إلهين أحدهما حكيم يفعل الخير، والثانى سفيه يفعل الشر.

٢. شرك التركيب: وهو القول: أن الله مركب من عدة آله أصغر منه.

٣. وشرك التدبير: وهو القول: إن الله خلق العالم وفوض تدبير العالم السفلى إلى خلقه من العقول والنفوس.

٤. وشرك العبادة: وهو الجمع بين عبادة الله وعبادة غيره، فكل من أثبت إلهين أو قال إن الله مركب من عدة أقانيم متساوية أو أثبت أرواحاً سماوية تشارك الله فى تدبير العالم، أو جمع بين عبادة الله وعبادة غيره من الموجودات فهو مشرك، وليست الأصنام التى يعبدها الوثنيون آلهة، وإنما هى صور حسية ترمز إلى الكواكب أو الأرواح السماوية التى يعبدونها<sup>(٦)</sup>.

على أن مدلول كلمة شرك يخالف فى الفقه عن هذا المعنى، فإن معنى كلمة شرك فى الفرائض نصيب، ويقال فريضة مشتركة: أى يستوى فيها المقتسمون.

وقد عنى القرآن الكريم عناية بالغة بإثبات الوحدانية ونفى الشرك وسلك

فى ذلك سبلاً عدة منها :

١ - السؤال عن صفات الآلهة المزعومة من دون الله، وعن قدرتها على الإيجاد والعدم، وعن عجزها عن مد يد العون إلى مؤلهيهم وقد ورد ذلك كثيراً فى القرآن الكريم.

٢ - إدراج هذه الآلهة المزعومة فى دائرة التحدى مع عابديهم أن يأتوا بمثل القرآن مع تكرار التحدى لهم، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّمَّنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝ فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٣-٢٤).

٣. بيان عجز هذه الآلهة المزعومة عن رد الأذى النازل بها وإن كان من أضعف المخلوقات، قال تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ. وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ (الحج: ٧٣).

٤. بيان مصير هذه الآلهة فى الآخرة، قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا

وَرَدُّونَ ﴿٢٨﴾ لَوْ كَانَتْ هَتُولاَءِ ۚ إِلَهَةٌ  
مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٩﴾  
(الأنبياء ٩٨ - ٩٩).

٥ - ومن أبلغ الأدلة على نفي الشريك في الكون وتحريم الشرك في الاعتقاد أنا رأينا القرآن يسلك سبيلاً عقلياً في الإقناع بنفي الشريك، قال تعالى: ﴿مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (المؤمنون : ٩١) وقال تعالى: ﴿لَوْ كَانَتْ فِيهِمَا ۚ إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء : ٢٢٢) والعقل يقول : إنهما لم تفسدا ، فدل على أنه لا إله إلا الله.

٦ - ومن أجل نقاء التوحيد وحرمة الشرك وكافة صوره ومظاهره رأينا الإسلام ينهى عن الحلف بغير الله وعن النذر إلا لله وعن اتخاذ الصور

والتماثيل، فضلاً عن تحريمه الرياء وأن يُقصد بالعمل غير وجه الله، فمن عمل عملاً يبتغى به وجه الله فقد أشرك، وفي الحديث "أنا أغنى الأغنياء عن الشرك" ومن لازم العبادة التجرد التام عند عن كل معاني الرياء القيام بها، وفي الحديث "الإسلام : أن تعبد الله لا تشرك به شيئاً" فدل ذلك على أن هناك من يعبد الله ويشرك معه غيره .

إن التوحيد هو نقطة البداية في حياة المسلم وهو منتهى الغاية من حياة المسلم وإن الشرك عارض لعدة عوارض وزواله ميسور؛ لأن أدلته أوهى من خيط العنكبوت . وأن من يشرك مع الله غيره فقد أضر نفسه دون أن يضر ربه لأنه يقع في دائرة التنازع والتوحيد من لازمه الاستقرار في الدين والنجاة من النار في الآخرة.

### أ.د عبد الرحمن جيرة التومي

## الهوامش:

- ( ١ ) لسان العرب / ابن منظور مادة لشرك.
- ( ٢ ) ( بصائر ذوي التمييز / الفيروز أبادي بصيرة في، لشرك) معجم مفردات ألفاظ القرآن/الأصفهاني مادة لشرك.
- ( ٣ ) رواه أبو داود والترمذي انظر (غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام) الألباني ص ١٨٦ رقم الحديث ٣٠٣ المكتب الإسلامي
- ( ٤ ) الحديث عن أبي هريرة ذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ج ٦ ص ٥٨ رقم الحديث ٢٧٥٣ الطبعة الأولى مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض ١٩٩٦م
- ( ٥ ) لسان العرب مادة لشرك.
- ( ٦ ) مادة الشرك المعجم الفلسفي جميل صليبا ج ١ ص ٧٠٠ ، ٧٠١ .

## الشعوذة (الشعبذة)

عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة<sup>(٣)</sup> فالشعوذة : هى كل أمر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات<sup>(٤)</sup>، بل هى حيل وتهويل وإيهام ليس لها حقائق، أو لها حقائق لكن لطف مأخذها، ولو انكشف أمرها لعلم أنها أفعال معتادة يمكن لمن عرفها أن يأتى بمثلها.

وهى . كما قلنا . ضرب من السحر يقوم على التماثل والتعاويد والأحجية والطلاسم.

وقد جعلت الشريعة باب السحر باباً واحداً محظوراً، لما فيها من الضرر، وخصته بالخطر والتحريم<sup>(٥)</sup>؛ لأن الأفعال إنما أباح لنا الشارع منها ما يهمننا فى ديننا الذى فيه صلاح آخرتنا أو فى معاشنا الذى فيه صلاح دنيانا.

وما لا يهمننا فى شيء منهما : فإن كان فيه ضرر أو نوع ضرر، كالسحر الحاصل ضرره بالوقوع.

والطلسمات والنجامة التى فيها نوع ضرر باعتقاد التأثير فتفسد العقيدة الإيمانية برد الأمور إلى غير الله، فيكون حينئذ ذلك الفعل محظوراً على نسبته فى الضرر، وإن لم يكن مهماً لنا وليس فيه ضرر فلا أقل من تركه قربة إلى الله تعالى، فإن من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه.

أ.د. محفوظ عزام

لغة: الشعوذة، من شعوذ، أى شعبذ، فهو مُشعوذ، و شعبذ شعبذة: مهر فى الاحتيال وأرى الشيء على غير حقيقته، معتمداً على خداع الحواس، وزين الباطل لإيهام أنه الحق، فهو مشعبذ<sup>(١)</sup>.

فالشعوذة أو الشعبذة تعنى . لغة . السرعة و الخفة و التمويه وتزيين الباطل و إظهاره على أنه حق<sup>(٢)</sup>، وما هو بحق، وكأنها ضرب من السحر .

واصطلاحاً: الشعوذة أو الشعبذة تدخل فى مجال السحر؛ فالنفوس الساحرة على مراتب ثلاث: فأولها: المؤثر بالهمة فقط من غير آلة ولا معين، وهذا هو الذى تسميه الفلاسفة السحر.

والثانى: بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد و يسمونه الطلسمات، وهو أضعف رتبة من الأول. والثالث: تأثير فى القوى المتخيلة؛ إذ يعتمد هذا التأثير الى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف و يلقى فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الراتين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الرءون كأنها فى الخارج و ليس هناك شيء من ذلك، كما يحكى عن بعض الناس أنه يرى البساتين و الأنهار والقصور، وليس هناك شيء من ذلك . ويسمى هذا

- (١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ٥٠٣/١.
- (٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة (شعوذ).
- (٣) ابن خلدون: المقدمة، طبعة دار الشعب ص٤٦٨.
- (٤) الحصاص: أحكام القرآن ج١ ص٤٢.
- (٥) ابن خلدون: المقدمة ص٤٧٢.



## الشفاعة

إظهار لمنزلة الشفيع عند المشفع، وإيصال منفعته للمشفوع<sup>(٥)</sup>.

وقد وردت مادة الشفاعة في القرآن الكريم في إحدى وثلاثين آية منها ثلاث عشرة بلفظ: (شفاعة)، خمس بلفظ (شفيع) وخمس بلفظ (شفعاء)، وباقي المواضع أفعال ومصادر<sup>(٦)</sup> كما يتضح ذلك مما يلي:

واصطلاحاً: توسط صاحب جاه عظيم لدى من هو أعظم منه في العضو عن حق له عند مذنب في الدنيا أو الآخرة.

### ١. أقسامها:

الشفاعة قسمان: شفاعة حسنة، وشفاعة سيئة.

أ - الشفاعة الحسنة: هي أن يشفع الشفيع لإزالة ضرر أو رفع مظلمة عن مظلوم، أو جر منفعة إلى مستحق ليس في جرهما ضرر ولا ضرار، فهذه مرغوب فيها مأمور بها قال الله تعالى:

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٢)

وللشفيع نصيب في أجرها وثوابها، قال الله تعالى: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً حَسَنَةً

يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِّنْهَا﴾ (الأنبياء: ٢٨)

ويندرج فيها دعاء المسلم لأخيه المسلم بظهر الغيب.

لغة: من شفع الشيء يشفع شفعاً: ضم مثله إليه، وجعله زوجاً، وشفع إلى فلان: كان شافعاً له، وشفع إلى فلان: توسل إليه بوسيلة، وفي الأمر: كان شافعاً فيه، وهو مشفع بقبول الشفاعة، واستشفع: طالب الناصر والمعين، والشافع: صاحب الشفاعة، والشفاعة كلام الشفيع، و الشفيع: صاحب الشفاعة<sup>(١)</sup>.

فهي توسط بالقول في وصول شخص إلى منفعة دنيوية أو أخروية، أو إلى خلاص من مضرة كذلك، أو هي سؤال التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه - والشفاعة إن كانت إلى الله فهي الدعاء للمشفوع له ففي الأثر: "من دعا لأخيه بظهر الغيب قال الملك الموكل به: ولك بمثل"<sup>(٢)</sup>. وإذا كانت إلى الناس فهي كلام الشفيع في حاجة، بطلب من يستطيع قضاءها كالملك مثلاً<sup>(٣)</sup>.

وقال الراغب: الشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصر له وسائل عنه وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى، ومنه الشفاعة في القيامة<sup>(٤)</sup>.

وقال القرطبي: الشفاعة: ضم غيرك إلى جاهك ووسيلتك فهي على التحقيق:

ب - الشفاعة السيئة: هي أن يشفع في إسقاط حد بعد بلوغه السلطان، أو هضم حق أو إعطائه لغير مستحقه، وهو منهي عنه؛ لأنه تعاون على الإثم والعدوان ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢). وللشفيع في هذا كفل من الإثم، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَشْفَعْ شَفْعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾ (النساء: ٨٥). والضابط العام أن الشفاعة الحسنة هي: ما كانت فيما استحسنة الشرع، والسيئة: فيما كرهه وحرمه<sup>(٧)</sup>.

#### ١- أنواع الشفاعة:

قال القاضي أبو العز: الشفاعة أنواع منها مما هو متفق عليه بين الأمة، ومنها ما خالف فيه المعتزلة ونحوهم من أهل البدع.

**النوع الأول:** الشفاعة الأولى وهي العظمى الخاصة بنبينا ﷺ من بين سائر إخوانه من الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين، في الصحيحين وغيرهما عن جماعة من الصحابة - رضى الله عنهم أجمعين - أحاديث الشفاعة منها: عن أبي هريرة ؓ قال: "أتى رسول الله ﷺ بلحم فدفع إليه منها الذراع وكانت تعجبه فنهس منها نهسة" ثم قال: "أنا سيد الناس يوم القيامة، وهل تدرون مم ذاك؟ يجمع الله

الأولين والآخرين في صعيد واحد، يسمعهم الداعي وينفذهم البصر، وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون ولا يحتملون، فيقول بعض الناس لبعض: ألا ترون ما أنتم فيه؟ ألا ترون ما قد بلغكم؟ ألا تنظرون من يشفع لكم إلى ربكم؟ فيقول بعض الناس لبعض: أبوكم آدم فيأتون آدم، فيقولون: يا آدم؛ أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك، فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول آدم: إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه نهانى عن الشجرة فعصيت، نفسى نفسى نفسى، اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى نوح. فيأتون نوحاً فيقولون: يا نوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وسماك الله عبداً شكوراً فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول نوح: إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وإنه كانت لى دعوة دعوت بها على قومى نفسى نفسى نفسى. اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى إبراهيم، فيأتون إبراهيم فيقولون يا إبراهيم أنت نبي الله وخليفه من أهل الأرض، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول: إن ربى قد

غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله، وذكر كذباته، نفسى نفسى اذهبوا إلى موسى، فيأتون موسى فيقولون يا موسى: أنت رسول الله اصطفاك الله برسالاته وبتكليمه على الناس، اشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم موسى: إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله، وإنى قتلت نفساً لم أؤمر بقتلها، نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى، اذهبوا إلى عيسى فيأتون عيسى فيقولون: يا عيسى، أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، قال: هكذا هو، وكلمت الناس فى المهد فاشفع لنا إلى ربك، ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فيقول لهم عيسى إن ربى قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولم يغضب بعده مثله ولم يذكر ذنباً، اذهبوا إلى محمد ﷺ فيأتونى فيقولون: يا محمد أنت رسول الله وخاتم الأنبياء غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فاشفع لنا إلى ربك ألا ترى ما نحن فيه؟ ألا ترى ما قد بلغنا؟ فأقوم فأتى تحت العرش فأقع ساجداً لربى عز وجل، ثم يفتح الله على ويلهمنى من محامده وحسن الثناء عليه ما لم يفتحه على أحد قبلى، فيقال: يا محمد، ارفع رأسك،

سل تعطه، اشفع تشفع، فأقول: يا رب أمتى أمتى، يا رب أمتى أمتى يا رب أمتى أمتى، فيقال: أدخل من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة، وهم شركاء الناس فيما سواه من الأبواب، ثم قال: والذي نفسى بيده، لما بين مصراعين من مصاريع الجنة كما بين مكة وهجر، أو كما بين مكة وبصرى". أخرجاه فى الصحيحين بمعناه واللفظ للإمام أحمد<sup>(٨)</sup>.

النوع الثانى والثالث من الشفاعة: شفاعته صلى الله عليه وسلم فى أقوام قد تساوت حسناتهم وسيئاتهم فيشفع فيهم ليدخلوا الجنة، وفى أقوام آخرين قد أمر بهم إلى النار فى أن لا يدخلوها. النوع الرابع: شفاعته صلى الله عليه عليه وسلم فى رفع درجات من يدخل الجنة فيها فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم. وقد وافقت المعتزلة على هذه الشفاعة خاصة، وخالفوا فيما عداها من المقامات مع تواتر الأحاديث فيها.

النوع الخامس: الشفاعة فى أقوام أن يدخلوا الجنة بغير حساب، ويحسن أن يستشهد لهذا النوع بحديث عكاشة بن محصن حين دعا له رسول الله ﷺ أن يجعله من السبعين ألف الذين يدخلون الجنة بغير حساب. والحديث مخرج فى الصحيحين<sup>(٩)</sup>.

النوع السادس: الشفاعة فى تخفيف

العذاب عمن يستحق كشفاعته في عمه  
أبى طالب أن يخفف عنه عذابه<sup>(١٠)</sup>.

ثم قال القرطبي في (التذكرة) بعد  
ذكر هذا النوع: فإن قيل فقد قال  
تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾

(المدثر: ٤٨) قيل له: لا تنفعه في الخروج  
من النار كما تنفع عصاة الموحدين  
الذين يخرجون منها ويدخلون الجنة<sup>(١١)</sup>.

النوع السابع: شفاعته أن يؤذن  
لجميع المؤمنين في دخول الجنة كما  
تقدم وفي صحيح مسلم عن أنس رضي الله عنه أن  
رسول الله ﷺ قال: "أنا أول شفيع في  
الجنة"<sup>(١٢)</sup>.

النوع الثامن: شفاعته صلى الله عليه  
وسلم في أهل الكبائر من أمته، ممن  
دخل النار فيخرجون منها. وقد تواترت  
بهذا النوع الأحاديث، وقد خفى علم  
ذلك على الخوارج والمعتزلة فخالفوا في  
ذلك جهلاً منهم بصحة الأحاديث،  
وعناداً ممن علم ذلك واستمر على  
بدعته، وهذه الشفاعة تشاركه فيها  
الملائكة والنبيون والمؤمنون أيضاً،  
وهذه الشفاعة تتكرر منه ﷺ أربع  
مرات<sup>(١٣)</sup>. ومن أحاديث هذا النوع  
حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال  
رسول الله ﷺ: "شفاعتي لأهل الكبائر  
من أمتي"<sup>(١٤)</sup> رواه الإمام أحمد رحمه  
الله.

وروى البخاري رحمه الله في كتاب  
(التوحيد) حدثنا سليمان ابن

حرب، حدثنا حماد بن هلال العنزي  
قال: اجتمعنا ناس من أهل البصرة  
فذهبنا إلى أنس بن مالك وذهب معنا  
بثابت البناني يسأله لنا عن حديث  
الشفاعة فإذا هو في قصره فوافيناه  
يصلي الضحى، فاستأذننا فأذن لنا وهو  
قاعد على فراشه فقلنا لثابت: لا تسأله  
عن شيء أول من حديث الشفاعة،  
فقال: يا أبا حمزة هؤلاء إخوانك من  
أهل البصرة جاعوك يسألونك عن  
حديث الشفاعة، فقال: حدثنا محمد  
ﷺ قال: إذا كان يوم القيامة ماج الناس  
بعضهم في بعض، فيأتون آدم فيقولون:  
اشفع لنا إلى ربك فيقول: لست لها،  
ولكن عليكم بإبراهيم فإنه خليل  
الرحمن، فيأتون إبراهيم، فيقول:  
لست لها، ولكن عليكم بموسى،  
فإنه كلم الله، فيأتون موسى، فيقول:  
لست لها، ولكن عليكم بعيسى فإنه  
روح الله وكلمته، فيأتون عيسى  
فيقول: لست لها ولكن عليكم  
بمحمد، فيأتوني، فأقول: أنا لها،  
فأستأذن على ربي، فيؤذن لي، ويلهمني  
محامداً أحمد به فأحمد بتلك  
المحامد وأخر له ساجداً، فيقال:  
يا محمد: ارفع رأسك، وقل يسمع  
لك، واشفع تشفع وسل تعطى، فأقول:  
يا رب أمتي أمتي، فيقال: انطلق فأخرج  
من كان في قلبه مثقال شعيرة من  
إيمان، فأنطلق فأفعل، ثم أعود فأحمد

بتلك المحامد، ثم أخبر له ساجداً، فيقال: يا محمد: ارفع رأسك، وقل يسمع لك، واشفع تشفع، وسل تعط، فأقول: يا رب أمتي أمتي، فيقول: انطلق فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى أدنى مثقال حبة خردل من إيمان، فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل. قال: فلما خرجنا من عند أنس قلت: لو مررنا بالحسن وهو متوارٍ في منزل أبي خليفة - وهو جميع - أي مجتمع العقل، فحدثناه بما حدثنا أنس ابن مالك، فأتيناه فسلمنا عليه فأذن لنا، فقلنا له: جئناك من عند أخيك أنس بن مالك، فلم نر مثل ما حدثنا في الشفاعة فقال: هيه؟ فحدثناه بالحديث فأتينا إلى هذا الموضع فقال: هيه؟ فقلنا: لم يزد لنا على هذا، فقال: لقد حدثني وهو جميع منذ عشرين سنة فما أدرى أنسى أم كره أن تتكلوا؟ فقلنا: يا أبا سعيد فحدثنا، فضحك وقال: خلق الإنسان عجولاً، ما ذكرته إلا ما ذكرته إلا وأنا أريد أن أحدثكم حديثي كما حدثكم. قال: ثم أعود الرابعة فأحمد بتلك المحامد، ثم أخبر له ساجداً فيقال: يا محمد: ارفع رأسك، وقل يسمع لك وسل تعطه واشفع تشفع، فأقول: يا رب أئذن لي فيمن قال: لا إله إلا الله، فيقول: وعزتي وجلالي وكبريائي وعظيستي لأخرجن منها من قال: لا إله إلا

الله" (١٥). وهكذا رواه مسلم وفي الصحيح من حديث أبي سعيد رضي الله عنه مرفوعاً قال: فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة، وشفعت النبيون، وشفعت المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيراً قط" (١٦).

٤ - أقوال العلماء في ثبوتها أو إنكارها:

قال أبو العز: ثم إن الناس في الشفاعة على ثلاثة أقوال:

أ - فالمشركون والنصارى والمبتدعون من الغلاة في المشايخ وغيرهم يجعلون شفاعة من يعظمونه عند الله كالشفاعة المعروفة في الدنيا.

ب - والمعتزلة والخوارج أنكروا شفاعة نبينا ﷺ وغيره في أهل الكبائر.

ج - وأما أهل السنة والجماعة فيقرون بشفاعة نبينا ﷺ في أهل الكبائر، وشفاعة غيره، لكن لا يشفع أحد حتى يأذن الله له ويحد له حداً كما في الحديث الصحيح السابق (١٧). وفي تفصيل ذلك وبيان الأدلة ومناقشتها من كل فريق قال الرازي رحمه الله في تفسيره (مفاتيح الغيب): "أجمعت الأمة على أن لمحمد ﷺ شفاعة في الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (الإسراء: ٧٩)

وقوله تعالى: ﴿وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ

رَبُّكَ فَتَرْضَى﴾ (الضحى: ٥) ثم اختلفوا

بعد هذا فى أن شفاعته ﷺ لمن تكون؟

أتكون للمؤمنين المستحقين للثواب؟ أم

تكون لأهل الكبائر المستحقين

للعقاب؟ فذهبت المعتزلة إلى أنها

للمستحقين للثواب، وتأثير الشفاعة فى

أن تحصل زيادة فى المنافع على قدر ما

استحقوه، وقال أصحابنا - أهل السنة

والجماعة - : تأثيرها فى إسقاط

العذاب عن المستحقين للعقاب، إما بأن

يشفع لهم فى عرض القيامة - المحشر

- حتى لا يدخلوا النار، وإن دخلوا النار

فيشفع لهم حتى يخرجوا منها، ويدخلوا

الجنة، واتفقوا على أنها ليست

للكفار، ثم ساق أدلة كل فريق

ومناقشة الفريق الآخر للأدلة فقال:

(سنكتفى بأدلة كل فريق دون

المناقشة حتى لا يطول الأمر).

استدلّت المعتزلة على إنكار

الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه:

أحدها: هذه الآية: ﴿وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا

تُجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ

مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ

يُنْصَرُونَ﴾ (البقرة: ٤٨) قالوا: إنها تدل

على نفى الشفاعة من ثلاثة أوجه قوله

تعالى: ﴿لَا تُجْزَى نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ

شَيْئًا﴾. ولو أثرت الشفاعة فى إسقاط

العقاب لكان قد جزت نفس عن نفس

شيئًا، الثانى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ

مِنْهَا شَفَعَةٌ﴾ وهذه نكرة فى سياق

النفى فتعم جميع أنواع الشفاعة.

والثالث قوله تعالى: ﴿وَلَا هُمْ

يُنْصَرُونَ﴾ ولو كان محمد ﷺ شفيعًا

لأحد من العصاة لكان ناصرا له،

وذلك على خلاف الآية.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ

حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ (عافر: ١٨).

والظالم هو الآتى بالظلم، وذلك

يتناول الكافر وغيره ...

ثالثها: قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلُ أَنْ يَأْتِيَ

يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَعَةٌ﴾

(البقرة: ٢٥٤) فظاهر الآية يقتضى نفى

الشفاعات بأسرها .

رابعها قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ

مِنْ أَنْصَارٍ﴾ (البقرة: ٢٧٠) ولو كان

الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا

بأنهم منصورون، لأنه إذا تخلص بسبب

شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ

الرسول النهاية فى نصرته .

خامسها: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ

إِلَّا لِمَنْ أَرَادَتْهُ﴾ (الأنبياء: ٢٨) أخبر تعالى

عن ملائكته أنهم لا يشفعون لأحد إلا

أن يرتضيه الله عز وجل ، والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى ، وإذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قائل بالفرق .

سادسها : قوله تعالى : ﴿ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴾ (المدثر: ٤٨) . ولو أثرت الشفاعة في إسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد نفعتهم ؛ وذلك ضد الآية .

سابعها : أن الأمة مجمعة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته ﷺ ، ويقولون في جملة ادعيتهم : واجعلنا من أهل شفاعته ، فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصراً على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر .

ثامنها : قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴿١٦٦﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ﴿١٦٧﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾ (الانفطار: ١٦٦- ١٦٧) يدل على أن كل الفجار يدخلون النار ، وأنهم لا يغيبون عنها ، وإذا ثبت أنهم لا يغيبون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها ، وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا في العفو عن العقاب ولا في الإخراج من النار بعد الإدخال فيها .

تاسعها : قوله تعالى : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَافِعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ﴾ (سورن: ٣) . فنفي الشفاعة ممن لم يأذن في

شفاعته .

وكذا قوله تعالى : ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ (البقرة: ٢٥٥) .

وكذا قوله تعالى : ﴿ لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴾ (الباء: ٣٨) .

وأنه تعالى لم يأذن في الشفاعة في حق أصحاب الكبائر لأن هذا الإذن لو عرف ، لعرف إما بالعقل أو بالنقل ، أما العقل فلا مجال له فيه ، وأما النقل فإما بالتواتر أو بالآحاد ، والآحاد لا مجال له فيه لأن رواية الآحاد لا تقيد إلا الظن ، والمسألة علمية والتمسك في المطالب العلمية ، بالدلائل الظنية غير جائز ، وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ، ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة ، فحيث أطبق الأكثرون على الإنكار علمنا أنه لم يوجد هذا الإذن .

عاشرها : قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ تَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ ﴾ (عافر: ٧) .

ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقيدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى .

الحادي عشر : الأخبار الدالة على أنه لا

توجد الشفاعة في حق أصحاب  
الكبائر وهي أربعة:

الأول: ما روى العلاء بن عبد الرحمن  
عن أبيه عن أبي هريرة أنه ﷺ دخل  
المقبرة فقال: "السلام عليكم دار قوم  
مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون،  
وددت أني قد رأيت إخواننا، قالوا:  
يا رسول الله ألسنا إخوانك؟ قال "بل  
أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا  
بعد"، قالوا: يا رسول الله كيف تعرف  
من يأتي بعدك من أمتك؟ قال: أرايت  
إن كان لرجل خيل غُر محجلة في خيل  
دهم فهل لا يعرف خيله؟ قالوا: بلى  
يا رسول الله . قال: "فإنهم يأتون يوم  
القيامة غُرًا محجلين من الضوء وأنا  
فرطهم على الحوض ألا فليزداد رجال  
عن حوضي كما يزداد البعير الضال،  
أناديهم ألا هلم ألا هلم فيقال: إنهم  
بدلوا بعدك فأقول: فسحقاً سحقاً  
والاستدلال بهذا الخبر على نفى  
الشفاعة أنه لو كان شفيعاً لهم لم  
يكن يقول: "سحقاً سحقاً" لأن الشفيع  
لا يقول ذلك، وكيف يجوز أن يكون  
شفيعاً لهم في الخلاص من العقاب  
الدائم وهو يمنعهم شرية ماء؟

الثاني: روى عبد الرحمن بن سابط عن  
جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ قال  
لكعب بن عجرة: "يا كعب ابن عجرة  
أعيذك بالله من إمارة السفهاء إنه  
سيكون أمراء من دخل عليهم فأعانهم

على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس  
مني ولست منه، ولن يرد على الحوض،  
ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على  
ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني  
وأنا منه، وسيرد على الحوض،  
يا كعب بن عجرة الصلاة قربان،  
والصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة  
كما يطفئ الماء، النار يا كعب بن  
عجرة: لا يدخل الجنة لحم نبت من  
سحت" والاستدلال بهذا الحديث من  
ثلاثة أوجه:

أحدها: أنه إذا لم يكن من النبي ولا  
النبي منه فكيف يشفع له .

وثانيها: قوله: "لم يرد على الحوض"  
دليل على نفى الشفاعة لأنه إذا منع من  
الوصول إلى الرسول حتى لا يرد عليه  
الحوض فبأن يمتنع الرسول من خلاصه  
من العقاب أولى.

وثالثها: أن قوله: "لا يدخل الجنة لحم  
نبت من السحت" صريح في أنه لا أثر  
للشفاعة في حق صاحب الكبيرة .

الثالث: عن أبي هريرة قال: قال ﷺ: "لا  
ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبتة  
شاة لها ثغاء يقول: يا رسول الله أغثنى  
فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً قد  
بلغتكَ". وهذا صريح في المطلوب لأنه  
إذا لم يملك له من الله شيئاً فليس له  
في الشفاعة نصيب .

الرابع: عن أبي هريرة قال: قال ﷺ:  
"ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة ومن



كنت خصيমে خصمته، رجل أعطى  
بى ثم غدر، ورجل باع حرا فأكل  
ثمنه، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى  
منه ولم يوفه أجرته " والاستدلال به أنه  
ﷺ لما كان خصيماً لهؤلاء استحال أن  
يكون شفيعاً لهم فهذا مجموع وجوه  
المعتزلة فى هذا الباب .

أما أصحابنا - أهل السنة والجماعة  
المثبتين للشفاعة - فقد تمسكوا فيه  
بوجوه أحدها: قوله سبحانه وتعالى  
حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿إِنْ  
تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ  
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١١٨). وجه الاستدلال  
أن هذه الشفاعة من عيسى - عليه  
السلام - إما أن يقال إنها كانت فى  
حق الكفار، أو فى حق المسلم المطيع،  
أو فى حق المسلم صاحب الصغيرة أو  
المسلم صاحب الكبيرة قبل  
التوبة، والقسم الأول باطل لأن قوله  
تعالى: ﴿وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ  
الْحَكِيمُ﴾ (المائدة: ١١٨) لا يليق  
بالكفار، والقسم الثانى، والثالث،  
والرابع، باطل لأن المسلم المطيع والمسلم  
صاحب الصغيرة والمسلم صاحب  
الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه  
عقلاً عند الخصم، وإذا كان كذلك  
لم يكن قوله تعالى: ﴿إِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّهُمْ

عَبْدُكَ﴾ (المائدة: ١١٨) لائقاً بهم، وإذا  
بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال: إن هذه  
الشفاعة؟ إنما وردت فى حق المسلم  
صاحب الكبيرة قبل التوبة، وإذا صح  
القول بهذه الشفاعة فى حق عيسى  
عليه السلام صح القول بها فى حق  
محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق .  
ثانيها: قوله تعالى حكاية عن إبراهيم  
عليه السلام: ﴿فَمَنْ تَبِعْنِي فَإِنَّهُ مِنِّي  
وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (إبراهيم: ٣٦)  
فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ  
رَحِيمٌ﴾ لا يجوز حمله على الكافر  
لأنه ليس أهلاً للمغفرة بالإجماع ولا  
حمله على صاحب الصغيرة ولا حمله  
على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن  
غفرانه لهم واجب عقلاً عند الخصم  
فلا حاجة له إلى الشفاعة، فلم يبق إلا  
حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة،  
ومما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ما  
قلناه ما رواه البيهقى فى كتاب (شعب  
الإيمان) أنه ﷺ تلا قوله تعالى على  
لسان إبراهيم: ﴿وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ  
غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (إبراهيم: ٣٦) وقول عيسى  
عليه السلام كما حكى القرآن الكريم  
﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ﴾ (آل عمران: ١١٨). ثم رفع  
يديه وقال: "اللهم أمتى أمتى" وبكى

فقال الله تعالى: يا جبريل اذهب إلى محمد - وربك أعلم - فسله ما يبكيك، فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله ﷺ بما قال: فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب إلى محمد فقل له: "إنا سنرضيك في أمك ولا نسوؤك" رواه مسلم في الصحيح.

ثالثها: قوله تعالى في سورة مريم: ﴿يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا ۝٨٥ وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرْدًا ۝٨٦ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفْعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مريم: ٨٥-٨٧) فالآية تدل على حصول الشفاعة لأهل الكبائر لأنه قال عقيبها: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (مريم: ٨٧). والتقدير: أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهداً، فكل من اتخذ عند الرحمن عهداً وجب دخوله فيه، وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهداً وهو التوحيد والإسلام، فوجب أن يكون داخلاً تحته.

رابعها: قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨) ووجه الاستدلال به أن المسلم صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى، وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن

يكون من أهل الشفاعة، إنما قلنا: إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى؛ لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى؛ لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: مرتضى عند الله بحسب إيمانه، ومتى صدق المركب صدق المفرد، فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨) نفى الشفاعة إلا لمن كان مرتضى والاستثناء من النفي إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً لشفاعتهم، وإذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الأنبياء، وشفاعة محمد ﷺ ضرورة أنه لا قائل بالفرق ...

خامسها: قوله تعالى في صفة الكفار: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفِيعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (المدثر: ٤٨) خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناءً على دليل الخطاب .

سادسها: قوله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَأَسْتَغْفِرْ

لِذَلِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴿١٩﴾ (حمد: ١٩) دلت الآية على أنه تعالى أمر محمد ﷺ بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات، وقد بينا في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣) أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإذا كان كذلك ثبت أن محمد ﷺ استغفر لهم، وإذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم، وإلا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والازدراء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد ﷺ فدل على أن الله تعالى لما أمر محمد بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه، وذلك إنما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة إلا هذا.

سابعها: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (النساء: ٨٦) فالله تعالى أمر الكل بأنهم إذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو بأن يردوها، ثم أمرنا بتحية محمد ﷺ حيث قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦) والصلاة من الله رحمة ولا شك أن هذا تحية، فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد ﷺ وجب

بمقتضى قوله تعالى: ﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ (النساء: ٨٦) أن يفعل محمد ﷺ مثله، وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى، وهذا هو معنى الشفاعة، ثم توافقتنا على أنه - صلى الله عليه وسلم - غير مردود بالدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته في الكل وهو المطلوب.

ثامنها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾

(النساء: ٦٤) وليس في الآية ذكر التوبة فدل على أن الرسول ﷺ متى استغفر للعصاة والظالمين فإن الله يغفر لهم، وهذا يدل على أن شفاععة الرسول ﷺ في حق أهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب أن تكون مقبولة في الآخرة؛ لأنه لا قائل بالفرق.

تاسعها: أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد ﷺ فتأثيرها إما أن يكون في زيادة المنافع أو في إسقاط المضار، والأول باطل وإلا لكنا شافعين للرسول ﷺ إذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد في فضله عندما نقول: "اللهم صل على محمد وعلى آل محمد"، وإذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب.

عاشرها: قوله تعالى في صفة الملائكة، ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ

حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ  
وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا ﴿غافر ٧﴾  
وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين  
فوجب دخوله فى جملة من تستغفر  
الملائكة لهم .....

الحادى عشر: الأخبار الدالة على  
حصول الشفاعة لأهل الكبائر  
ولنذكر منها ثلاثة أوجه، الوجه الأول  
قوله ﷺ: "شفاعتى لأهل الكبائر من  
أمتى" وقد اعترضت المعتزلة على ذلك .  
الوجه الثانى: روى أبو هريرة قال: قال  
رسول الله ﷺ: "لكل نبى دعوة  
مستجابة فتعجل كل نبى دعوته، وإنى  
اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم  
القيامة فهى نائلة - إن شاء الله - من  
مات من أمتى لا يشرك بالله شيئاً". رواه  
مسلم، والاستدلال به أن الحديث  
صريح فى أن شفاعته ﷺ تنال كل من  
مات من أمته لا يشرك بالله شيئاً،  
وصاحب الكبيرة كذلك فوجب أن  
تناله الشفاعة .

الوجه الثالث: عن أبى هريرة قال: أتى  
رسول الله ﷺ يوماً بلحم فرفع إليه  
الذراع ..... الحديث . وقد اعترض  
المعتزلة بكلام كثير، ورد عليهم أهل  
السنة بأكثر منه<sup>(١٨)</sup>. وقد أكد ذلك  
القرطبى - رحمه الله - بقوله: فمذهب  
أهل الحق أن الشفاعة حق وأنكرها  
المعتزلة، وخلصوا المؤمنين من المذنبين

الذين دخلوا النار فى العذاب، والأخبار  
متظاهرة بأن من كان من العصاة  
المذنبين الموحدين من أمم النبيين هم  
الذين تنالهم شفاعة الشافعين من  
الملائكة والنبيين والشهداء  
والصالحين، وقد تمسك القاضى  
عليهم فى الرد بشيئين:

أحدهما: الأخبار الكثيرة التى تواترت  
فى المعنى، والثانى الإجماع من السلف  
على تلقى هذه الأخبار بالقبول، ولم يبد  
من أحد منهم فى عصر من الأعصار  
نكير، فظهور روايتها وإطباقهم على  
صحتها وقبولهم لها دليل قاطع على  
صحة عقيدة أهل الحق وفساد دين  
المعتزلة ثم ذكر أدلتهم ورد عليها بمثل  
ردود الرازى السابقة<sup>(١٩)</sup>. وأضاف فى  
تفسير آية الكرسي: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي  
يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة ٢٥٥).

وتقرر فى هذه الآية أن الله يأذن لمن  
يشاء فى الشفاعة وهم: الأنبياء والعلماء  
والمجاهدون والملائكة وغيرهم ممن  
أكرمهم وشرفهم الله ثم لا يشفعون إلا  
لمن ارتضى كما قال تعالى: ﴿وَلَا  
يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨)  
قال ابن عطية: والذى يظهر أن العلماء  
والصالحين يشفعون فيمن لم يصل إلى  
النار وهو بين المنزلتين، أو وصل ولكن  
له أعمال صالحة<sup>(٢٠)</sup>. وقال النووى -  
رحمه الله - فى باب إثبات الشفاعة

وأخراج الموحدين من النار: قال القاضي عياض رحمه الله: مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعاً بصريح قوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ (طه: ١٠٩) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ (الأنبياء: ٢٨) وأمثالهما وبخبر الصادق عليه السلام، وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبى المؤمنين، وأجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنة عليها، ومنعت الخوارج وبعض المعتزلة منها وتعلقوا بمذاهبيهم في تخليد المذنبين في النار<sup>(٢١)</sup>... الخ.

وقال ابن حجر في شرح حديث باب ٢٢ قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ﴾ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ<sup>(٢٢)</sup> (سبا: ٢٢) ولم يقل: ماذا خلق ربكم؟ قال: وفي الحديث إثبات الشفاعة وأنكرها الخوارج والمعتزلة وهى أنواع أثبتها أهل السنة منها: الخلاص من هول الموقف، وهى خاصة بمحمد رسول الله المصطفى ﷺ - كما تقدم بيان ذلك واضحاً في الرقاق وهذه لا ينكرها أحد من فرق الأمة. ومنها الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب، وخص

هذه المعتزلة بمن لا تبعه عليه، ومنها الشفاعة في رفع الدرجات ولا خلاف في وقوعها، ومنها الشفاعة في إخراج قوم من النار عصاة أدخلوها بذنوبهم وهذه التى أنكروها، وقد ثبتت بها الأخبار الكثيرة، وأطبق أهل السنة على قبولها وبالله التوفيق<sup>(٢٣)</sup>. وقال في كتاب الرقاق في شرح باب صفه الجنة والنار<sup>(٢٤)</sup>: أخرج مسلم من طريق يزيد الفقيه قال: خرجنا في عصابة نريد أن نحج ثم نخرج على الناس فمررنا بالمدينة فإذا رجل يحدث وإذا هو قد ذكر الجهنميين. فقلت له: ما هذا الذى تحدثون به والله يقول: ﴿إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ (ال عمران: ١٩٢)، ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾ (الحج: ٢٠). قال: أنقرأ القرآن؟ قلت نعم، قال: أسمعت بمقام محمد الذى يبعثه الله؟ قلت: نعم، قال: فإنه مقام محمد المحمود الذى يخرج الله به من يخرج من النار بعد أن يكونوا فيها. ثم نعت وضع الصراط ومد الناس عليه، قال: فرجعنا وقلنا: أترون هذا الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ، فوالله ما خرج منا غير رجل واحد" وحاصله: أن الخوارج الطائفة المشهورة المبتدعة كانوا ينكرون الشفاعة، وكان الصحابة ينكرون إنكارهم ويحدثون بما سمعوا من النبى ﷺ في ذلك، فأخرج البيهقي في البعث من طريق شبيب عن أبى فضالة ذكروا عند عمران بن حصين الشفاعة فقال رجل: إنكم

لتحدد ثوننا بأحاديث لا نجد لها في القرآن أصلاً، فغضب وذكر له ما معناه: إن الحديث يفسر القرآن . وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح عن أنس قال: من كذب بالشفاعة فلا نصيب له فيها . وأخرج البيهقي في البعث من طريق يوسف بن مهران عن ابن عباس: خطب عمر فقال: إنه سيكون في هذه لأمة قوم يكذبون بالرجم ويكذبون بالدجال، ويكذبون بعذاب القبر، ويكذبون بالشفاعة ويكذبون بقوم يخرجون من النار ومن طريق أبي هلال عن قتادة قال أنس " يخرج قوم من النار، ولا نكذب بها كما يكذب بها أهل حروراء يعني الخوارج، قال ابن بطال: أنكرت المعتزلة والخوارج الشفاعة في إخراج من أدخل النار من المذنبين وتمسكوا بقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ (الاسراء: ٨) وغير ذلك من الآيات، وأجاب أهل السنة بأنها في الكفار، وجاءت الأحاديث في إثبات الشفاعة المحمدية متواترة ودل عليها قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (الاسراء: ٧٩) والجمهور على أن المراد به الشفاعة، وبالع الواحدى فنقل فيه الإجماع، وقال الطبري: قال أكثر أهل التأويل: المقام المحمود هو الذي يقوم به النبي ﷺ ليريحهم من كرب الموقف، ثم أخرج

عدة أحاديث في بعضها التصريح بذلك، وفي بعضها مطلق الشفاعة، فمنها حديث سلمان قال: فيشفق الله في أمته فهو المقام المحمود " ومن طريق رشدين بن كريب عن أبيه عن ابن عباس: المقام المحمود الشفاعة " ومن طريق داود بن يزيد الأودي عن أبيه عن أبي هريرة في قوله: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ (الاسراء: ٧٩). قال: سئل عنها النبي ﷺ فقال: "هي الشفاعة " ومن حديث كعب بن مالك رفعه " أكون أنا وأمتي على تل فيكسوني ربي حلة خضراء، ثم يؤذن لي فأقول ما شاء الله أن أقول فذلك المقام المحمود " ومن طريق يزيد بن زريع عن قتادة " ذكر لنا أن نبي الله ﷺ أول شافع، وكان أهل العلم يقولون: إنه المقام المحمود " ومن حديث أبي مسعود رفعه: إنى لأقوم يوم القيامة المقام المحمود إذا جيء بكم حفاة عراة " وفيه: " ثم يكسوني ربي حلة فألبسها فأقوم عن يمين العرش مقاما لا يقومه أحد، يغبطني به الأولون والآخرون " ومن طريق ابن أبي نجيع عن مجاهد: المقام المحمود الشفاعة " ..... والراجح أن المراد بالمقام المحمود الشفاعة، لكن الشفاعة التي وردت في الأحاديث المذكورة في المقام المحمود نوعان: الأول: العامة في فصل القضاء، والثاني الشفاعة في إخراج المذنبين من النار ..... قال ابن بطال: سلم بعض

المعتزلة وقوع الشفاعة لكن خصها بصاحب الكبيرة الذي تاب منها وبصاحب الصغيرة الذي مات مصراً عليها، وتعقب بأن من قاعدتهم أن التائب من الذنب لا يعذب، وأن اجتناب الكبائر يكفر الصفائر فيلزم قائله أن يخالف أصله، وأجيب بأنه لا مغايرة بين القولين إذ لا مانع من أن حصول ذلك للفريقين إنما حصل بالشفاعة، لكن يحتاج من قصرها على ذلك إلى دليل التخصيص وقد تقدم في أول الدعوات الإشارة إلى حديث "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" ولم يخص بذلك من تاب، وقال عياض: أثبتت المعتزلة الشفاعة العامة في الإراحة من كرب الموقف وهي الخاصة بنبيينا، والشفاعة في رفع الدرجات، وأنكرت ما عداهما، قلت: وفي تسليم المعتزلة الثانية نظر<sup>(٢٤)</sup>.

ولا شفاعة لأحد من الكافرين إلا ما ثبت لأبي طالب قال ابن حجر: الشفاعة إنما امتنعت لوجود الخبر الصادق في أنه لا يشفع فيهم أحد، وهو عام في حق كل كافر فيجوز أن يخص منه من ثبت الخبر بتخصيصه<sup>(٢٥)</sup>. يجوز للإنسان أن يسأل الله أن يرزق شفاعة الحبيب محمد ﷺ قال النووي نقلاً عن القاضي عياض: "قد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح - رضى الله عنهم - شفاعة نبينا ﷺ ورغبتهم فيها، وعلى هذا لا

يلتفت إلى من قال: إنه يكره أن يسأل الإنسان الله تعالى أن يرزق شفاعة نبينا ﷺ لكونها لا تكون إلا للمذنبين؛ لأن الشفاعة قد تكون لتخفيف الحساب وزيادة الدرجات، ثم كل عاقل معترف بالتقصير، محتاج إلى العفو غير معتد بعمله، مشفق أن يكون من الهالكين، ويلزم هذا القائل ألا يدعو بالمغفرة والرحمة لأنها لأصحاب الذنوب<sup>(٢٦)</sup>.

ولا خلاف بين الفقهاء في تحريم الشفاعة في حد من حدود الله بعد بلوغه إلى الحاكم لقوله ﷺ لأسامة بن زيد لما كلمه في شأن المرأة المخزومية التي سرقت: "أتشفع في حد من حدود الله؟" ثم قام فاخطب ثم قال: إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها<sup>(٢٧)</sup> ولقوله: "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد الله"<sup>(٢٨)</sup>؛ ولأن الحد إذا بلغ الحاكم وثبت عنده وجب إقامته، والسعى لترك واجب أمر بالمنكر... أما التعازير فيجوز فيها الشفاعة، بلغت الحاكم أم لا، بل يستحب.

والشفاعة إلى ولاية الأمور في حاجة المسلمين مستحبة لقوله تعالى: ﴿مَنْ شَفَعَ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِمَّا﴾ (النساء: ٨٥)،

ولما فى الصحيحين عن أبى موسى رضي الله عنه  
أن النبى ﷺ: ( كان إذا أتاه طالب  
حاجة أقبل على جلسائه فقال: اشفعوا  
تؤجروا ويقضى الله على لسان نبيه ما  
أحب )<sup>(٢٩)</sup>.

والهدية من المشفوع له إلى الشافع:  
إن كانت لطلب محظور؛ أو إسقاط  
حق، أو معونة على ظلم، أو تقديم  
المشفوع له فى ولاية - أو عمل - على  
غيره ممن هو أولى بها منه، فقبولها  
حرام بالاتفاق - وإن كانت لرفع  
مظلمة من المشفوع له أو إيصال حق له  
أو توليته ولاية يستحقها، فإن شرط  
الشافع ذلك على المشفوع له فهو حرام  
أيضاً، أما إن لم يشرط الشافع فيجوز  
قبولها<sup>(٣٠)</sup>.

ويجوز الاستشفاع بالأعمال الصالحة  
وبالنبى ﷺ وآل بيته الطاهرين، أما  
غيرهم فمحل اختلاف بين العلماء  
والراجع عدم جوازه<sup>(٣١)</sup>.

#### والخلاصة:

- ١ - أن الشفاعة ثابتة بالكتاب  
والسنة.
  - ٢ - أن ثبوت الشفاعة العظمى فى  
المحشر محل اتفاق يرقى إلى الإجماع.
  - ٣ - أن الشفاعة أنواع لكنها محل  
اختلاف ويستحب الدعاء بطلبها.
  - ٤ - أن الإيمان بثبوت الشفاعة فرض  
عند أهل السنة والجماعة
  - ٥ - أن منكر الشفاعة يتردد بين  
الكفر والفسق والعياذ بالله.
  - ٦ - أن المنكرين فى الماضى  
والحاضر يتبنون رأى الخوارج  
والمعتزلة.
  - ٧ - أن أدلة المثبتين وحججهم أقوى  
من أدلة المنكرين لذا يجب الإيمان  
بها.
- والله ولى التوفيق والحمد لله رب  
العالمين وصلى الله وسلم على سيدنا  
محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أ.د. محمد نبيل غنايم



## الهوامش:

- (١) المعجم الوسيط ص ٤٦٧.
- (٢) أخرجه مسلم ٢٠٩٤/٤.
- (٣) الموسوعة الفقهية ص ٢٦ ص ١٣١.
- (٤) المفردات في غريب القرآن - الراغب الأصفهاني ص ٢٦٦.
- (٥) الجامع لأحكام القرآن - القرطبي ج ١ ص ٣٧٨.
- (٦) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص ٤٨٧ - ٤٨٨.
- (٧) الموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص ١٣٢.
- (٨) هو في المسند ٤٣٥/٢، ٤٣٦، وأخرجه البخاري ٤٧١٢، ومسلم ١٩٤.
- (٩) أخرجه البخاري ٥٨١١، ومسلم ٢١٦، ٢١٧.
- (١٠) أخرجه البخاري ٣٨٨٣، ٦٢٠٨، ومسلم ٢٠٩.
- (١١) التذكرة ٢٤٩/١، فتح الباري ٤٣١/١١.
- (١٢) أخرجه مسلم ١٩٦.
- (١٣) شرح العقيدة الطحاوية للقاضي أبي العز الدمشقي ج ١ ص ٢٦٢/٢٩٠، والموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص ١٢٣-١٣٣.
- (١٤) حديث صحيح بطرقه وشواهده أخرجه أبو داود ٤٧٣٩، والترمذي ٢٤٣٥، وأحمد ٣١٣/٣ وغيرهم.
- (١٥) أخرجه البخاري ٧٥٦٠، ومسلم ١٩٣، ٣٢٦ وغيرهما.
- (١٦) جزء من حديث طويل أخرجه مسلم ١٨٣، ٣٠٢.
- (١٧) شرح العقيدة الطحاوية لأبي العز بتحقيق الدكتور عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط ج ١ ص ٢٩٣، ٢٩٤.
- (١٨) انظر: مفاتيح الغيب - الرازي ج ٣ ص ٨٠ إلى ص ٩٤ باختصار.
- (١٩) انظر تفصيل ذلك في تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٧٨، ٣٨٠.
- (٢٠) تفسير القرطبي ج ٣ ص ٢٧٣.
- (٢١) شرح صحيح مسلم للنووي ج ٣ ص ٣٥ وما بعدها.
- (٢٢) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب ٣٢ قول الله تعالى، مع فتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٥٩، ٤٦٠.
- (٢٣) الباب رقم ٥١ من كتاب الرقيق صحيح البخاري الأحاديث ٦٥٤٦-٦٥٧٢ فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ج ١١ ص ٤١٥، ٤٤٤.
- (٢٤) فتح الباري ج ١١ ص ٤٢٦ - ٤٢٨ باختصار.
- (٢٥) السابق ج ١١ ص ٤٣١.
- (٢٦) شرح صحيح مسلم للنووي ٣/٣٦.
- (٢٧) متفق عليه.
- (٢٨) أخرجه أبو داود: ٢٣/٤ انظر: الموسوعة الفقهية ج ١٢٦ ص ١٣٣.
- (٢٩) متفق عليه.
- (٣٠) الموسوعة الفقهية ج ٢٦ ص ١٣٤.
- (٣١) السابق ج ١٤ ص ١٥٢، ١٥٤، ١٦٤.

## الشك

الشكوك، وشك على الأمر إذا شككت فيه. وقال الركاض الديبى:

يشك عليك الأمر مادام مقبلاً

وتعرف ما فيه إذا هو أدبراً<sup>(٣)</sup>

وقد شككت فى كذا  
وتشككت، وشك فى الأمر يشك  
شكاً وشككه فيه غيره؛ أنشد  
ثعلب:

من كان يزعم أن سيكتم حبه

حتى يشكك فيه، فهو كذوب

أراد حتى يشكك فيه غيره<sup>(٤)</sup>

ومن معنى الشك أيضاً: اللزوم  
واللصوق؛ قال أبو ذؤيب الجهمي:

يرعى دلاص، شكها شك عجب

وجوئها القاتر من سائر اليكب

وفى ألفاظ القرآن الكريم يرد

الشك على أنه ضرب من الجهل،

واعتبره الأصفهانى فى مفردات القرآن:

اعتدال النقيضين عند الإنسان

وتساويهما، وذلك قد يكون لوجود

أمارتين متساويتين عند النقيضين، أو

لعدم الأمانة فيهما، والشك ربما كان

فى الشئ هل هو موجود أو غير

موجود؟ وربما كان فى جنسه، من أى

جنس هو؟ وربما كان فى بعض

صفاته، وربما كان فى الغرض الذى

لأجله أوجد.

اعتبره أحد الباحثين<sup>(١)</sup> مشتقاً من لفظ لاتينى، وأن كلمة شكاك فى اليونانية تتطوى على معنى الدأب فى البحث، وسواء أظهرت علاقة بين اللفظ اللاتينى واللفظ العربى أم لا فإن لفظ الشك فى المعاجم العربية أصيل، وهو متنوع الاستخدام، فالشك خلاف اليقين، وقد شككت فى كذا، وتشككت، وشككتنى فيه فلان. وشك البعير أيضاً يشك شكاً، أى ظلع ظلعاً خفيفاً.

والشكوك: الناقة التى يشك فيها، أبها طرقت أم لا؟ لكثرة وبرها، فيلمس سنامها. والجمع شك<sup>(٢)</sup>.

وقال ابن الأعرابي: الشكك بضمّتين: الأدعاء، وشك إذا ألحق بنسب غيره.

والشككة: الفرقة من الناس؛ والشكائك: الفرق من الناس. ودعته على شككته أى طريقته، والجمع شكائك، على القياس، وشكك نادرة. ورجل مختلف الشكّة والشكّة: متفاوت الأخلاق.

وتدور الشواهد وتتعدد فى الشعر العربى حول المعانى السابقة وتؤكددها، فالشك خلاف اليقين، قال الزمخشري: وشككتنى أمرك وتشككت فيه، وهذا مما ينفى

والشك فى كل ذلك ضرب من الجهل، وهو أخص منه؛ لأن الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأساً، فكل شك جهل، وليس كل جهل شكاً، قال الله تعالى: ﴿فِي شَكٍّ مَّرِيبٍ﴾ (سبا: ٥٤)، ﴿بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ يَلْعَبُونَ﴾ (الدخان: ٩)، ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ﴾ (يونس: ٩٤).

وكونه بحيث لا يجد رأى مستقراً يثبت فيه ويعتمد عليه. ويصح أن يكون مستعاراً من الشك، وهو لصوق العضد بالجانب، وذلك أن يتلاصق النقيضان فلا مدخل للفهم والرأى؛ لتخلل ما بينهما، ويشهد لهذا قولهم: التبس الأمر، واختلط، وأشكل، ونحو ذلك من الاستعارات.

وفى السنة النبوية الشريفة يستخدم لفظ الشك للدلالة على المعانى السابقة، الحسية منها والمعنوية، وفى الحديث أن رجلاً دخل بيته فوجد حية فشكها بالرمح<sup>(٥)</sup> أى خزقها وانتظمها به.

ومن الدلائل المعنوية يقال: قد شككت فى كذا، وشككت، وشككتنى فيه فلان، وفى الحديث: نحن أحق بالشك من إبراهيم لما نزل قوله: ﴿أَوَلَمْ تَوْمِنَ قَالَ بَلَىٰ﴾ (البقرة: ٢٦٠)؛ قال قوم لما سمعوا الآية: شك إبراهيم ولم يشك نبينا، فقال: الطَّبِيعَةُ

تواضعاً منه وتقديماً لإبراهيم على نفسه: أنا أحق بالشك من إبراهيم، أى أنا لم أشك وأنا دونه، فكيف يشك هو؟<sup>(٦)</sup>

وفى العقائد يراد بالشك نقيض اليقين، وقد عرفه الجرجاني بأنه: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشئئين لا يميل القلب إلى أحدهما، فإذا ترجح أحدهما على الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو بمنزلة اليقين<sup>(٧)</sup>.

«والفرق بين الشك والريب أن الشك ما استوى فيه اعتقادان، أو لم يستويا، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور، على حين أن الريب ما لم يبلغ درجة اليقين، وإن ظهر. ويقال شك مريب، ولا يقال ريب مشكك، فالشك إذن مبدأ الريب، كما أن العلم مبدأ اليقين»

وقال الزمخشري فى أساس البلاغة: «رجل شكك من قوم شكاك» ويقصد الإشارة إلى السفسطائيين، وهم «جماعات بعينها من الفلاسفة فى الفترة الهلنستية - الرومانية الذين لشكهم فى كفاية الحواس والعقل فى الوصول إلى معرفة بطبيعة الأشياء نادوا بوجوب الإمساك عن الإثبات، ووجوب تعليق الحكم»<sup>(٨)</sup>.

وأما الشك عند ديكارت فيختلف

عن هذا المعنى، فهو فعل من أفعال الإرادة، وهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار، لأن التصورات من غير حكم لا تسمى صادقة ولا كاذبة.

ويسمى الشك الديكارتى بالشك المنهجى، وهو الطريقة الفلسفية الموصلة إلى اليقين، قال ديكارت: ينبغي لى أن أرفض كل ما يخيّل إلى أن فيه أدنى شك، وذلك لأرى هل يبقى لدى بعد ذلك شيء لا يمكن الشك فيه أبداً، ومعنى ذلك أنه ينبغي للعالم إذا أراد الوصول إلى اليقين أن ينتقد علمه، وأن يحرر نفسه من الأفكار السابقة وأن لا يقبل أمراً على أنه حق إلا إذا عرف أنه كذلك ببداهة العقل، أى أن يجتنب التسرع والظن ولا يدخل في أحكامه إلا ما يبدو لعقله واضحاً ومتميزاً إلى درجة تمنعه من وضعه موضع الشك، وقد قال كلود برنار:

يجب على العالم أن يفرق بين الشك والريب، فالريب ينكر العلم ويؤمن بنفسه، أما المتشكك فإنه يشك فى نفسه ويؤمن بالعلم وجنون الشك أو داء الشك اضطراب عقلى مصحوب بعجز عن ترجيح أحد الحكمين مهما تكن أماراتهما واضحة، ويطلق هذا الاصطلاح أيضاً على المبالغة فى اجترار المسائل الفلسفية المتعارضة، أو على الميل إلى البحث فى أسباب الأشياء التافهة، أو على الخوف من وقوع الحوادث، أو على المبالغة فى القلق والتوهم وسوء الظن.

والشك المفرط عند ديكارت شك منهجى شامل يمتد إلى كل شيء، وهو شك نظرى ومؤقت لا ينطبق على الحياة العملية<sup>(٨)</sup> وأما الشك الآخر فهو الشك المذهبى، وهو الذى لا يثق أتباعه فى العلم، ولا فى أدوات المعرفة.

**أ.د عبد الرحمن جيرة التومى**

- (١) المعجم الفلسفي د. جميل صليبا ٧٠٥/١ دار الكتاب اللبناني.
- (٢) الصحاح: الجوهري ص ٣٦٤.
- (٣) أساس البلاغة: الزمخشري ص ٢٤٦.
- (٤) تاج العروس: مرتضى الزبيدي ص ٦٧٣١.
- (٥) رواه مسلم بلفظ «فأهوى إليها بالرمح»، مسلم عن العنائب مولى هشام بن زهرة ح ٢٢٣٦.
- (٦) البخاري عن أبي هريرة ح ٤٥٣٧ ، ٣٣٧٢ ، ومسلم عن أبي هريرة ١٥١ ، وابن ماجه ٣٢٦٨.
- (٧) التعريفات الجرجاني ص ٤١.
- (٨) الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمها عن الإنجليزية فؤاد كامل، وجمال العشري وعبد الرشيد الصادق (مادة الشكاك) ص ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤ ط/ مكتبة الأنجلو المصرية.
- (٩) المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا ٧٠٥/١، ٧٠٦ دار الكتاب اللبناني.

## الصحابة

### تمهيد:

فضله عليهم، فقد أوقفوا حياتهم  
لنصرة الإسلام، ونشر دعوته والجهاد  
فى سبيله، كما كانوا حفظة كلام  
الله تعالى المنزل على رسوله ﷺ،  
وحفظة أقواله ﷺ وأفعاله وجميع  
تصرفاته، فلم يدعوا شيئاً من ذلك إلا  
حفظوه ووصفوه وأدوه بكل صدق  
وأمانة لا مثيل لها فى التاريخ.

أولاً: مفهوم الصحابى:

المعنى اللغوى:

بالفتح منسوب إلى الصحابة، وهى  
مصدر بمعنى الصحبة، وقد جاءت  
الصحابة بمعنى الأصحاب، والأصحاب  
جمع صاحب، فإن الفاعل يُجمع على  
أفعال كما صرح به سيبويه، وارتضاه  
الزمخشري والرضي.

فالقول بأن جمع صَحَب بالسكون  
اسم جمع، أو الكسر المخفف صاحب  
إنما نشأ من عدم تصفح كتاب  
سيبويه.

ويُعرف الراغب الأصفهاني:  
الصاحب بأنه الملازم إنساناً كان أو  
حيواناً، أو مكاناً، أو زماناً، ولا فرق  
بين أن تكون مصاحبته بالبدن - وهو  
الأصل والأكثر - أو بالعناية والهمة<sup>(١)</sup>.

وفى لسان العرب: الصاحب وجمعه:

حفظ الإسلام فى طيات صفحاته  
المشرقة سيرة الصحابة والصحابييات  
إلى جانب حفظه لسيرة النبی ﷺ، فلم  
تمسها عوامل الدهر كما حدث  
لكثير من عظماء التاريخ القديم.

وقد بلغ عدد الصحابة الذين شهدوا  
حجة الوداع مائة ألف أو أكثر، غير  
الذين لم يشاركوا فى شهود حجة  
الوداع من الصحابة والصحابييات الذين  
لم يعلم عددهم إلا الله وحده.

وقد ضم تاريخ أولئك مصنفات  
خاصة أُطلق عليها كُتب التراجم  
وأسماء الرجال التى بلغت الآلاف من  
المجلدات، تناولت أحوال الصحابة  
والتابعين وتابعيهم، وتابعى تابعيهم إلى  
عهد التدوين وما بعد عهد التدوين.

وقد دونت حياة الصحابة، وحرص  
العلماء قديماً على معرفة حياتهم؛ لأنهم  
طريق الوصول إلى الرسول ﷺ، فهم  
الذين صحبوه طيلة عهد نبوته وأيام  
رسالته، ووقفوا على معرفة سنته وآثاره  
وأحكام شريعته جملة وتفصيلاً،  
فكانوا بذلك الجيل الذى تجسد فى  
حياته صفاء الإسلام ونقاؤه.

وكان لهؤلاء الصحابة فضل فى  
خدمة الإسلام، كما كان للإسلام

صحب وأصحاب، وصحاب وصحابة،  
والصاحب المعاصر والملازم، ولا يُقال إلا  
لمن كَثُرَتْ ملازمته، وأن المصاحبة  
تقتضى طول لبته<sup>(٢)</sup>.

#### المعنى الاصطلاحي:

اختلف العلماء فى تحديد  
المقصود بالصحابى، وذلك عند البحث  
فى عدالة الصحابة - رضوان الله  
عليهم - فى مباحث الأخبار من كتب  
الأصول، أما فى مبحث حجية قول  
الصحابى، وفى مباحث الأدلة  
الشرعية، فقد خص بعض المؤلفين فى  
الأصول الصحابة بالمجتهدين.

واتفقوا بشكل عام على أن  
الصحابى من لقي النبى ﷺ مؤمناً به،  
ومات على الإسلام، فدخل فىمن لقيه  
من طالت مجالسته له، ومن لم يره  
لعارض كالأعمى، ويخرج بغير  
الإيمان من لقيه كافراً ولو أسلم بعد  
وفاة الرسول، إذا لم يجتمع به مرة  
أخرى، ويخرج من لقيه مؤمناً بغيره،  
كمن لقيه من مؤمنى أهل الكتاب  
قبل البعثة، أما من لقيه منهم وآمن بأنه  
سيُبعث، ولم يدخل الإسلام فهو محل  
احتمال.

وعلى هذه الشروط رتب ابن حجر  
العسقلانى مفهوم الصحابى، ومنها:

١ - يُعد صحابياً من سمع ذكره ﷺ  
من الجن، وآمنوا به.

٢ - يُعد صحابياً من آمن به ثم ارتد،  
ثم عاد إلى الإسلام، ومات عليه، سواء  
اجتمع بالنبى ﷺ بعد ذلك أو لم يجتمع.

٣ - من رآه النبى ﷺ من أبناء  
الصحابة ولم يبلغ سن التمييز، لا تصح  
نسبة رؤيته للنبى، ولأن النبى ﷺ قد رآه  
فيكون صحابياً من هذه الحثية،  
ولكن من حيث الرواية يكون  
تابعياً<sup>(٣)</sup>.

#### الصحابى عند أهل السنة :

ذهب علماء أهل السنة إلى عدة  
تحديدات لمعرفة الصحابى وتحديد  
واختلفوا فى ذلك إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: ذهب أكثر  
الشافعية، وأحمد بن حنبل إلى أن  
الصحابى من رأى النبى ﷺ وهو مؤمن  
به، وهو مذهب جمهور المحدثين<sup>(٤)</sup>.  
ولم يشترطوا طول الصحبة ولا الملازمة  
ولا الرواية عن النبى ﷺ.

وأدلة هذا الاتجاه تقوم على:

- أن الصحاب مشفق من الصحبة،  
وهى تعم القليل والكثير، لذلك  
يُقال: صحبته ساعة، وصحبته  
سنة، ونحو ذلك.
- لو حلف إنسان أنه لا يصحب فلاناً  
فى السفر، فإنه يحنث بصحبة  
ساعة، وكذا لو حلف لصحبته برّاً  
بصحبته ساعة.
- لو قال إنسان صحبت فلاناً، جاز

أن يُسأل ويقال له: كم صحبته ساعة أو أكثر أو أقل؟ وجاز أن يُسأل: هل أخذت عنه العلم؟ فلو اختصت الصحبة بطول مدة أو بأخذ علم لما احتيج إلى هذا الاستفهام.

الاتجاه الثاني: ذهب الأصوليون إلى أن الصحابي إنما يُطلق على من رأى النبي ﷺ، واختص به اختصاص المصحب، وطالت مدة صحبته، ولم يشترطوا الرواية<sup>(٥)</sup>

وأدلة هذا الاتجاه معتمدة في الأساس على دليلين هما:

- الدليل الأول: عندما يُقال: أصحاب القرية فإنه يقصد الساكنين الملازمين لها، ولا يطلق على الزائر، وكذا عندما يُقال: أصحاب الحديث، فإنه يعني الملازمون لدراسته دون غيرهم.
- الدليل الثاني: يصح أن يُقال فلان لم يصحب فلاناً، ولكن زاره، أو رآه مثلاً، فلو كان معنى الصحبة مجرد الزيارة أو الرؤية لما صح هذا الكلام لتناقضه.

الاتجاه الثالث: وهو اتجاه بعض الحنفية، الذاهب إلى أن هذا الاسم إنما يُسمى به من طالت صحبته للنبي ﷺ، وأخذ عنه العلم<sup>(٦)</sup>.

واستدل هذا الاتجاه بأن إطلاق

الصحبة على المعنى العرفي، أما في أصل الموضع تعم القليل والكثير بدون شرط الملازمة والتلقي، وإطلاق اللفظ على المعنى العرفي صحيح، ولكنه لا يمنع من إطلاقه على المعنى الوضعي.

ويجمل الجرجاني (ت ٨١٦هـ) تعريف الصحابي في قوله «هو في العرف من رأى النبي ﷺ وطالت صحبته معه، وإن لم يَرَوْا عنه ﷺ»، وقيل: وإن لم تطل<sup>(٧)</sup>

وقد أضاف المتأخرون قيداً آخر إلى التعريف، وهو الموت على الإسلام، لأن من ارتد ومات مثل عبد الله بن خطل، لا يُسمى صحابياً، ومن نفى هذا القيد نظر إلى أنه كان يسمى صاحبياً قبل الردة، ويكفي ذلك في صحة التعريف<sup>(٨)</sup>.

واختلف فيمن تخلل إسلامه ردة، وكان إسلامه بعد وفاة النبي ﷺ كالأشعث بن قيس، ف قيل: هو صحابي بدليل أن الذين تكلموا عن الصحابة ذكروا الأشعث في الصحابة، وقيل: يبطل وصف الصحبة، لأن الردة تُحيط بالعمل، ومن العمل شرف الصحبة.

الصحابي عند الإباضية :  
الصحابي عند الإباضية - من الخوارج - هو كل من عاصر النبي ﷺ وشاهده، وآمن برسالته ومات على الإيمان، وعرفه السالمى بأنه «من



اجتمع بالنبي ﷺ بعد البعثة مؤمناً به ،  
مميزاً على وجه يتعارف ، ولا يدخل فى  
الصحابى من ارتد عن الإسلام ، أو  
نافق وفسق من بعد إيمانه ، لأنه لم  
يمت على الإيمان .

واشترط بعضهم أن يغزو مع النبي ﷺ  
أيضاً ، وبعضهم يشترط أن يروى سنته ،  
والبعض قيده بطول الصُّحبة سَنَةً أو  
سنتين ، والصحيح - عند الإباضية -  
عدم اشتراط ذلك .

ومن رأى النبي ﷺ قبل مبعثه ولم  
يؤمن به إلا بعد موته فهو تابعى ، ومن  
آمن به ولم يره لبعد المسافة ، ففيه  
خلاف مثل النجاشى ، أما الأعمى الذى  
سمع صوته ، أو الأطرش الذى رآه ولم  
يسمعه فكلهم صحابة ما داموا آمنوا  
به ، واتصلوا به فى حياته ، وشاهدوا  
هديه حسبما أمكنهم<sup>(٩)</sup> .

الصحابى عند الشيعة :

إن مدرسة الشيعة ترى أن تعريف  
الصحابى : هو ما ورد فى قواميس اللغة  
العربية ، وترى أن هذه التسمية من  
ابتكار مدرسة أهل السنة ، وإنه لم  
يكن لفظ الصحاب والأصحاب يوم  
ذاك أسماء لأصحاب الرسول ﷺ ،  
ولكن المسلمين من أهل السنة تدرجوا  
بعد ذلك فى تسمية أصحاب رسول الله  
بالصحابى والأصحاب ، وعلى هذا فإن  
هذه التسمية من نوع (تسمية المسلمين)

و(مصطلح المتشرعة)<sup>(١٠)</sup> . وهذا الكلام  
غير صحيح لأن الرسول ﷺ دعاهم  
بأصحابه ، وأصحابى ، فى كثير من  
الأحاديث

ثانياً : المفاضلة بين الصحابة :

لا شك أن الصحابة هم أفضل  
هذه الأمة ، فهم الحجة التامة ، وقد  
جعل الله تعالى شهادتهم على الناس  
كشهادة الرسول ﷺ بقوله تعالى :

﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا

شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ

شَهِيدًا ﴾ (سورة البقرة : ١٤٣) فلا يجوز وقوع

الخطأ فى شهادتهم إذا كانت  
شهادتهم كشهادة الرسول ﷺ عليهم .

جاء فى القرآن الكريم والأحاديث  
الشريفة الإشادة بفضل الصحابة -  
رضوان الله عليهم - كما روت كتب  
التاريخ والسير بعضاً من مآثرهم التى لا  
تُجارى ، وبتطولاتهم التى وقف أمامها  
التاريخ متخشعاً ، كما أفرد الكتاب  
والمؤلفون الكثير من مؤلفاتهم فى  
سيرة أفراد منهم ، وما زالت حياتهم -  
بعد مضى خمسة عشر قرناً - مادة  
زاخرة بما حوت من جوانب سامية فى  
كل فضيلة إنسانية .

وقد قسم الكتاب العزيز الصحابة إلى  
طبقات :

الأولى : السابقون الأولون من المهاجرين

والأنصار، وهم يشكلون المسلمين فى العهد المكي وفى العهد المدنى إلى معركة بدر الكبرى، وهم الذين زكاهم الله تعالى بقوله:

﴿وَالسَّيِّقُوتِ الْأُولَى مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (سورة التوبة: ١٠٠)، ومن هؤلاء أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير.

الثانية: أهل بيعة الرضوان، وهذه الطبقة تضم السابقين الأولين وغيرهم ممن أسلم لاحقاً، وهم الذين امتدحهم الله تعالى بقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتَحًا قَرِيبًا﴾ (سورة الفتح: ١٨)

الثالثة: الذين أسلموا بعد بيعة الرضوان، وقاتلوا وأنفقوا فى سبيل الله، ومن هؤلاء سيف الله المسلول خالد بن الوليد<sup>(١١)</sup>، وعمرو بن العاص<sup>(١٢)</sup>.

الرابعة: الصحابة الذين أسلموا بعد

الفتح، وهم أقل الجميع درجة، حيث ذكرهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلَ أَوْلِيَّتِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَتْلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ (سورة الحديد: ١٠) ومن هؤلاء معاوية بن أبى سفيان<sup>(١٣)</sup>.

وقد ورد فى فضل الصحابة كثير من الأحاديث الشريفة، بعضها تكلم فى فضلهم على الإجمال، وأحاديث أخرى أشادت بفضل جماعة منهم، وأحاديث ذكرت بعضاً من فضائلهم على الانفراد، ومن هذه المناقب على الإجمال:

عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «خير أمتى قرنى ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم». قال عمران بن حصين: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة<sup>(١٤)</sup>.

عن أبى موسى رضي الله عنه قال: «صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ فقلنا: لو جلسنا حتى نصلى معه العشاء، فجلسنا، فخرج علينا، فقال: (ما زلتُم هاهنا؟ قلنا: نعم، قال: أحسنتم، ثم رفع رأسه إلى السماء، وكان كثيراً ما يرفع رأسه إلى السماء، فقال:

النجوم أمانة للسماء (أى حفظة لها) فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»<sup>(١٥)</sup>.

عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «دعوا لى أصحابي، فو الذى نفسى بيده، لو أنفقتم مثل أحد ذهباً ما بلغتم أعمالهم»<sup>(١٦)</sup>.

عن عمر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أكرموا أصحابي فإنهم خياركم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل ليحلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يُستشهد، ألا من سره بحبوة الجنة، فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الفرد - وهو مع الاثنين أبعد»<sup>(١٧)</sup>.

وقد وضعت مؤلفات فى المفاضلة بين الصحابة، ولهذه القضية أهميتها فى الفكر السياسى الإسلامى، إذا هى فى نتائجها ستنتهى إلى تحديد مَنْ من الصحابة كان أولى بالتقديم بعد وفاة الرسول ﷺ.

وقد وضع ابن حزم الأندلسى (ت ٤٥٦هـ) رسالة «فى المفاضلة بين الصحابة»، استعرض فيها أقوال الفرق المختلفة والعلماء فيمن هو أفضل الناس

بعد رسول الله ﷺ، فمن قائل على بن أبى طالب، ومن قائل عمر بن الخطاب، ومن قائل جعفر بن أبى طالب، ومن قائل أبو بكر، وهم كثيرون.

ويرى ابن حزم أن الفضل ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: فضل اختصاص من الله تعالى بلا عمل، وفضل مجازاة من الله تعالى بعمل.

فأما فضل الاختصاص دون عمل: كفضل الملائكة فى ابتداء خلقهم على سائر الخلق، وكفضل الأنبياء فى ابتداء خلقهم على سائر الجن والإنس، وكفضل «المدينة» بعد «مكة» على غيرها من البلاد، وكفضل المساجد على سائر البقاع، وغيرها من صور الفضل.

أما فضل المجازاة بالعمل، فهذا ما تنازع فيه الناس، وله سبعة أوجه: الماهية، الكيفية، والكمية، والزمان، فمن عمل فى صدر الإسلام، أو فى عام المجاعة أو فى وقت نازلة المسلمين، لا يساوى عمل غيره بعد قوة المسلمين، والعرض فى العمل، والمكان، والإضافة<sup>(١٨)</sup>.

ثم يطبق ابن حزم هذه الشروط السبعة على الصحابة، ويرى أن أفضلية الخلفاء الراشدين تتسلسل بحسب ولايتهم، فأبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، وعثمان أفضل

من على. وكل منهم يفضل ما يليه جهاداً وعلماً، وقد فضل أبو بكر الجميع بأن الرسول استعمله، واستخلفه حين غزا، كما استخلفه على الصدقات والحج والبعوث، وكان مسامره ومجالسه، كما أن له فضل الفتيا والقراءة والزهد والعدل والكرم والسياسة، وغيرها<sup>(١٩)</sup>.

بل إن ابن حزم يرى أن أبا بكر ولي الخلافة بعهد صريح من رسول الله ﷺ، ونص منه عليه، بينما تولاها على بن أبي طالب عليه السلام على مغالبة وقوة.

وتبع ابن حزم المنهج نفسه في تفضيل عثمان على «علي بن أبي طالب» عليه السلام، وإن كان لا يجزم بهذه الأفضلية على نحو رأيه الحاسم في أفضلية أبي بكر.

لكن ابن حزم لم يُفصّل في تفضيل عمر؛ لأنه جعله يندرج تحت أبواب التفضيل التي تحدث فيها عن أبي بكر، كما أن مقام المقارنة كان التفضيل بين أبي بكر وعلي؛ لأن هذه حجة الشيعة التي يعتمدون عليها، فإذا أبطل ابن حزم تفضيل «علي» على «أبي بكر» بطل بالتالي استحقاقه لأن يكون الخليفة الراشدي الأول<sup>(٢٠)</sup>.

كذلك حاول ابن عبد البر الأندلسي عرض هذه المسألة، وتحديد موقفه من قضية المفاضلة بين الصحابة، وكانت

هذه القضية ثمرة آرائه من خلال استقراءه نصوص الأحاديث النبوية، وحدد هذه الأفضلية على النحو التالي:

١ - الصحابة أفضل القرون بالنسبة للمجموع لا للأفراد: فقد ذهب ابن عبد البر إلى أن الأفضلية بالنسبة للقرون الأولى هي أفضلية مجموعة وليست أفضلية أفراد، واحتج على ذلك بحديثين: الأول: «أمتي كالمطر لا تدرى أوله خير أم آخره». والثاني: «خير الناس من طال عمره وحسن عمله»، وهما يعارضان حديث «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

٢ - من مات من الصحابة في حياته ﷺ أفضل ممن بقى بعده، واستدل على ذلك بقوله ﷺ في شهداء أحد: «هؤلاء أشهد عليهم».

٣ - أفضل الصحابة: الأولون من المهاجرين ثم الأولون من الأنصار ثم من بعدهم، مع عدم القطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من الآخرين في طبقته.

وقد صرح ابن عبد البر بذلك في مقدمة الاستيعاب بقوله: «ولم يأت عنه ﷺ أنه فضّل منهم واحداً على صاحبه بعينه من وجه يصح، ولكنه ذكر من فضائلهم ما يستدل به على مواضعهم، ومنازلهم من الفضل والدين والعلم، وكان ﷺ أحلم وأكرم معاشرة، وأعلم

بمحاسن الأخلاق من أن يواجه فاضلاً منهم بأن غيره أفضل منه، فيحز ذلك في نفسه، بل فضّل السابقين منهم، وأولوا الاختصاص به، على من لم ينل منازلهم<sup>(٣١)</sup>.

ونختم هذا الموضوع بقول للإمام الجويني عندما سُئل في تفضيل بعض الصحابة على بعض: إن قيل: هل تُفضّلون بعض الصحابة على بعض، أم تضربون عن التفضيل؟ يجيب الإمام الجويني قائلاً: «الغرض من ذلك ينبنى على منع إمامة المفضول».

ويشرح أبو بكر بن ميمون - أحد مفسري كتاب الإرشاد - : إذا قلنا بمنع إمامة المفضول فإن الخلفاء يترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة. فأفضلهم أبو بكر لأنه أسبق الأئمة ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ.

وإن كان اتجاه من قال بجواز إمامة المفضول - وهو المذهب الذي ذهب إليه الزيدية من الشيعة - فيشير ابن ميمون إلى أنه لا يوجد عليه دليل عقلي، ولا نص سمعي قاطع، وإنما تشير إليه بعض الأحاديث الآحاد، وينتهي إلى أن المسألة خلافية واجتهادية وليست بقطعية، والأغلب على الظن أن أبا بكر أفضل الخلائق بعد رسول الله ﷺ ثم عمر، وتعارض الظنون في عثمان وعليّ.

وقد توقف «مالك بن أنس» في

تفضيل أحدهما على الآخر، وقد روى عن علي ابن أبي طالب أنه قال: خير الناس بعد نبيهم أبو بكر ﷺ، ثم عمر، ثم الله أعلم بخيرهم بعدهما<sup>(٣٢)</sup>.

فالجويني - من الأشاعرة - من أصحاب الاتجاه القائل بأن أفضلية الصحابة بحسب ترتيبهم في الخلافة، فأفضلهم أبو بكر لأنه أسبق الخلفاء، ثم بعده عمر، ثم عثمان، ثم عليّ.

ويرفض الجويني مقالة إمامة المفضول التي نادى بها الزيدية من الشيعة، حيث لا يوجد دليل قطعي أو نقلي يدل عليها.

أما الشيعة فتذهب إلى أفضلية الإمام علي بن أبي طالب، على بقية البشر بعد النبي ﷺ وليس على الصحابة وحدهم، بل إننا رأينا كيف أنهم ينكرون لفظ الصحابة ولا يعترفون به. وأفضلية الإمام «علي» عندهم راجعة إلى عدة مسائل منها أنه الإمام المنصوص عليه، وأنه الإمام المعصوم، إلى غيرها من أدلة اعتمدها الشيعة لإثبات إمامة عليّ، وتفضيله على بقية المسلمين لتولي منصب خلافة رسول الله ﷺ.

### ثالثاً : عدالة الصحابة :

من المواضع المهمة في معرفة الصحابة، موضوع عدالة الصحابة، إذ ترتب عليها آثار مهمة في التشريع

والسلوك والمفاهيم الإسلامية.

وعدالة عموم الصحابة ضرورة شرعية، ذلك أن نقل الشريعة يستلزم عدالة الناقل، والله تعالى أوجب استشهاد العدول في مسائل الدين والزنا فكيف يُعقل أن يبيح قبول شهادة غير العدول في نقل الشريعة بأسرها؟! واختلف المسلمون في ذلك إلى اتجاهات:

أهل السنة :

ذهب أهل الحديث إلى أن جميع الصحابة عُدُول، يقول ابن الصلاح (ت ٦٤٢هـ) للصحابة بأسرهم خصيصة، وهى أن لا يُسأل عن عدالة أحد منهم، بل ذلك أمر مفروغ منه لكونهم على الإطلاق معدلين بنصوص الكتاب والسنة وإجماع من يعتد به في الإجماع من الأمة، ثم إن الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة ومن لا بس الفتن منهم، فكذلك بإجماع العلماء الذين يعتد بهم في الإجماع<sup>(٣٣)</sup>. واستدلوا لذلك بأدلة عقلية ونقلية.

وترى مدرسة أهل السنة أن الصحابة كلهم عُدُول، وترجع إلى جميعهم أخذ معالم دينها. فيذهب أبو حاتم الرازي (ت ٣٢٧هـ) إمام أهل الجرح والتعديل إلى أن الله قد اختار الصحابة لنصرة نبيه ﷺ وإقامة دينه، وإظهار حقه، وجعلهم لنا أعلاماً قدوة، فنفى عنهم

الشك والكذب والغلط والريبة والفخر واللمز<sup>(٣٤)</sup>، وسماهم عدول الأمة.

ويذكر ابن عبد البر هذا الأمر قائلاً: ثبت عدالة جميعهم<sup>(٣٥)</sup>، ثم أخذ في إيراد آيات وأحاديث وردت في حق المؤمنين منهم.

أما ابن الأثير (ت ٤٣٠هـ) فيشير إلى أن السُنن التي عليها مدار تفصيل الأحكام، ومعرفة الحلال والحرام إلى غير ذلك من أمور الدين، إنما ثبتت بعد معرفة رجال أسانيدها ورواتها. وأولهم المقدم عليهم أصحاب رسول الله ﷺ، والصحابة كلهم عدول لا يتطرق إليهم الجرح<sup>(٣٦)</sup>.

ويُجمل الحافظ ابن حجر موقف أهل السنة من عدالة الصحابة بقوله: اتفق أهل السنة على أن الجميع عُدُول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة<sup>(٣٧)</sup>، وكان هذا هو رأى أهل السنة في عدالة الصحابة.

الشيعة :

ترى الشيعة - تبعاً للقرآن الكريم - أن في الصحابة مؤمنين أثنى عليهم الله في القرآن الكريم، وقال في بيعة الشجرة مثلاً:

﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا

فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ  
فَتْحًا قَرِيبًا ﴿ (سورة الفتح: الآية ١٨ ) فقد  
خص الله الشاء بالمؤمنين ممن حضروا  
بيعة الشجرة، ولم يشمل المنافقين  
الذين حضروها مثل عبد الله ابن أبي،  
وأوس بن خولى.

وكذلك تبعاً للقرآن يُشير الشيعة  
إلى أن من الصحابة من كان من  
المنافقين، وقد ذمهم الله فى آيات  
كثيرة، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ  
حَوَّلْنَا مِنْ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ  
أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوا عَلَى النَّفَاقِ لَا  
تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ  
ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ (التوبة: ١٠١)

وفيه من أخبر الله عنهم بالإفك،  
أى من رموا فراش رسول الله ﷺ، وفيهم  
من أخبر الله عنهم بقوله تعالى ﴿ وَإِذَا  
رَأَوْا تَحِيْرَةً أَوْ هَوًّا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ  
قَائِمًا ﴾ (الجمعة: ١١) وكان ذلك عندما  
كان رسول الله ﷺ قائماً فى مسجده  
يخطب خطبة الجمعة.

ومنهم من أخبر عنهم الرسول ﷺ فى  
قوله عن يوم القيامة «وانه يجاء برجال  
من أمتى فيؤخذ بهم ذات الشمال،  
فأقول: يا رب أصحابى. فيقول: إنك لا  
تدرى ما أحدثوا بعدك» (٢٨)

وفى رواية «يَرَدُّنَ عَلَى نَاسٍ مِنْ  
أَصْحَابِي الْحَوْضَ حَتَّى عَرَفْتَهُمْ اخْتَلَجُوا  
دُونِي، فَأَقُولُ: أَصْحَابِي. فيقول: لا  
تدرى ما أحدثوا بعدك» (٢٩).

ولما كانت للشيعة موقفها هذا من  
عدالة الصحابة، ورأت أن فيهم  
المنافقين الذين لا يعلمهم إلا الله، وقد  
أخبر نبيه بأن علياً لا يحبه إلا مؤمن،  
ولا يبغضه إلا منافق، كما رواه الإمام  
على وأم المؤمنين أم سلمة (ت ٦١هـ)،  
وعبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ)، وأبو ذر  
الغفارى (ت ٣٢هـ)، وأنس بن مالك  
(ت ٩٠هـ) وكان ذلك شائعاً ومشهوراً  
فى عصر رسول الله ﷺ.

قال أبو ذر الغفارى: ما كنا نعرف  
المنافقين إلا بتكذيبهم الله ورسوله،  
والتخلف عن الصلوات، والبغض لعليّ  
بن أبى طالب. وعلى هذا يحتاط الشيعة  
فى أخذ معالم دينهم من صحابى عادى  
علياً ولم يؤاله، حذراً من أن يكون  
الصحابى من المنافقين الذين لا يعلمهم  
إلا الله (٣٠).

وخلاصة رأى الشيعة فى عدالة  
الصحابة هى:

١ - أن تعريف الصحابى بأنه كل من  
رأى النبى ﷺ وهو مسلم يتعارض مع  
القول بعدالة جميع الصحابة.

٢ - ثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن  
هناك مجموعة من المسلمين الذين رأوا

النبي ﷺ وقد وصفهم الله تعالى بأنهم منافقون.

٣ - أن الأدلة التي سيقَّت في الحكم بعدالة جميع الصحابة هي أدلة عامة ثبت بالكتاب والسنة ما يخصصها.

٤ - أن دواعي العقل تقطع بجواز وجود صحابة ساقطى العدالة دون أن يؤثر ذلك على الشريعة ونقل القرآن الكريم.

رابعاً : الطعن على الصحابة :

على الرغم من اجتهاد كثير من العلماء، واتفاق جمهور أهل السنة والجماعة على عدم الخوض في الأحداث التي وقعت بين الصحابة رضوان الله عليهم، سداً لذريعة انفلات الألسن من عقلها، فتسئ التحليل والاستنتاج مما يترتب على ذلك من أفكار تؤدي إلى التعصب، وبالتالي إلى التنازع والخلاف المذموم، الذي ما زالت تعاني منه أمتنا الإسلامية، واليتزموا بقوله تعالى: ﴿يَلِكْ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سورة البقرة: ٢١٤، إلا أن هناك من يطعن على الصحابة - رضوان الله عليهم. موقف أهل السنة :

يذهب أهل السنة إلى أنه واجب على

كل مسلم أن يتذكر مكانة أصحاب رسول الله ﷺ منه، ويعلم أنهم هم الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وفضلهم على جميع الأمة، وزكاهم - صلوات الله عليه - وأثنى عليهم، فحق على كل مسلم أن يعرف لهم ذلك الفضل، ويستصحب فيهم تلك العدالة، وإن نقلت هئات فيليتمس لها أحسن التأويل، لأن عدالتهم نُقلت نقلاً متواتراً، فلا يقدر فيها ما نُقل نقل آحاد، وكل واحد منهم اجتهد مريدًا للخير وقاصداً للسداد، فمنهم من أصاب ذلك، ومنهم من أخطأ.

وينسب الإمام الجويني سب الصحابة إلى الروافض من الشيعة قائلًا: «قد كثرت المطاعن على أئمة الصحابة، وعم افتراء الروافض»<sup>(٣١)</sup>

وقد ألهم الله ﷻ نبيه معرفة حال شرادم من الناس ممن سوف يتناولون على صحابته الكرام، فلذا حذر من الطعن فيهم أو سبهم، أو تقصى مثالبهم وعيوبهم. كما بيّن حق أصحابه من التوقير والتبجيل والتقدير، ونص على أنهم خير قرون الإسلام.

وحذر ﷺ من النيل منهم أو اتخاذهم غرضًا، فقال: «اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي اللَّهُ اللَّهُ فِي أَصْحَابِي لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرْضًا بَعْدِي فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحَبِي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ فَبِغْضِي



أبغضهم، ومن آذاهم فقد آذاني، ومن آذاني فقد آذى الله تبارك وتعالى، ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه»<sup>(٣٢)</sup>.

وقد فصلت كتب الصحاح والسنن في فضائل كل واحد من الصحابة - رضوان الله عليهم - ممن شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة، وبرضى الله عنهم؛ كأهل بدر وأهل بيعة الرضوان وشهداء أحد وجمع من الصحابة الكرام.

وقد بين الإمام مالك أن الرسول ﷺ قد أمرنا بمحبة صحابته، ووجب الاستغفار لهم، كما أمرهم مولاهم.

وقد صنّف علماء المسلمين عشرات المصنفات بيّنوا فيها حكم من يتعرض للصحابة بطعن أو سبّ بقول أو غير ذلك.

فصنّف المقدسى محمد ابن عبد الواحد كتاب «النهي عن سب الأصحاب وما فيه من الإثم والعقاب».

وصنّف ابن قيمية الحرانى كتابه: «الصارم المسلول على ساب الرسول» وحوى الكتاب فى آخره حكم من يتعرض للصحابة رضوان الله عليهم.

وصنّف الآلوسى أبو المعالى محمود شكرى كتابه: «صب العذاب على من سب الأصحاب».

ونظم عثمان بن سند البصرى

ديوان: «الصارم القرضاب فى نحر من سب أكارم الأصحاب» ردّاً على افتراء الشاعر دعبل الخزاعى فى قصائده التى تناول فيها الصحب الكرام، وغير ذلك من مصنفات كثيرة عامة فى نقد تلك العقائد الهدامة، وخاصة فى موقف الشيعة الإمامية الاثنى عشرية من الصحابة رضوان الله عليهم.

وقد انقسم علماء المسلمين - من أهل السنة - فى حكم ساب الصحابة إلى فريقين:

فريق يرى أن من سبهم أو طعن فى عدالتهم يكفر ويُقتل بسبب ذلك، وممن ذهب لهذا الرأى: الإمام مالك، ومحمد بن يوسف الفريابى، والإمام أحمد فى رواية، وعبد العزيز بن جعفر غلام الخلال، وأبو زرعة الرازى، والسرخسى، والطحاوى، والحميدى، والقرطبى، وأحمد بن يونس، وأبو بكر بن هانى، وعبد الله ابن إدريس وغيرهم، ولهم على ذلك أدلة كثيرة من القرآن والسنة<sup>(٣٣)</sup>.

وفريق يرى أن من سبّ الصحابة يفسق ويعزر ولم يقل بتكفيره، ولا قتله، ومن هؤلاء عمر بن عبد العزيز، والإمام مالك فى رواية، والإمام أحمد فى رواية، وعاصم الأحول، وإسحاق بن راهويه، وعبد الملك بن حبيب، وابن المنذر، وإبراهيم النخعى، وعبد الله بن

ذُكر الله همّلت أعينهم حتى تُبلّ جيوّبهم».

وعلى خُطى هذا الموقف سار تيار التشيع العلوى وأصحابه، أخذ بها محسن الموسوى مؤكّداً صحة البيعة للخلفاء قبل «على»، وعلى هذه القاعدة سار الصحابة رضوان الله عليهم<sup>(٢٥)</sup>.

وحكم أحمد حسين يعقوب بحسن خاتمة كل من طلحة والزبير<sup>(٢٦)</sup>، وكذلك ذهب محمد الباقر البهبودى بكذب روايات تكفير عموم الصحابة الواردة فى كتاب «الكافى» حين أعرض صفحاً عن ذكرها فى كتابه «صحيح الكافى» الذى اعتمده بعد السبر والتحقيق، وبعد المباحث العميقة أن الصحيح إنما يكون من حيث السند والمتن معاً<sup>(٢٧)</sup>. ونقد الفُلاة الذين تسببوا فى توسيع هوة الخلاف بين الشيعة وغيرهم من المدارس الإسلامية.

أما الزيدية فإنهم يعتبرون أبابكر أفضل الناس بعد على بن أبى طالب، إذ يقول زيد بن على - إمام الزيدية -: واجتمعت الأمة على أن خيرة الله من السابقين إلى الجهاد البدريون، وإن خيرة البدرين المجاهدين هذان الرجلان اللذان اختلفت فيهما الأمة: أمير المؤمنين على بن أبى طالب، وأبوبكر بن أبى قحافة<sup>(٢٨)</sup>، وأن أبا بكر وعمر وعثمان كانوا أهل تقى

محمود الموصلى، وابن عابدين، والتفتازانى، وأبو الشكور السامى، وملا على القارى، والقسطلانى، والرملى، والنووى، والباقلانى<sup>(٢٩)</sup>، ولهم على ذلك أدلة.

وقد عقد ابن تيمية فى نهاية كتابه «الصارم المسلول على ساب الرسول ﷺ» فصلاً يبين فيه المسألة ويفصلها.

موقف الشيعة من الصحابة :

الشيعة ليسوا على موقف واحد من الصحابة، بل يمكن أن نلاحظ تيارين داخل نسيج التشيع، وهما:

التيار الأول:

يمثل هذا التيار الامتداد الطبيعى لنواة التشيع الأولى التى التفت حول على بن أبى طالب الذى مثّل لها البطل الملمهم ذا الشخصية ذات الجاذبية الساحرة الناطقة باسم الإسلام الحقيقى.

هذا التيار هو التيار العلوى الحقيقى الذى يتجلى موقفه من الصحابة فى القول المنسوب إلى على بن أبى طالب فى «نهج البلاغة» حيث قال: «لقد رأيت أصحاب النبى ﷺ فما أرى أحداً يشبههم، لقد كانوا يصبحون شعناً غبراً، وقد باتوا سجداً وقياماً، يراحون بين جباههم وخدودهم، ويقفون على مثل الجمر من ذكر معادهم.. إذا

وورع وصلاح.

وقد استدل صاحب ابن عباد لذلك بقوله: «لقد دل إجماع أهل البيت - عليهم السلام - أن الصلاة خلف الفاسق لا تجوز، فلو كان <sup>العلامة</sup> يرى تفسيقهم لما كان يصلى خلفهم»<sup>(٢٩)</sup>.

#### التيار الثانى:

بدأ هذا التيار مع ظهور فرقة الكيسانية التى كانت ترى كفر أبى بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية وعمرو بن العاص، ومن انضم تحت لوائهم من الصحابة، وانضم إليهم الشيعة الإمامية من الاثنى عشرية. وقد بنت هذه الفرقة موقفها من الصحابة بناء على عدة مقدمات، وهذه المقدمات هى<sup>(٣٠)</sup>:

المقدمة الأولى : الإمامة من أصول الدين.

المقدمة الثانية : الإمامة تثبت بالنص.

المقدمة الثالثة : إمامة على بن أبى طالب تثبت بالنص الجلى الواضح.

المقدمة الرابعة : معطل النص الشرعى كافر.

المقدمة الخامسة : الإمامة لا تصلح فى غير على وآله، ومن ادعى هذا الحق فهو هالك.

ووفق هذه المقدمات يكون الصحابة قد عطلوا النص الشرعى بإمامة على، وسلبوه حقه الإلهى، وقد أخذوا حقاً

ليس لهم ولا يجوز فيهم، فهم وفق كل هذه المخالفات قد أوقعوا أنفسهم فى الكفر.

ومع هذا الموقف المتشدد من الصحابة أجاز بعض أتباع هذا التيار الطعن سباً وشتماً فى الصحابة.

#### موقف الإباضية (الخوارج):

استطاع أئمة الإباضية الأوائل من خلال اعتمادهم سياسة السكوت عن أحداث الصحابة تحصين أتباعهم من الوقوع فى فخ معاداة بعض الصحابة، مما أعطى أتباعهم الكثير من الحرية للبحث والتحرى.

وقد ضبط أئمة الإباضية موقفهم وفق مجموعة من القواعد الكلية التى توجه أتباع المذهب الإباضى للتعامل المنضبط مع الصحابة، واعتبارهم أنهم أهل السبق والجهاد، وهو ما دفع بالكثير من المتأخرين من الإباضية بالتصريح بولاية على وعثمان.

وقال أحد شيوخهم، مهدي بن عيسى بن إسماعيل (ت ٩٧١هـ): كيف نبغض الصحابة مع ورود النصوص فى فضائلهم، والثناء عليهم كتاباً وسنة، يأبى الله ذلك والمسلمون، بل هم عندنا بالحالة التى ذكرها الله عليهم من العدالة والنزاهة والطهارة<sup>(٣١)</sup>.

وقال آخر، وهو الربيع سليمان

الحيلانى (ت ١٠٩٩هـ): «وأما الإنكار على بعض الصحابة فكذب وفرية علينا»<sup>(٤٢)</sup>.

ويذهب على يحيى معمر (ت ١٤٠٠هـ) إلى أن أصحاب رسول الله ﷺ هم أولياء كل مؤمن صادق، وهم أعداء كل منافق، وكما لا يحل لمؤمن أن يحمل لهم ذرة من البغضاء لا يحل له كذلك أن يحارب المسلمين بهم، ويزرع الفتنة بين صفوف المؤمنين بدعوى محبتهم والغيرة عليهم، وإذا كان فى المسلمين من أى مذهب كان من يحمل لأصحاب رسول الله ﷺ أو لأحدهم أى معنى لا يليق بجلال مركزهم وشرف صحبتهم، فإن عليه أن يطهر قلبه بالتوبة والاستغفار<sup>(٤٣)</sup>.  
هكذا كان موضوع الصحابة مادة

حية للدراسة بين علماء المسلمين مدة أربعة عشر قرناً، وستظل مادة حية للدراسة، ومعيناً زائراً ينهل منه المؤمنون، ومصدراً لا ينضب بما حوت من جوانب سامية فى كل فضيلة إنسانية، ولا غرو فقد رباهم من كان خلقه القرآن على منهج القرآن ﷺ، هذا غير قيامهم على أمور الدين تعلماً وتعليمًا، مدارس وممارسة. فهم صحابة رسول الله ﷺ، هم نجوم الهدى ومصاييح الظلام، قدوتنا بعد رسول الله ﷺ، أخذوا عنه وأخذنا عنهم، أكرم خلق الله بعد أنبيائه ورسله ﷺ، اجتمعت قلوبهم على حب الله وحب رسوله، فرسان بالنهار ورهبان بالليل، قدموا أرواحهم قبل أموالهم لنصرة دين الله وإعلاء شأنه.

**أ. د. منى أحمد أبوزيد**

- ( ١ ) الراغب الأصفهاني: مفردات الفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم - دمشق، الدار الشامية - بيروت، ط ١، ١٤٢٦هـ، مادة (صحب).
- ( ٢ ) لسان العرب: مادة «صحب».
- ( ٣ ) ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: د. طه الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٦٨م، ج ١، ص ٧ وما بعدها.
- ( ٤ ) الأمدى: الإحكام في الأحكام، ج ٢، ص ٨٢.
- ( ٥ ) الأمدى: المصدر السابق، ج ٢، نفس الصفحة.
- ( ٦ ) الأمدى: المصدر السابق، ج ٢، نفس الصفحة.
- ( ٧ ) الجرجاني: التعريفات، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م، ص ١١٦.
- ( ٨ ) انظر: شرح المحلى على جمع الجوامع، مع حاشية العطار، ج ٢، ص ١٩٨، ١٩٩. نقلاً عن: محمود عبد العزيز محمد: منهج الصحابة في الترجيح، دار المعرفة - بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ١٧.
- ( ٩ ) معجم مصطلحات الإباضية، سلطنة عمان، وزارة الأوقاف والشئون الدينية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٨م، ج ٢، ص ٥٨٩.
- ( ١٠ ) السيد مرتضى العسكري: معالم المدرستين، مج (١)، بحوث المدرستين في الصحابة والإمامة، المجمع العلمي الإسلامي - مؤسسة البعثة، طهران، ١٩٩٣م، ط ١، ١٤٢٣هـ/١٩٩٣م، ص ١١٨.
- ( ١١ ) ابن حجر العسقلاني: الإصابة، ج ١، ص ٢١٥.
- ( ١٢ ) ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق، ج ٤، ص ٥٣٧ - ٥٤١.
- ( ١٣ ) ابن حجر العسقلاني: المصدر السابق، ج ٦، ص ١٢٠ - ١٢٢.
- ( ١٤ ) رواه الخمسة (الشيخان، والترمذي، والنسائي، وأبو داود) واللفظ للبخاري: باب فضائل الصحابة.
- ( ١٥ ) روى الحديث مسلم في الصحابة: ٥١، ورواه أحمد في الصحيح.
- ( ١٦ ) رواه أحمد في مسنده ٢/٢٦٦، حديث صحيح.
- ( ١٧ ) رواه النسائي وأحمد والحاكم في الإيمان، حديث صحيح.
- ( ١٨ ) ابن حزم: رسالة المفاضلة بين الصحابة، تحقيق: سعيد الأفغاني، المطبعة الياسينية - دمشق، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م، ص ١٧٣ - ١٧٤.
- ( ١٩ ) ابن حزم: المصدر السابق، ص ٢٤٠.
- ( ٢٠ ) د. عبد الحليم عويس: ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، دار الاعتصام - القاهرة، ١٩٧٩م، ص ٢٧٢.
- ( ٢١ ) ابن عبد البر الأندلسي: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، على ذيل كتاب «الإصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر، تحقيق: د. طه الزيني، مكتبة الكليات الأزهرية - مصر، ١٩٦٨م، ج ٢، ص ١١٦. وأيضاً ليث سمود جاسم: ابن عبد البر الأندلسي وجهوده في التاريخ، دار الوقاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة - مصر، ط ١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص ٤٢٢ وما بعدها.
- ( ٢٢ ) أبو بكر بن ميمون: شرح الإرشاد للجويني، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الأنجلو المصرية - مصر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص ٦٧٠.
- ( ٢٣ ) ابن الصلاح: المقدمة، ص ١٨٢. وأيضاً: زكريا بن خليفة المحرمي: الصراع الأبدي - قراءة في جدليات الصراع السياسي بين الصحابة وانقسام المواقف حولها، مكتبة الفيحاء - سلطنة عمان، ط ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص ٢٥.

- ( ٢٤ ) أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: مقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل، حيدر آباد ١٢٧١هـ، ص ٧- ٩.
- ( ٢٥ ) ابن عبد البر: الاستيعاب، المقدمة.
- ( ٢٦ ) ابن الأثير: أمد القافية، ج ١، ص ٣.
- ( ٢٧ ) ابن حجر: الإصابة، ج ١، ص ١٧.
- ( ٢٨ ) الترمذي: أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الحشر.
- ( ٢٩ ) البخاري: كتاب الرقاق، باب في الحوض ٩٥/٢.
- ( ٣٠ ) السيد مرتضى العسكري: معالم المدرستين، مج ١، ص ١٣٠ وما بعدها. وأيضاً: عدنان فرحون: حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص ١٢٥ وما بعدها.
- ( ٣١ ) ابن ميمون: شرح كتاب الإرشاد للجويني، ص ٦٧١.
- ( ٣٢ ) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب المناقب، باب من سب أصحاب النبي. وقال هذا حديث حسن غريب.
- ( ٣٣ ) د. عبد القادر محمد عطا صوفى: موقف الشيعة الاثني عشرية من صحابة رسول الله ﷺ، ج ١، ص ١٢٨.
- ( ٣٤ ) أبو معاذ السيد بن أحمد بن إبراهيم: أوجز خطاب في نسب عمر بن الخطاب، ورد افتراءات الشيعة الإمامية حول نسبه هو وبعض الصحابة عليه السلام، مكتبة الإمام البخاري، ٢٠٠٢م، ص ٢٨.
- ( ٣٥ ) محسن الموسوي: الخلافة أم الإمامة في القرآن الكريم.
- ( ٣٦ ) أحمد حسين يعقوب: نظرية عدالة الصحابة والمرجعية السياسية في الإسلام، ص ٦٤- ٦٥.
- ( ٣٧ ) محمد الباقر البهبودي: صحيح الكافي - المقدمة.
- ( ٣٨ ) إبراهيم يحيى الدرسي: مجموع كتب ورسائل زيد بن علي، ص ١٨٥.
- ( ٣٩ ) صاحب بن عباد: الزيدية، ص ٦٦.
- ( ٤٠ ) زكريا بن خليفة المحرمي: الصراع الأبدي، ص ٢٩٤ وما بعدها.
- ( ٤١ ) علي يحيى معمر: الإباضية بين الفرق الإسلامية، ص ٣٠٢- ٣٠٣.
- ( ٤٢ ) المرجع السابق، ص ٣٠٤.
- ( ٤٣ ) المرجع السابق، ص ٣١١- ٣١٢.

## صحف الأعمال

بعد بعث الناس من قبورهم وحشرهم إلى المرقف، ومجىء الوقت الذى يريد الله فيه محاسبتهم يأمر بالكتب التى كتبها الكرام الكاتبون، وفيها أعمال الناس، فيؤتوها، فمنهم من يؤتى كتابه بيمينه، وأولئك هم السعداء، ومنهم من يؤتى كتابه بشماله أو وراء ظهره، وهؤلاء هم الأشقياء، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۖ كِرَامًا كَتِبِينَ ۝ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ۝﴾ (الانفطار: ١٠-١٢)، وقال سبحانه: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبِيرَهُ فِي غُتْقِهِ ۖ وَنُخْرِجُهُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا ۝﴾ (١٦) ﴿أَقْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء: ١٣-١٤) ومما ورد فى نظم هذه الآية ما قاله الإمام الرازى: "إنه تعالى لما قال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فُصِّلَتْهُ تَفْصِيلًا﴾ (الإسراء: ١٢) كان معناه أن كل ما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والنبوة والمعاد فقد صار مذكورًا، وكل ما يحتاج من شرح أحوال الوعد والوعيد والترغيب

والترهيب فقد صار مذكورًا. وإذا كان الأمر كذلك فقد أزيلت الأعذار، وأزيلت العلل، فلا جرم كل من ورد عرضة القيامة فقد ألزمناه طائره، ونقول له: ﴿أَقْرَأُ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (١١).

وفى تفسير قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبِيرَهُ فِي غُتْقِهِ﴾ قال الإمام الرازى: "قال أبو عبيدة: الطائر عند العرب الحظ، وهو الذى تسميه الفرس: البخت، وعلى هذا يجوز أن يكون معنى الطائر: ما طار له من خير وشر، والتحقيق فى هذا الباب أنه تعالى خلق الخلق، وخص كل واحد منهم بمقدار مخصوص من العقل والعلم، والعمر والرزق، والسعادة والشقاوة، والإنسان لا يمكنه أن يتجاوز ذلك القدر وأن ينحرف عنه، بل لابد وأن يصل إلى ذلك القدر بحسب الكمية والكيفية، فتلك الأشياء المقدرة كأنها تطير إليه وتصير إليه، فبهذا المعنى لا يبعد أن يعبر عن تلك الأحوال المقدرة بلفظ الطائر، فقوله

تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَبْعَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ كناية عن أن كل ما قدره الله تعالى ومضى في علمه حصوله، فهو لازم له، واصل إليه، غير منحرف عنه...<sup>(٢)</sup>.

ثم يقول: "واعلم أن هذا من أدل الدلائل على أن كل ما قدره الله تعالى للإنسان وحكم عليه به في سابق علمه فهو واجب الوقوع ممتنع العدم، وتقديره من وجهين:

الأول: أن تقدير الآية: وكل إنسان ألزمناه عمله في عنقه، فبين تعالى أن ذلك العمل لازم له، وما كان لازماً للشيء كان ممتنع الزوال عنه واجب الحصول له، وهو المقصود.

الثاني: أنه تعالى أضاف ذلك الإلزام إلى نفسه.. وقوله تعالى: ﴿فِي عُنُقِهِ﴾ كناية عن اللزوم<sup>(٣)</sup>.

ثم قال تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا﴾ أي يخرج له الطائر أي عمله كتاباً منشوراً. كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ (التكوير: ١٠) ثم قال: ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ﴾ والقائل هو الله تعالى على السنة الملائكة. قال الحسن: "يقرؤه أمياً

كان أو غير أمي"<sup>(٤)</sup>.

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «يعرض الناس يوم القيامة ثلاث عرضات: فأما عرضتان فجداول ومعاذير، وأما العرضة الثالثة فعند ذلك تطير الصحف في الأيدي فأخذ بيمينه وأخذ بشماله»<sup>(٥)</sup>.

أما المؤمن فيأخذ كتابه بيمينه، قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ ﴿فَسَوْفَ يَحْسَابُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ ﴿وَيُنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ (الاشقاق: ٧-٩) يقول الإمام الرازي: "فأما من أعطى كتاب أعماله بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً. وسوف من الله واجب، وهو كقول القائل: اتبعني فسوف تجد خيراً. فإنه لا يريد به الشك، وإنما يريد ترقيق الكلام.

والحساب اليسير هو أن تعرض عليه أعماله، ويعرف أن الطاعة منها هذه، والمعصية هذه، ثم يثاب على الطاعة ويتجاوز عن المعصية، فهذا هو الحساب اليسير، لأنه لا شدة على صاحبه ولا مناقشة، ولا يقال له: لم فعلت هذا، ولا يطالب بالعدر فيه ولا بالحجة عليه. فإنه متى طوّل بذلك لم يجد عذراً ولا حجة فيفتضح. ثم إنه



عند هذا الحساب. اليسير يرجع إلى أهله مسروراً فائزاً بالثواب آمناً من العذاب، والمراد من أهله: أهل الجنة من الحور العين، أو من زوجاته وذرياته إذا كانوا مؤمنين، فدللت الآية على أنه سبحانه أعد له ولأهله في الجنة ما يليق به من الثواب<sup>(٦)</sup>. ويقول سبحانه وتعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ

فَيَقُولُ هَآؤُمْ أَقْرَأُوا كِتَابِيَةَ ﴿١٦﴾ إِنِّي

ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْقِي حِسَابِيَةَ ﴿١٧﴾ فَهُوَ فِي

عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴿١٨﴾ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿١٩﴾ (الحاقة: ١٦-٢٢)

قال القرطبي: "إعطاء الكتاب باليمين دليل على النجاة. وقال في قوله تعالى: ﴿فَيَقُولُ هَآؤُمْ أَقْرَأُوا كِتَابِيَةَ﴾ أى يقول ذلك ثقة بالإسلام و سروراً بنجاته، لأن اليمين عند العرب من دلائل الفرح، والشمال من دلائل الغم، ومعنى (هاؤم) تعالوا...<sup>(٧)</sup>.

وقال في قوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ

أَنِّي مُلْقِي حِسَابِيَةَ﴾ (الحاقة: ٢٠) "أى أيقنت و علمت؛ عن ابن عباس وغيره.. قال الضحاك: كل ظن في القرآن من المؤمن فهو يقين، ومن الكافر فهو شك. وقال مجاهد: ظن الآخرة يقين، وظن الدنيا شك. وقال الحسن:

إن المؤمن أحسن الظن بربه فأحسن العمل، وإن المنافق أساء الظن بربه فأساء العمل"<sup>(٨)</sup>. وقال الإمام الرازى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ﴾ أى علمت، وإنما أجرى مجرى العلم، لأن الظن الغالب يقام مقام العلم في العادات والأحكام.. وقال: إنى ظننت في الدنيا أن بسبب الأعمال التى كنت أعملها في الدنيا سأصل في القيامة إلى هذه الدرجات، وقد حصل الآن على اليقين، فيكون الظن على ظاهره، لأن أهل الدنيا لا يقطعون بذلك"<sup>(٩)</sup>.

أما الكافر فيأخذ كتابه بشماله من وراء ظهره، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَلِيَّتْنِي لَمْ أُوْتِ كِتَابِيَةَ ﴿٢٠﴾

وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَةَ ﴿٢١﴾ يَلِيَّتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ

﴿٢٢﴾ مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيَةَ ﴿٢٣﴾ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَّةٌ

﴿٢٤﴾ خَذُوهُ فَعْلُوهُ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ لَجَّجِمَ صَلَوُهُ ﴿٢٦﴾ (الحاقة: ٢٠-٢٦)

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ

وَرَاءَ ظَهْرِهِ ﴿٢٠﴾ فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ﴿٢١﴾ وَيَصْلَىٰ

سَعِيرًا ﴿٢٢﴾ إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا ﴿٢٣﴾ إِنَّهُ ظَنَّ

أَن لَّنْ نَّحْوَرَ ﴿٢٤﴾ بَلَىٰ إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ

بَصِيرًا ﴿٢٥﴾﴾ (الانشقاق: ١٠-١٥). قال الإمام الرازى:

"للمفسرين فى إيتاء الكتاب وجوه

منها : أنه يؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره، لأنه إذا حاول أخذه بيمينه كالمؤمنين يمنع من ذلك، وأوتى من وراء ظهره بشماله . فإن قيل: أليس أنه قال فى سورة الحاقة: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ﴾ (الحاقة: ٢٥) ولم يذكر الظهر، والجواب من وجهين :

أحدهما: يحتمل أن يؤتى بشماله وراء ظهره.

وثانيهما: أن يكون بعضهم يعطى بشماله، وبعضهم من وراء ظهره<sup>(١٠)</sup>

أ.د. محمد السيد الجلنيد

## الهوامش:

- (١) الرازى التفسير الكبير ج ٢٠/١٦٧.
- (٢) نفسه ٢٠/١٦٨.
- (٣) نفسه ٢٠/١٦٨.
- (٣) نفسه ٢٠/١٦٨-١٦٩.
- (٤) أخرجه الترمذى فى صحيحه ( أبواب صفة القيامة ؛ باب ما جاء فى العرض).
- (٥) الرازى : التفسير الكبير ج ٣١ - ١٠٦.
- (٦) تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن ص ٦٧٤٨ ط : الشعب.
- (٧) نفسه ص ٦٧٤٨-٦٧٤٩.
- (٨) الرازى التفسير الكبير ج ٢٠ / ١١١-١١٢.
- (٩) نفسه ج ٣١/ ١٠٦.

## الصراط

الطفيل:

شحنًا أرضهم بالخيل حتى  
تركناهم أذل من الصراط  
وقال جرير:  
أمير المؤمنين على صراط

إذا أعوج الموارد مستقيم

وحكى النقاش: الصراط: الطريق  
بلغة الروم، قال ابن عطية: وهذا  
ضعيف جدا<sup>(٣)</sup>.

٢. أما معناه في الشرع:

قال الفزالي: "هو عبارة عن جسر  
ممدود على متن جهنم، يردُّه الخلق  
كافة، فإذا توافوا عليه قيل للملائكة:  
﴿وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾"<sup>(٤)</sup> (المصاحفات: ٢٤).

٣. حكمه:

ذهب كل من صاحب المواقف  
وشارحه إلى أن "جميع ما جاء به  
الشرع من الصراط والميزان والحساب  
وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة  
الأعضاء كلها حق بلا تأويل عند  
أكثر الأمة، والعمدة في إثباتها  
إمكانها في نفسها؛ إذ لا يلزم من  
فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار  
الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون  
قبل ظهور المخالف، ونطق به  
الكتاب"<sup>(٥)</sup>.

ويقول السعد التفتازاني: إن جملة  
الأمر في سائر السمعيات المتعلقة بأمر

بعدما يُنتَهَى من وزن الأعمال  
والحساب، ويعرف كل أعماله، يأخذ  
الخلق طريقهم إلى النعيم أو العذاب،  
فيمرّون على الصراط الذي يوصلهم إلى  
نهاياتهم.

١. تعريف الصراط:

قال الأزهرى: قرأ ابن كثير ونافع  
وأبو عمرو وابن عامر وعاصم  
والكسائي: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ  
الْمُسْتَقِيمَ﴾ بالصاد، وقرأ يعقوب  
بالسين، قال: وأصل صاده "سين" قلبت  
مع الطاء صاءً لقرب مخارجهما. قال  
الجوهري: الصُّرَاط والسُّرَاط والزُّرَاط:  
الطريق. قال الشاعر:

أكرُّ على الحرورين مهزى

وأحملهم على وضع الصُّرَاط"<sup>(٦)</sup>  
وقال الزمخشري في "الكشاف":  
"السرّاط: الجادة، والصراط من قلب  
السين صاءاً لأجل الطاء، كقوله:  
"مصيطر" في "مسيطر" وقد تُشَمُّ  
الصاد صوت الزاي، وقرئ بهن جميعاً،  
وفصّاحهنّ إخلاص الصاد، وهى لغة  
قريش، وهى الثابتة في الإمام، ويجمع  
سُرُطاً نحو كتاب وكتب، ويذكر  
ويؤنث كالطريق والسبيل"<sup>(٧)</sup>.

وقال القرطبي: أصل الصراط في  
كلام العرب: الطريق؛ قال عامر بن

المعاد أنها أمور ممكنة، نطق بها الكتاب والسنة، وانعقد عليها إجماع الأمة، فيكون القول بها حقا، والتصديق بها واجبا<sup>(٦)</sup>.

ويقول الغزالي: "وأما الصراط فهو أيضا حق، والتصديق به واجب، لأنه ممكن"<sup>(٧)</sup>.

#### ٤. الأقوال فيه:

الذي عليه جمهور علماء المسلمين هو إثبات الصراط على متن جهنم، وهو جسر ممدود عليها، إذا انتهى الناس بعد مفارقتهم مكان الموقف إلى الظلمة التي دون الصراط، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: سألت رسول الله ﷺ عن قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾ (إبراهيم: ٤٨) فأين يكون الناس يومئذ يا رسول الله! فقال: على الصراط<sup>(٨)</sup>.

والأدلة على إثباته الكتاب والسنة وإجماع الأمة:

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ الْجَدِّمِ﴾ وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴿ (الصافات: ٢٢، ٢٤).

وأما السنة: فمنها الحديث الآنف الذكر الذي رواه مسلم.

ومنها ما رواه أبو هريرة من حديث طويل أوله أن ناسا قالوا لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة... وفيه قوله ويضرب الصراط

بين ظهري جهنم. فأكون أنا وأمتي أول من يجيز، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سلم، سلم...<sup>(٩)</sup>

ومنها ما رواه حذيفة، قال رسول الله ﷺ: "يجمع الله تبارك وتعالى الناس... فيأتون محمدا ﷺ. فيقوم فيؤذن له، وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبتي الصراط يمينا وشمالا، فيمر أولكم كالبرق... ونبيلكم قائم على الصراط يقول: رب سلم، سلم..."، قال: وفي حافتي الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به. فمخدوش ناج، ومكدوس في النار"<sup>(١٠)</sup>

ومنها ما أخرجه الترمذي أيضا عن أنس بن مالك عن أبيه قال: "سألت النبي ﷺ أن يشفع لي يوم القيامة. فقال: أنا فاعل. قال: قلت يا رسول الله فأين أطلبك؟ قال: اطلبني أول ما تطلبني على الصراط. قال قلت: فإن لم ألقك على الصراط؟ قال: فاطلبني عند الميزان، قال: فإن لم ألقك عند الميزان؟ قال: فاطلبني عند الحوض، فإنني لا أخطئ هذه الثلاث المواطن"<sup>(١١)</sup>.

"وأما الإجماع: فهو أن الأمة من السلف قبل ظهور المخالفين، على إثبات الصراط بهذا المعنى؛ فكان حجة على المخالف"<sup>(١٢)</sup>.

أما المعتزلة: فقد اختلفوا في شأن الصراط: فذهب أبو الهذيل العلاف، وبشر

ابن المعتز إلى جوازه دون الحكم بوقوعه ، وتردد الجبائي في نفيه وإثباته ، فأثبتته مرة ونفاه أخرى ، وذهب أكثر المعتزلة إلى نفي الصراط بهذا المعنى<sup>(١٢)</sup> ، أى بالأوصاف التى ورد بها ، وإن لم ينفوه . يتأيد ذلك بما ذكره صاحب " شرح الأصول الخمسة " : " ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده : الصراط ، وهو طريق بين الجنة والنار ، يتسع لأهل الجنة ، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه ، وقد دل عليه القرآن<sup>(١٣)</sup> .

لكن الاعتراض من قبل المعتزلة . فى شأن الصراط . كان منحصرًا فيما جاء من أوصافه وكيف يتسنى المرور عليه ، وهو ما خالف فيه المعتزلة معظم علماء الأمة من جميع الفرق الأخرى ، يقول صاحب " شرح الأصول الخمسة " : " فلسنا نقول فى الصراط ما يقوله الحشوية ، من أن ذلك أدق من الشعر وأحد من السيف ، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به ، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة ، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار ؛ فإن تلك الدار ليست هى بدار تكليف ، حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله فى الدقة والحدة<sup>(١٤)</sup> .

ويرد عليهم الغزالي بقوله : فكيف يمكن المرور عليه ، وهو كما روى

— أدق من الشعر وأحد من السيف ؟ قلنا : هذا إن صدر ممن ينكر قدرة الله تعالى ، فالكلام معه فى إثبات عموم قدرته .. وإن صدر من معترف بالقدرة ، فليس المشى على هذا بأعجب من المشى فى الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه ...<sup>(١٥)</sup>

ويرد الأمدى أيضًا على قولهم : بأن ذلك مما يستحيل العبور عليه ، " ليس كذلك ، فإنه غير بعيد أن يُقدر الله تعالى بعض عباده على ذلك ، كما أقدر بعض مخلوقاته على الطيران فى الهواء ، وبعضهم على السباحة فى الماء . وغايته : أن ذلك من خوارق العادات ، وغير مستبعد أن يخصص الله . تعالى . به بعض عباده " .

ويضيف : " قولهم : فيه إتعاب المؤمنين . ممنوع . وما المانع من إقدار الله . تعالى لهم على ذلك من غير تعب ولا نصب ؟ ويتقدير إتعابهم فهو غير ممتع على أصول أهل الحق ، فإن ذلك مما لا يزيد فى الحرج والمشقة على ما ينال الأنبياء والأولياء من زهرة جهنم ، على ما روى فى صحيح الحديث ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةٍ ﴾ (الجاثية: ٢٨) ولا على ما ينالهم من الورود على جهنم على ما قال تعالى : ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ (مريم: ٧١) ، وإذا جاز

ذلك، جاز ما هو مثله فى المشقة أو أدنى .

وما ذكروه فى تأويل الصراط فهو مدفوع بإجماع الأمة السالفة قبل ظهور المخالفين على تفسيره بما ذكرناه: من أنه جسر على متن جهنم، وأن عبور الخلائق كلهم عليه . كيف وفى الأخبار ما يدل على امتناع حمله على الطريق إلى جهنم، حيث إنه وصف المؤمنين بسرعة العبور، دون غيرهم . ولو كان الصراط طريقاً إلى جهنم، كما ذهب المعتزلة<sup>(١٧)</sup>، لا أنه جسر

على جهنم؛ لكان الأمر بالعكس<sup>(١٨)</sup> . وإذا كانت حقيقة الصراط ممكنة كما بين المحققون من علماء العقيدة، وبما جاءت به الأحاديث النبوية الصحيحة، فليس هناك ما يدعو إلى التأويل وصرف النصوص عن ظاهرها، واختلاف أوصاف الصراط فى الحدة والضيق إنما هو بحسب أحوال المارين عليه ودرجاتهم، ونحن نرى فى الدنيا من يمشى على سلك معلق، فلم تنكر ما وصفه به ﷺ.

**أ.د. شوقي على عمر**

## الهوامش:

- (١) ابن منظور: لسان العرب: مادة (صراط)، التهاتوي: كشاف اصطلاحات الفنون. مادة صراط.
- (٢) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل.. ج١/ ١١ دار المعرفة - بيروت.
- (٣) تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٢٨ ط. دار الشعب.
- (٤) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٨٥.
- (٥) المواقف وشرحه: ج٨/ ٣٢٠.
- (٦) شرح المقاصد: ج٥/ ١١٨.
- (٧) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٨٥.
- (٨) الحديث: أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب في البعث والنشور، وصفة الأرض يوم القيامة ح ٢٩)، ابن ماجه في سننه (كتاب الزهد، باب ٣٣).
- (٩) هذا جزء من حديث طويل أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية ح ١٨٢).
- (١٠) أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها ح ١٩٥).
- (١١) أخرجه الترمذي في صحيحه (أبواب صفة القيامة، باب ما جاء في شأن الصراط - ٩).
- (١٢) الأمدى: أباكار الأفكار ج ٤/ ٣٤٢ - ٣٤٥، تحقيق د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية سنة ٢٠٠٢م.
- (١٣) نفسه.
- (١٤) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٧ تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، طبعة سنة ١٩٦٥م. وابن أبي شريف: المسامرة شرح المسامرة لابن الهمام بتحقيقنا ص ٣٢٩ ط. أولى سنة ١٩٩٩م.
- (١٥) شرح الأصول الخمسة: ص ٧٣٧.
- (١٦) شرح الأصول الخمسة: ص ٧٣٧.
- (١٧) انظر ما قاله القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٧، ٧٣٨.
- (١٨) الأمدى: أباكار الأفكار ج ٤/ ٣٤٤ - ٣٤٥، وانظر كذلك: ابن أبي شريف: المسامرة شرح المسامرة ص ٣٢٩، ٣٣١ بتحقيقنا.

## مراجع للاستزادة

وللمزيد من البحث والدراسة ينظر المصادر والمراجع التالية :

- ١- الجويني : الإرشاد ص ٣٧٩ .
- ٢- البغدادي : أصول الدين ٢٤٥ وما بعدها .
- ٣- الإيجي : المواقف وشرح الشرف الجرجاني الموقف السادس - المقصد الثاني عشر ج ٨/ ٣٢٠ وما بعدها .
- ٤- القفطازاني : شرح المقاصد ج ٥/ ١١٩ وما بعدها .
- ٥- ابن أبي العز الحنفي : شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٧٣ وما بعدها .

## الصفات الإلهية

سوف نتناول فى هذا الموضوع ما يلى:  
أولاً: هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى؟  
ثانياً: هل للبارى تعالى أخص وصف به يتميز عن سائر المخلوقات؟  
ثالثاً: الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات.

رابعاً: أقسام الصفات وعددها.  
خامساً: الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات  
سادساً: الصفات وطريقة إثباتها.  
سابعاً: هل الصفات متغايرة بينها؟  
أولاً: هل يمكن معرفة حقيقة ذاته تعالى؟

وقد بدأت بهذا خاصة، لأنه يمكن أن يمثل الروح العامة لآراء المتكلمين فى المسائل الإلهية، وما تتسم به من نزعة تنزيهية.

فجمهور المتكلمين، وبينهم أكثر الأشاعرة، يؤكدون أن واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقى الذوات، ولا مشاركة بينه وبينها فى غير التسمية<sup>(١)</sup> ويؤكدون أيضاً: "أن إطلاق اسم الوجود على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك فى اللفظ لا غير<sup>(٢)</sup>"، وأن البارى مخالف لسائر الذوات لذاته المخصوصة، وليس الاختلاف بالصفات مع تساوى الذوات

كما يذهب إليه بعض المتكلمين<sup>(٣)</sup>.  
ومن هذا يتبين أن إثبات الوجود - لذاته تعالى - لا يعنى الإحاطة بحقيقته أو إدراك كنهه - تعالى - أو معرفة ذاته المخصوصة التى هى مخالفة لسائر الذوات، كما أن صفاته مخالفة لسائر الصفات، وأفعاله مخالفة لسائر الأفعال.

وبفصل الآمدى فى هذا الخلاف الذى ظنه البعض حقيقياً، ويوضح لنا موقف الأشاعرة وأنه لا يعنى أكثر من معرفة الذات بلوازمها وخواصها، لا بكنهها وجوهرها، فهذا ما لاسبيل إليه فى هذه الدنيا على الأقل وسنجد أن هذا هو الاتجاه السائد لدى جميع المفكرين المسلمين.

وإنه لأمر ذو مغزى أن نجد لدى الباقلانى والجوينى والغزالى نفيهم المعرفة بذات الله الخاصة مع أنهم من القائلين بعدم التفرقة بين الماهية والوجود، ونجد نفس الموقف عند الفارابى وابن سينا وهما لا يفرقان بين الماهية والوجود بالنسبة لواجب الوجود خاصة<sup>(٤)</sup>، كما أن الرازى نفسه - مع اختلاف رأيه بين التسوية والتفرقة بين الماهية والوجود - انتهى إلى القول بعدم إمكان معرفة ذاته الخاصة تعالى<sup>(٥)</sup>.  
وقد تبين لنا أن أكثر شيوخ



الأشاعرة قالوا: بعدم إمكان معرفة الذات الخاصة وأن هذا هو رأى متقدمى الفلاسفة<sup>(٧)</sup>، وقد اختاره ابن رشد أيضاً متمسكاً بأننا لو عرفنا حقيقة الله أو حقيقة صفة من صفاته، كالعلم مثلاً، لما كنا بشراً أو لكان الله نفسه مجرد إنسان أزلي<sup>(٨)</sup> ويبدو أن هذا هو رأى الكندى أيضاً<sup>(٩)</sup>، وقد نسبته الرازى فى المحصل إلى (الحكماء) دون تفصيل<sup>(١٠)</sup>.

وهو رأى الصوفية أيضاً، وتمثله كلمة الجنيد التى رواها الغزالي فى المقصد الأسنى: "والله ما عرف الله غير الله"<sup>(١١)</sup> وقد قرر الغزالي نفسه أن معرفة الله بالكنه طريق مسدود فى وجوه البشر<sup>(١٢)</sup> وهذا هو رأى ابن عربى الذى يقول: "فإن العلم بالله محال، فلم يبق من العلم به إلا الجهل، وهذا علم العلماء بالله وما عدا هؤلاء من أصحاب النظر فكل واحد منهم يزعم أنه قد علم ربه فما منهم من يقول إن الله منعنى العلم به، بل هو فارج مسرور بعقيدته، وإنه عند نفسه عالم بربه وكذلك هو؛ فذلك حظه من علمه بربه، فما فى الوجود من العلم بالله لا الجاهل به ولا العالم"<sup>(١٣)</sup> ومثل هذا رأى حكى عن المحاسبى<sup>(١٤)</sup> ونسبه الكلاباذى إلى أكثر الصوفية<sup>(١٥)</sup>، وحكاه الرازى عن جمهور المحققين من الصوفية<sup>(١٦)</sup> ونسبه الجلال الدوانى

- والشيخ محمد عبده أيضاً - إلى الصوفية مطلقاً دون تفصيل<sup>(١٧)</sup>.

أما عن السلف فقد حكى ابن الوزير اليمانى هذا الرأى أيضاً عن على - كرم الله وجهه - وأبى بكر الصديق رضي الله عنه دون خلاف من أهل الصدر الأول<sup>(١٨)</sup>، ونسبه إلى العترة من أهل البيت وإلى الإمام الشافعى<sup>(١٩)</sup>، واختاره ابن حزم أيضاً، إذ يقول فى الفصل: "فصح يقينا أننا نعلم الله - عز وجل - حقاً ولا نحيط بعلمه"<sup>(٢٠)</sup> وقرر ابن تيمية فى الفرقان: "أن وجوده تعالى ليس هو كوجود مخلوقاته"<sup>(٢١)</sup>.

ولعل فى هذا دلالة على أن الاتجاه السائد لدى العلماء المسلمين من مختلف الطوائف إنما هو القول بالعجز عن إدراك كنه الذات الإلهية وحقيقتها.

أما ما ينسب إلى بعض المعتزلة - وحكاه ابن الوزير عن بعض معاصريه - من أن الله لا يعلم من ذاته غير ما نعلمه<sup>(٢٢)</sup> فإنه لم ينسب إلى أحد شيوخهم، ولا إلى شخص معين منهم، فهو لا يمكن أن يعبر عن موقف المعتزلة الحريص دائماً على تنزيهه تعالى، ولذا نجد ابن أبى الحديد ينكر الإحاطة بكنه الذات<sup>(٢٣)</sup>، وضراراً الذى اثبت لله ماهية يقول بأنها لا تدرك فى الدنيا، وإنما يخلق الله للمؤمنين يوم القيامة حاسة سادسة

يرون بها ماهيته<sup>(٢٤)</sup>، بينما يحكى الأشعرى فى المقالات إجماع المعتزلة " على إنكار القول بالماهية... وقالوا: اعتقاد ذلك فى الله - سبحانه - خطأ وباطل<sup>(٢٥)</sup>".

وهكذا يحق لنا أن نقرر إجماع علماء المذاهب المعتبرة على عدم الإحاطة بكنه ذاته تعالى فى هذه الدنيا، أما فى الآخرة فالصواب قول ابن الوزير: "إنه لا حاجة بنا الآن إلى التطويل بالخوض فى أحكام الآخرة<sup>(٢٦)</sup>". وأن الخلاف المروى فى ذلك لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا كما يرى الآمدى، وكما حكاه ابن الوزير عن بعض سابقيه: "إن الخلاف بين المسلمين فى هذه الأشياء لفظى"، ثم قال: وما هو ببعيد<sup>(٢٧)</sup>.

ثانيا : هل للبارى - تعالى - أخص وصف به يتميز عن سائر المخلوقات ؟ وهذا بحث آخر أثاره المتكلمون حول صفات الله، ويبدو أن المعتزلة هم الذين بدأوا بذلك<sup>(٢٨)</sup>، ثم تابعهم الأشعرى وأصحابه فى تناوله.

وقد حكى الآمدى عن المعتزلة ذهابهم إلى أن أخص وصف لله - تعالى - إنما هو القدم<sup>(٢٩)</sup>، وهذا ما قرره عبد الجبار بن أحمد فى " المغنى " وغيره<sup>(٣٠)</sup>.

أما الأشاعرة فقد حكى اختلافهم فى ذلك حيث قال بعضهم بالقدم أيضا؛ لأن ذاته - تعالى - متميزة عن

سائر الذات بنفسها وقال الآخرون بل له أخص وصف يتميز به، لأن كل حقيقتين معقولتين فلا بد من تمايزهما بأخص وصفيهما، ولا بد أن يكون ذلك وصفا إيجابيا، إذ السلوب لا تكفى للتمييز بين الحقائق<sup>(٣١)</sup>، ومن هؤلاء الشيخ الأشعرى نفسه الذى ذهب إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيها غيره، أخذ ذلك من قوله سبحانه: ﴿ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ﴾ (المؤمنون: ٩١)<sup>(٣٢)</sup> ومنهم الجوينى إمام الحرمين<sup>(٣٣)</sup> والفزالى، وإن كان كل منهما يرى استحالة الإحاطة بهذا الوصف الأخص<sup>(٣٤)</sup>، ويحسن أن ننبه هنا إلى أمرين هامين: أولهما: أن هذا المبحث يؤكد الاتجاه التنزيهى لذات الله وصفاته لدى المتكلمين، فالكثيرون منهم لا يقولون بوصف أخص، أو يرون استحالة إدراكه على حقيقته، ومن عين الوصف الأخص منهم رده إلى معنى لا يحدد.

كنه الذات وهو القدم عند المعتزلة أى عدم أولية الوجود، أو القدرة على الاختراع عند الأشعرى، وهو أمر يرجع إلى الفعل والتأثير، أو علاقة الله بمخلوقاته، لا يتصل بطبيعة ذاته وكنهها، ومن المتكلمين من يميل فيه إلى أكثر الاتجاهات الثلاث إيفالا فى

التنزيه، وهو نفى هذا الأخص أصلاً واستحالة القول به ولو مع نفى إدراكه، لأن الله ذات لا يماثلها شئ من الذوات.

ثانيهما: أن لهذا البحث قيمة طيبة استفلالها في بيان اتجاه المدرستين الكبيرتين في علم الكلام، فيما يتعلق بالصفات الإلهية، وبالمباحث الكلامية الأخرى.

فتحن نجد أن الوصف الأخص الذي قال به المعتزلة يرجع إلى أمر سلبي يهدف إلى تنزيهه تعالى، ووصفه بالتفرد وعدم مشاركة المخلوق، بينما يرجع الوصف الأشعري إلى معنى إيجابى يؤكد جانب القدرة والفاعلية في صفات الخالق عز وجل ولا شك أن الاتجاه الاعتزالي العام في الصفات، هو التأكيد على التنزيه، والاهتمام بصفات السلب، وإبراز جانب التفرد والوحدانية ولو على حساب غيرها من الصفات، بينما يتوفر الأشاعرة في ميدان الصفات على تأكيد صفات المعانى أو الصفات الإيجابية وإبراز جانب القدرة ولو على حساب بعض الجوانب الأخرى، فإذا انتقلنا إلى مسائل العالم والإنسان وجدنا المعتزلة يؤكدون مسائل الحكمة والعناية والسببية والحرية الإنسانية، ولو على حساب القدرة الإلهية، بينما تحظى صفة القدرة بكل اهتمام الأشاعرة،

وإن ما لولا قليلاً نحو الجبر، ونفوا الغرض في أفعاله تعالى، وقالوا بمفهومهم الخاص في العلية.

ثالثاً: الأسماء الحسنى وعلاقتها بالصفات:

اتفق أكثر المتكلمين على مجموعة من الصفات تمثل جوانب الكمال الإلهى، وقد أقاموا الأدلة العقلية والنقلية على ثبوتها لله تعالى، وإن تفاوتت آراؤهم في طبيعة هذه الصفات وعلاقتها بالذات، كما اختلفت كلمتهم في تعدادها أحياناً كما سيأتى بعد قليل.

وهناك أسماء إلهية وردت في الكتاب والسنة، تعبر عن محامد وكمالات لله - تعالى - وقد تلقاها المفكرون بالقبول، فلاسفة كانوا أو متكلمين<sup>(٣٥)</sup> - ولم يخرج على هذا الإجماع إلا "الإسماعيلية" الذين رفضوا وصفه تعالى بآى وصف، أو تسميته بآى اسم، وزعموا أن الله تعالى يمدح بنفى أسمائه وصفاته، وقد اعتبر ابن الوزير ذلك من أعظم مكائدهم للإسلام<sup>(٣٦)</sup>.

وهناك محاولات عدة للتفريق بين الاسم والصفة، لا تتميز لا بالحسم ولا بالدقة، ولكن يمكن أن نعتبرها مجموعة من الأمور التى توضح الأمر نوع إيضاح:

(أ) فالصفات هي تلك الأمور التي قام الدليل العقلي على اتصافه تعالى بها ، والأسماء هي التي وردت في الخبر الصحيح كتاباً أو سنة. وهذا ما يمكن استخلاصه من كلام البيهقي والغزالي بهذا الصدد<sup>(٣٧)</sup> ، وربما اتفق معهما أكثر المتكلمين عند هذا الحد ، وإن هناك استثناءات فبعض المعتزلة يرى إثبات الأسماء عن طريق العقل أيضاً ما لم تستلزم نقصاً<sup>(٣٨)</sup>.

(ب) إن الاسم يراد به في القصد الأول الذات والماهية لنفسها ، أو من حيث اتصافها بصفة ، بخلاف الصفة فيراد بها هذا المعنى القائم بالذات ، أو الأمر المتعلق بها ، وتدل على الذات تبعاً. ولعل هذا ما يراه الرازي والجويني قبله<sup>(٣٩)</sup>.

(ج) أما ابن عربي فإنه يسوى بين الأسماء والصفات ويقول بأنهما نسب للذات.

وواضح أن هناك علاقة ما بين الأسماء والصفات ، إذ أن كل اسم أو كل مجموعة من الأسماء تدل على صفة من صفات الذات ، إن لم تدل على الذات نفسها ، فالصفات هي خلاصة للمعاني التي تدل عليها الأسماء . ولكن على نحو مفصل ، والمتكلمون في الغالب لا يولون عناية كافية للأسماء في بحوثهم الإلهية ، ولكن الآمدى عنى بها ملحوظة.

وهو يعود بكل اسم من هذه الأسماء أو كل مجموعة منها إلى صفة من الصفات النفسية أو السلبية أو الفعلية ، ويقول في تقسيمه لها " إن الأسماء منها ما هي صفات نفسانية كالعلم والقدرة ، ومنها ما هي صفات فعلية كالخالق والرازق ، ومنها ما هي صفات سلبية كالغنى<sup>(٤٠)</sup> وفي العبارة تجوز والمقصود : منها ما يرجع أو يدل على كذا وكذا ، وهو يحاول بعد ذلك رد هذه الأسماء بالتفصيل إلى الصفات المختلفة.

رابعاً : أقسام الصفات وعددها :

يجرى الأكثر من متكلمى الأشاعرة<sup>(٤١)</sup> وغيرهم على تقسيم الصفات إلى :

(١) صفات ذاتية ، وقد يسمونها الصفات النفسية ، وقد تسمى أيضاً صفات المعانى أو الصفات الحقيقية ، وهي تلك المعانى الإيجابية القديمة القائمة بالذات كالعلم والقدرة وسائر الصفات السبعة<sup>(٤٢)</sup>.

(٢) وصفات فعلية وهي التي تدل على أمور خارجة عن ذاته - تعالى - تتصل بأفعاله وتصرفاته وعلاقته بمخلوقاته ، ولهذا تسمى - أحياناً - الصفات الإضافية ، وذلك كالخالق والرازق والمعطى والمانع ونحوها<sup>(٤٣)</sup>.

(٣) وصفات سلبية ، وهي صفات لا تدل على أحد الأمرين السابقين بل تدل

على نفى النقص عنه تعالى، وذلك كالغنى والأول والآخر ونحوها<sup>(٤١)</sup>.

(٤) وقد تطلق كلمة "الصفة الحالية" على ما قال به بعض المعتزلة من أمور إثباتيه لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم<sup>(٤٢)</sup>، مثل العالمية والقادرية كما سنبينه وقد تسمى أحيانا الصفة الحكمية أو الصفة المعللة.

(و) أما الصفة الحكمية ويعبر عنها بالصفة المعللة، فما كانت في الحكم بها على الذات فتقرر إلى قيام صفة أخرى بالذات، ككون العالم عالما، والقادر قادرا وأما الصفة غير المعللة فلا يفتقر الحكم بها على الذات إلى قيام صفة أخرى بالذات كالعلم والقدرة ونحوهما، وقد يعبر عنها بالصفات النفسية<sup>(٤٣)</sup> وواضح أن الصفات الحكمية ليست إلا نتائج أو أحكاما للصفات النفسية، وعليها يقتصر المعتزلة، أما الأشاعرة فيثبتون عللها أو أسبابها وهي الصفات النفسية وقد سبق المعتزلة إلى التقسيم الثلاثي للصفات إلى ذاتية وفعلية وسلبية<sup>(٤٤)</sup> وتابعهم الأشاعرة على ذلك، ووافقوهم في القول بحدوث صفات الفعل<sup>(٤٥)</sup> ويقال إن التفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل ترجع إلى الامام أبى حنيفة<sup>(٤٦)</sup> وقد قال بها أيضا عبد الله بن كلاب<sup>(٤٧)</sup> أما الماتريدية فهم

يقسمون الصفات إلى صفات ذات وصفات فعل، ولكنهم يؤكدون قدمها جميعا وينتقدون الأشاعرة لقولهم بحدوث صفات الأفعال<sup>(٤٨)</sup>، ويرى الفلاسفة أن الصفات إما سلوب وأعدام هدفها سلب النقائص عن الله، وإما إضافات ونسب إلى الذات، وهي كمالات تتصف بها الذات، لكنها لا تدل إلا على الذات نفسها مع اعتبارات ذهنية<sup>(٤٩)</sup>.

أما تعداد الصفات النفسية الإيجابية فالأشاعرة يتفقون فيما بينهم على إثبات الصفات السبع المعروفة: "مذهب أهل الحق من الأشعرية أن الواجب بذاته قادر بقدرة مريد بإرادة عالم بعلم متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حى بحياة، وهذه كلها صفات وجودية أزلية زائدة على ذات واجب الوجود"<sup>(٥٠)</sup> ويتضمن النص هذه الصفات تفصيلا<sup>(٥١)</sup>، أما صفة (البقاء) فهي كالقدم عندهم لا تعنى أكثر من استمرار الوجود فليست صفة إيجابية مستقلة.

وإن كان بعض الأشاعرة كالآمدى كان في (المآخذ) يتابع الإمام الرازي في (المطالب العالية)<sup>(٥٢)</sup> في تعداد الصفات الوجودية ثمانى لاعتباره البقاء واحدة منها، دون أن ينبه على وجهة نظره التي عبر عنها في كتبه الخاصة من أن البقاء ليس صفة وجودية<sup>(٥٣)</sup>.

وهو فى نفس هذا الكتاب يعرض للقول الذى أورده الرازى فى (المطالب العالية) على وجه الاستتكار، عن خصوم الأشاعرة، بشأن من أثبت المعانى الثمانية مع الذات وأنه أدخل فى الكفر من

القائل بثالث<sup>(٥٧)</sup>، فيقول: (وقيل من أثبت ثمانية قال بتاسع تسعة فهو أولى بالكفر من القائل بثلاثة ثلاثة، وأنت عرفت أنه لا يلزم من المشاركة فى القدم المشاركة فى الإلهية)<sup>(٥٨)</sup>، أى أن القول بقدم الصفات لا يلزم منه تعدد الآلهة، لما سبق من أن القدم ليس هو أخص وصف الإله عند الأشاعرة ولأن التثليث إثبات لذوات منفصلة هى الأب، والأبن والروح القدس، أما هؤلاء فيقولون بذات واحدة لها كمالاتها التى لا تتفك عنها فى الوجود.

كما يعرض الآمدى لصفة التكوين التى أثبتها الماتريدية صفة إيجابية قديمة تعتبر مبدأ لسائر الأفعال من الخلق والرزق ونحوه<sup>(٥٩)</sup>، فيذكر الخلاف فى إثباتها صفة أزلية مستقلة عن القدرة والإرادة، ويعرض حجج الطرفين مؤيداً للرأى القائل بأن التكوين هو المكوّن، وليس بمعنى إيجابى، بل هو أمر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول، أى أنه عبارة عن العلاقات الحادثة لصفة القدرة وليس صفة مستقلة<sup>(٦٠)</sup>، كما أنه

يختلف مع الماتريدية فى تفرقتهم بين المشيئة والإرادة<sup>(٦١)</sup>، ويعتبرهما شيئاً واحداً كما سيأتى.

وموقف جمهور الأشاعرة فى الاقتصار، على إثبات الصفات السبع، يختلف عن موقف ابن تيمية ومتكلمى السلف الحريصين على إثبات كل وصف لله تعالى وصِف به نفسه أو وصفه به رسوله دون تفرقة، فالعلو والوجه واليد والاستواء كلها صفات حقيقية من حيث أخبر بها الشرع، ولا تعارض فيها مع العقل عندهم<sup>(٦٢)</sup>، كما يختلف أيضاً عن ابن حزم الظاهرى الذى يعارض فى تسمية هذه الكمالات الإلهية صفات، ويعارض فى حصرها فى ثمان أو سبع، كما يختلف عن ابن عربى الذى يسوى بين الأسماء والصفات وإن كان يؤثر، كابن حزم، كلمة أسماء على كلمة صفات<sup>(٦٣)</sup>.

غير أن بعض الأشاعرة يتطرف فينفى ما سوى السبعة وبعضهم يثبتها لقيام الدليل عليها، ويتوقف فيما عداها، إذ لم يقم الدليل على إثباته أو نفيه، وقد سبق إلى هذا الرأى الإمامان الغزالى والرازى<sup>(٦٤)</sup>، وتبعهما الآمدى القائل: "زعم المتكلمون انحصار الصفات فى ثمانية، هى كونه تعالى حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً باقياً، قد دل الدليل عليها

دون غيرها فوجب أثباتها ونفى ما عداها.. وهو ضعيف ؛ لان عدم الدليل ليس دليل العدم..

والأولى الجزم بما ثبت والتوقف فى الباقي<sup>(٦٥)</sup> وهو يؤكد موقفه هذا فى غاية المرام والأبكار<sup>(٦٦)</sup>. ونلاحظ هنا أن الآمدى يطبق القاعدة المنهجية ، عدم بطلان المدلول لبطلان الدليل على نفي ما عدا السبعة<sup>(٦٧)</sup>. والفريق الأول يصفهم ابن تيمية بالفلو: "الأشعرية يقولون إن له صفات سبعا الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر، وينفون ما سواها، وغلاتهم يقطعون بنفى ما سواها"<sup>(٦٨)</sup>. على أن من الأشاعرة من يثبتون البقاء والوجه واليدين والعينين والاستواء وغيرها صفات قديمة لله تعالى ، كالشيخ الأشعرى وغيره من الأصحاب<sup>(٦٩)</sup>، الذين يقتربون جدا من موقف السلف.

خامساً: الصفات الإيجابية وعلاقتها بالذات:

سبق أن اشرنا إلى رأى الأشاعرة فى الصفات الإيجابية من حيث خصائصها وعلاقتها بالذات وسنعرض هنا وجهة نظرهم مفصلة فى إطار الاتجاهات المختلفة للفكر الإسلامى فى هذا الصدد.

(أ) فهى عندهم عبارة عن معان وجودية زائدة على الذات ومغايرة لها من حيث المفهوم ؛ المعنى الذهنى لكل

منهما.

(ب) وهى مع هذا قائمة بالذات واجبة لها لا تنفك عنها، وهى جزء من مفهوم اسم الله تعالى. وهذان هما المبدأن اللذان يعبر عنهما الأشاعرة بالصيغة المشهورة: (ليست الصفات عين الذات ولا غيرها).

(ج) وهى تبعا لهذا قديمة كالذات نفسها قد لا يتصور خلو الذات عنها.

(د) وهى ليست واجبة بنفسها بل بالذات، ولذا فهم لا يمانعون - إذ دعا الأمر - فى وصفها بأنها ممكنة بهذا المعنى.

ولقد جرى السلف على الإيمان بالله الواحد المتصف بسائر كمالاته التى ثبتت بالكتاب أو بالسنة الصحيحة، وانصرفوا عن الجدل حول ذلك إلى ما هو أجدى على الدين والحياة بالدعوة إلى الله وتثبيت أركان حضارتهم الجديدة<sup>(٧٠)</sup>.

ثم ظهرت جماعة تدعو إلى التجسيم والتشبيه وتتمسك بظواهر النصوص<sup>(٧١)</sup>، فتصدى لها علماء الإسلام، وكان منهم متكلمو المعتزلة الذين حرصوا على تأكيد العقيدة الأولى للإسلام وهى (الوحدانية)، وعلى تنزيهه تعالى عن كل مشابهة بالخلق، فقالوا بالتسوية بين الذات والصفات فالله عالم بذاته وقادر بذاته لا بعلم أو قدرة، وليس فى الأزل إلا

الذات وحدها، فصفاته تعالى عين ذاته كما قال واصل بن عطاء شيخ المعتزلة. وقد حافظ تلاميذه على نفس الروح وإن حاولوا الاقتراب من جمهور الأمة، فقال العلاف: (إن الله عالم بعلم وعلمه عين ذاته) فالموجود هو الذات وحدها والصفات وجوه لها، ثم قال أبوهاشم وأتباعه "بالأحوال" أى أنهم يثبتون أمورا وراء الذات لا توصف بوجود ولا عدم، فالموجود القديم هو الذات التى لا تعدد فيها<sup>(٧٢)</sup> وهذا قريب مما ذهب إليه الفلاسفة وابن عربى.

وكان هناك أيضا أئمة السلف الذين واجهوا التيارات الجديدة التى تحاول وضع مسألة الصفات والذات موضع البحث بأمرين، الأول: إثبات ما جاء من صفات الله فى الكتاب والسنة مع نفى مماثلته بالمخلوق، والثانى: الامتناع عما وراء ذلك من نزوع إلى التجسيم على يد المشبهة أو ميل إلى النفى والتأويل على يد خصومهم، وتمثل ذلك كلمة الإمام مالك كما مر آنفا<sup>(٧٣)</sup>.

أما الإمام أبو حنيفة - وكان أقرب إلى بيئة المعتزلة - فقد أنكر على المشبهة والجهمية كليهما<sup>(٧٤)</sup>، إلا أنه خطا خطوة أخرى فى تصوير مذهب السلف فأثبت الصفات السبع، وقال إنه - تعالى - عالم بعلم قادر بقدرة متكلم بكلام، وفى هذا مخالفة

واضحة لمعاصره واصل شيخ المعتزلة<sup>(٧٥)</sup>. فلما كان القرن الثالث وجاء أحمد بن حنبل وابن كلاب جريا على آثار السلف من الإثبات والتنزيه، إلا أنهما أنكرا قول المؤولة إن الصفات هى عين الذات، وإن لم يطلقا عليها فى الوقت نفسه أنها غير الذات "فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات، وليس الصفات خارجة عن مسمى اسمه"<sup>(٧٦)</sup>.

ويصور ابن تيمية موقف الرجلين بكلمته: "إنا لا نطلق على صفاته أنها غيره على ما عليه أئمة السلف كالإمام أحمد بن حنبل وغيره، وهو ما عليه حذاق المثبتين كابن كلاب وغيره"<sup>(٧٧)</sup>.

ولكن اتجاه المعتزلة فى تأويل الصفات وردّها إلى الذات ظل ماضيا طريقه واكتسب قوة جديدة على يد من سموها (فلاسفة الإسلام)، الذين اثبتوا الذات وحدها وجعلوا الصفات اعتبارات لها لا تدل على أكثر من السلوب أو الإضافات<sup>(٧٨)</sup>، وكان ممثلهم عندئذ الكندى وكان معتدلا فى هذا الاتجاه<sup>(٧٩)</sup> الذى تأكد فيما بعد على يد الفارابى وابن سينا.

وعلى رأس القرن الرابع ظهر أبو الحسن الأشعرى فأثبت الصفات الإيجابية ولكنه رفض القول بأنها عين الذات أو أنها غير الذات، ووافق على ذلك معاصره أبو منصور الماترىدى أيضا<sup>(٨٠)</sup>، وجرى أتباعهما على ذلك، بل



إن الماتريدية صرحوا من بعد بأن " الله تعالى بجميع صفاته واحد وبجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تقصيل، وصفات الله وأسمائه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة<sup>(٨١)</sup> ومن هذا العرض يتبين كيف نبئت هذه الصيغة المشهورة، وأنها ليست تخص الأشعري ولا الأشاعرة<sup>(٨٢)</sup>.

وتعرض الأشاعرة لمسألة علاقة الصفات بالذات بنوع من التفصيل فقال: "فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح أن يقال هي عينه وذلك كالوجود، ومنها ما يقال إنها غيره... ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره، وهي كل صفة امتنع مفارقتها بوجه ما، كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات النفسية، بناء على أن معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة كالزمان والمكان ونحوه"<sup>(٨٣)</sup>.

والآمدي يقول بأن الصفات غير الذات ولا يتخرج كشيخه الذي تصور الغيرية على نحو لا يتعين القول به، ويحرص على أن يؤكد أن مدلول اسم الإله المشتق من الصفة كالعالم أو الموضوع للذات وصفاتها من غير اشتقاق كلفظ الجلالة (الله) لا يصح أن نقول إن الصفة غيره أو عينه، لأنها في الحقيقية جزء من مفهومه، ولا

يصح أن يقال إن جزء معنى الشيء غيره، وإلا لصح أن يفهم بدونه، ولا أنه عينه لا فتقاره إلى غيره حتى يكتمل معناه، فإن مدلول اسم " الله " هو مجموع الصفات مع الذات، ثم يقول الآمدي: " ولعل هذا ما أراده الحذاق من الأصحاب في أن الصفات النفسية لا هي هو ولا هي غيره"<sup>(٨٤)</sup>.

ويحكي ابن تيمية عن ابن حنبل في (الموافقة) مثل ما قاله الآمدي تماماً في شرح هذه العبارة<sup>(٨٥)</sup>.

وكما يبدي الآمدي رأيه في هذه القاعدة المشهورة مؤولاً لها على هذا النحو فإنه يتصدى لنفاة الصفات النفسية الايجابية وينقض عليهم أدلتهم: وهم في نظره ثلاث طوائف:

١ - الفلاسفة، وهو يقصد أولئك المتأثرين بنظرية الفيض كالفارابي وابن سينا كما يظهر من مناقشاته، وفتاوى ابن تيمية ٧٢/٥، وشرح الطحاوية ٦٤، والتعرف أهل التصوف ٣٦، ٣٧.

٢ - والشيعة وهو يقسمهم على طائفتين: من يثبتون الأسماء الحسنى وينفون الصفات الزائدة على الذات، ويبدو أنه يقصد بهؤلاء شيعة عصره من متأخري الإمامية وبعض الزيدية بعد أن تسرب الاعتزال إليهم<sup>(٨٦)</sup> ومن ينكرون الأسماء الحسنى والصفات جميعاً وهم الباطنية من الإسماعيلية وقد سبق التعرض لذلك من قبل وثم لا شك

أقصى طرف التعطيل بين المسلمين.

وابن الوزير اليماني يحاول تفسير دوافعهم الظاهرة والباطنية في ذلك ويذكر أنه اطلع على ما يثبت ذلك إذ يقول: "مذهب القرامطة الباطنية تأويل الأسماء الحسنی كلها ونفيها عن الله على سبيل التنزيه... بل قالوا : لا يعبر عنه بالحروف، وقد جعلوا تأويلها أن المراد بها كلها إمام الزمان عندهم وهو المسمى (الله) والمراد بلا إله إلا الله، وأنا ممن وقف عليه فيما لا يحصى من كتبهم التي في أيديهم وخزائنهم ومعاقلهم"<sup>(٨٧)</sup>.

٣ - والمعتزلة وهم فعلا ينكرون الصفات الإيجابية كعمان وجودية أزلية زائدة على الذات، إلا أن الآمدى لا يرميهم بالنفي مطلقا، فيقول: "وأما المعتزلة فموافقون للنفاة وإن كان لهم تفصيل مذهب في الصفات كما سيأتى"<sup>(٨٨)</sup>.

وهو يتجه في ردوده إلى الفلاسفة والمعتزلة مما قد يوحى باعتقاده أن الشيعة بشقيهم ليسوا إلا متأثرين بهاتين الطائفتين.

وحجة الفلاسفة - وقد يتبناها المعتزلة أحيانا - تعتمد على بطلان فكرتى (التركيب والتكثر) فلو كانت هذه الصفات عناصر مقومة لذات واجب الوجود فهو أمر يتنافى مع مفهوم الواجب بالذات، إذ التركيب

علامة الحاجة إلى الغير. وإن قيل إنها ممكنة فمعنى ذلك ألا يكون الواجب واجبا من كل وجه، إذ ستكون ذاته قابلة وفاعلة من حيث هي محل للصفات ومؤثرة فيها، والواجب بالذات واحد من كل جهة، لا تكثر فيه على نحو ما.

وأبرز حجج المعتزلة اثنتان:

أولهما: أن زيادة الصفات على الذات ستؤدي إلى تعدد القدماء والقدم أخص وصف الإلهية.

والثانية: أن إثبات صفات قائمة بالذات يفضي إلى إثبات خصائص الأعراض لتلك الصفات، وأظهرها الحلول في الحيز تبعا للذات، وهذا محال على الواجب تعالى<sup>(٨٩)</sup>.

(أ) أما الحجة الأولى فممنشأ الغلط فيها عدم تحديد معنى الواجب بذاته، فإن أردتم به ما ليس له صفات أصلا فهذه قضية لا تزال محل النزاع، فبناء الدليل عليها يكون مصادرة على المطلوب. وإن أردتم بها ما لا افتقار له إلى غير ذاته فهذا ما نوافقكم عليه، إذ قد دل الدليل على وجوب موجود لذاته لا لغيره، تستند جميع الحادثات إليه قطعاً للتسلسل، ولكن هذا لا يناقض اتصافه بالصفات الذاتية، ما دامت هذه الصفات لا تفتقر إلى أمور خارجية.

(ب) وأما الحجة الثانية للفلاسفة

فتعتمد على أن معنى (الممكن) ما يفتقر إلى فاعل، مع أنه قد يعرف بما لا يتم وجوده ولا عدمه إلا بأمر خارج عن ذاته، سواء أكان هذا الأمر فاعلا أم قابلا، وعندئذ فيمكن أن يقال إن الوجود وسائر الصفات مثلا ممكنة، وإمكانها افتقارها إلى القابل لا إلى الفاعل، فإن وجودها لنفسها إلا أنها تحتاج إلى قابل هو الماهية أى الذات<sup>(٩٠)</sup> والآمدى يتفق فى هذا مع الشهرستاني الأشعري وابن رشد الفيلسوف<sup>(٩١)</sup>.

(ج) وأما تمسك المعتزلة بأن القدم أخص وصف الإلهية، فإن أرادوا أنه خاص به تعالى على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الأخرى فهذا صحيح؛ إذ كلها مخلوقة له مستندة إليه فى وجودها.

وإن أريد أنه غير متصور أن يعم شيئين ولو كانا داخلين فى مدلول اسم الإلهية فهو لا يعدو أن يكون مصادرة على المطلوب، فضلا عن أنه يتناقض مع مذهبهم - أو مذهب البعض منهم - فى المعدوم، وأنه ذات ثابتة فى القدم فى حالة العدم على ما لا يخفى<sup>(٩٢)</sup> وقد سبقه بمثل هذا النقد الجوينى فى الإرشاد<sup>(٩٣)</sup>، وتابعه عليه ابن تيمية فى منهاج السنة<sup>(٩٤)</sup>، إذ يرد على تهمه ابن المطهر للأشاعرة بالقول بتعدد القدماء ومن تهمة يوجهها إلى الأشاعرة آخرون كابن عربى مثلا<sup>(٩٥)</sup>.

(د) وأما حجة المعتزلة الأخرى فإنها تستقيم لو كان قيام الصفات بالذات كقيام الأعراض بالجواهر كالسواد والبياض وسائر الأوضاع بمحالتها، أى أنها تفتقر إليها فى وجودها ولا تقوم إلا بها وليس الأمر كذلك فإن القيام بالغير أعم من ذلك، ألا نرى أن الصور الجوهرية لا تقوم وحدها ولا توجد إلا فى مادة، ولكننا ليست أعراضا لموادها أو هيولائها، ولا تثبت لها خصائص الأعراض لمجرد قيامها بها. أما إذا اعتبرتم مجرد القيام بالغير خاصة للعرض، فلا مانع عندئذ من تسمية الصفات أعراضا، ولكنه يبقى على أية حال مصطلحا خاصا لكم لا مشاحة فيه ما دام المعنى واضحا، وهو أنها لا تفتقر إلى محلها افتقار التقويم كما فى الأعراض المادية<sup>(٩٦)</sup>، وإن كانت لا توجد إلا معها.

ويلاحظ أن الرد على حجة الفلاسفة الأولى يختار القول بوجوب الصفات ومشاركتها للذات فى الوجوب، وقد سبق الغزالي إلى التصريح بذلك<sup>(٩٧)</sup>، وتابعه بعض المتأخرين من الأشاعرة<sup>(٩٨)</sup> لكن الصعوبة الحقيقية هى أنه عند الرد على حجتهم الثانية قد اضطر إلى القول بإمكان الصفات كما فعل الرازى قبله<sup>(٩٩)</sup> قد وقف أمام الصعوبة الناجمة عن ذلك مستسلما، وهى: كيف توصف الصفات بالأزلية وهى

ممكنة، وقد جعلنا الإمكان طريق إثبات الواجب وإمارة الحاجة إلى الفاعل المرجح ٩ ولم يسعه إلا الاعتراف بصعوبة المشكلة، وتفويض الأمر فى حلها إلى الخالق: "هذا السؤال صعب، وهو مما نستخير الله - تعالى - فيه" (١٠٠) وقد نبه السعد التفتازانى إلى هذه الصعوبة أيضا فى شرحه للعقائد النسفية (١٠١) أما الآمدى فهو يستطيع اجتياز هذه الصعوبة ؛ إذ هو لا يعتمد فى إثبات الواجب بذاته على فكرة الإمكان وحدها، بل الإمكان بشرط الحدوث كما سبق البيان، وإذن فهذا (الممكن الأزلى) - إن جاز التعبير - الذى لا يعنى الإمكان فيه سوى قيامه لا غير (١٠٢)، لا يعترض طريقه فى إثبات الواجب بذاته ؛ لأنه لا يعتمد فى هذا على الإمكان المطلق، بل على الممكن الحادث فعلا بعد عدم.

على أن اعتبار الصفات واجبة بالذات لا يخلو أيضا من صعوبة، بل هو أشد خطرا من القول بإمكانها - كما يرى عصام الدين الإسفرايينى - إذ هو مناف لأصل الإيمان وهو التوحيد (١٠٣) ولكننا نعلم أن الصفات عند الآمدى لا تغاير الذات إلا من حيث المفهوم، وإلا فهى فى الحقيقية داخلية فى مفهوم (الإله) المتصف بكمالاته أزلا كما سبق، وليس الاشتراك بينهما فى الوجوب إلا معنى سلبيا لا يفضى

إلى تكثر فى ذات واجب الوجود ولا يחדش التوحيد.

لكن يبقى بعد ذلك أن تحليل الذات الإلهية على هذا النحو إلى أجزاء، وإخضاعها لمقولات الإمكان والوجوب والعرضية والذاتية وغيرها من الاعتبارات الإنسانية، أو صفات المواد الكائنة الفاسدة، ليس إلا تحكيما للمقاييس المادية التى لا تتناسب مع المعارف الإلهية والحقائق الغيبية، ولقد كان الأولى فى ذلك أن يكتفى بإثبات إله واحد متصف بكمالات الإلهية دون التعمق إلى ما هو أبعد من ذلك؛ فهو تكلف لا يفضى إلا إلى مثل هذه الصعوبات التى إن حللنا بعضها منها فقد نعجز عن حل حاسم لها جميعا، "سبحانك، أنت كما أثبتت على نفسك، لا نحصى ثناء عليك".

سادساً: الصفات وطريقة إثباتها:

هل من طريق لإثبات الصفات إجمالا، أم لابد من إثبات كل منها على حدة بدليل خاص؟

هناك عدة طرق اتبعها المتكلمون لإثبات الصفات إجمالا، لكنها لم تسلم من سهام النقد، مما دعاهم أخيرا إلى اقتراح طريقة جديدة لإثبات الصفات جملة يمكن أن نسميها "طريقة الكمال" فلنبدا الآن بنقد الطرق القديمة، ثم نعرض الفكرة المقترحة:

## الطريقة العامة:

وهي التي سلكها أهل الإثبات كما يقول الآمدي في (غاية المرام)<sup>(١٠٢)</sup> بل إنها أو أجزاء منها هي طريق المعتزلة أيضا كما سنرى<sup>(١٠٥)</sup>، وهي تقوم أساسا على مبدأ قياس الغائب على الشاهد ولذا يرفضها من رفضوا هذا المبدأ في الأمور الإلهية، ولهذه الطريقة مرحلتان: أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم<sup>(١٠٦)</sup> بالصفات:

فقد قالوا: العالم في غاية الحكمة والإتقان، ومثله مع إمكانه لا يصدر إلا عن مريد له قادر عليه عالم به كما هو الحال في الشاهد، وإذا أثبتت هذه الأمور لصانع العالم فلا بد أن يكون حيا إذ الحياة شرط هذه الصفات في الشاهد، فكذا في الغائب، ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلما، فإن من لم يثبت له هذه الأشياء يتصف بضعدها من عمى وطرش وخرس طبقا لما في الشاهد أيضا، والخالق منزّه عن كل هذه النقائص وهذا هو القدر الذي يتفق فيه المعتزلة والأشاعرة ثم يختلف طريقهما بعد ذلك.

ولكن هذا الطريق "مما يضعف التمسك به جدا" - كما قرر بعض المتكلمين - لأنه يبنى على إلا ولكن هذا الطريق "مما يضعف

التمسك به جدا" - كما قرر بعض المتكلمين، لأنه يبنى على الاستقراء في الشاهد أي الواقع ثم قياس الغائب على الشاهد وهو فاسد<sup>(١٠٧)</sup>، وقد بينا في موطن آخر سبب فساد<sup>(١٠٨)</sup>، ونشير هنا إلى خطورة هذا القياس على مبدأ التنزيه، إذا ما انسقنا إلى إثبات كل أحكام الشاهد للغائب مع ما فيها من نص على أن الأشاعرة بوجه خاص لا يحق لهم استخدام هذا القياس على مبدأ التنزيه، إذا ما انسقنا إلى إثبات كل أحكام الشاهد للغائب مع ما فيها من نص على أن الأشاعرة بوجه خاص لا يحق لهم استخدام هذا القياس؛ لأنهم يقررون أن الفاعل في الشاهد مخالف للفاعل في الغائب، فليس هنا إلا الاكتساب لا الفعل الحقيقي، وإذن فالموجود في الغائب غير الموجود في الشاهد، والموجود في الشاهد غير الموجود في الغائب، فأنى يصح القياس؟!<sup>(١٠٩)</sup> ومن المعلوم أن الأشاعرة يحرصون بالنسبة لأفعاله تعالى على إبطال حكم هذا القياس بينما يصححونه في مسائل الصفات وأن المعتزلة على العكس من ذلك بوجه عام.

ومتى ظل الأساس الذي يقوم عليه هذا الاستدلال فقد انهارت سائر أجزائه الأخرى<sup>(١١٠)</sup>.

لكن هناك اعتراضات أخرى على

الأشاعرة بأن إثبات الصفات عن طريق التوصل إليها من أحكامها يعنى أن الأحكام عند المثبت أعرف من الصفات نفسها ، فكيف تعرفون الأحكام بواسطة هذه الصفات وتقولون ( القادر هو من قامت به القدرة ؟ )<sup>(١١١)</sup> أليس فى هذا دور واضح ؟

على أنه يلاحظ عدم اقتناع شيوخ الأشاعرة أنفسهم بهذه الطريقة ، ولذا عدل بعضهم<sup>(١١٢)</sup> عنها إلى طريقة أخرى وهى ادعاء البديهة والضرورة فى دلالة الإحكام والإتقان على أحكام الصفات ، وادعاء الضرورة أيضا فى دلالة هذه الأحكام على الصفات نفسها ، ولكن الآمدى الأشعرى يوافق على الخطوة الأولى<sup>(١١٣)</sup> ويرى أن الخطوة الثانية ليست إلا من قبيل (التحكم ) ، وإلا فكيف نقس مخالفة كثير من العقلاء فيها كالمعتزلة والفلاسفة ، وهل نبيح لهم أيضا أن يتمسكوا بالبداهة دليلا على ما يقولون<sup>(١١٤)</sup> ؟

#### طريقة الكمال:

ولكن إذا كانت هذه الطرق العامة لا تخلو من ضعف ، فهل نكتفى بالاستدلال على كل صفة على حدة ؟ يميل بعض المتكلمين إلى ذلك<sup>(١١٥)</sup> ولكن الآمدى يقول لنا - فى كتابه الأوبكار - فى ثقة واضحة:

"اعلم أن ههنا طريقة رشيقة يمكن طردها فى إثبات جميع الصفات النفسانية وهى ألهمنى الله تعالى إياها ، ولم أجدها على صورتها وتحريرها لأحد غيرى ، وذلك أن يقال: المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة إما أن يكون صفة كمال أو لا صفة كمال: لا جائز أن يكون لا صفة وإلا كان حال من اتصف بها فى الشاهد أنقص من حال من لم يتصف بها : وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة فى الشاهد. فلم يبق إلا القسم الأول وهو أنها فى نفسها وذاتها كمال ، وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف البارى تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته ، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق"<sup>(١١٦)</sup>

ولعل ابن رشد قد سبق الآمدى إلى طريقة الكمال هذه وإن سماها طريقة التشبيه<sup>(١١٧)</sup> ، كما نجد أنها عند النسفى الماتريدى دون تفصيل فى معرض استدلاله على قدم الصفات<sup>(١١٨)</sup> ، وفيما بعد نجد ابن تيمية يهتم بهذه الطريقة ويجعلها عمدته الأساسية فى إثبات صفات البارى<sup>(١١٩)</sup> ، ومثله فى هذا تلميذه ابن القيم<sup>(١٢٠)</sup> ، وبعض المتأثرين به كابن أبى العز الحنفى<sup>(١٢١)</sup> ، بل نجد بعض المعاصرين يلجأ إلى هذه الطريقة كالشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية<sup>(١٢٢)</sup>

سابعاً : هل الصفات متغايرة بينها ؟  
تعرض المتكلمون من مثبته الصفات  
لهذا السؤال ، واختلفت كلمتهم فى  
الإجابة عنه - كما يحكى الأشعرى  
فى "المقالات" <sup>(١٢٣)</sup> وهناك رأيان فى علاقة  
الصفات بعضها ببعض الآخر :  
فالبعض يقطع بالتغاير ، وآخرون لا  
يريدون القطع بهذا ولا بنقيضه .  
وقد ورث الأشاعرة هذا السؤال  
الخطير الذى تتبع خطورته من أنه من  
الممكن أن يجرحهم إلى الاعتزال أو  
يؤكد عليهم تهمة تعدد القدماء <sup>(١٢٤)</sup> ،  
وقد فر بعضهم من مواجهته عقلياً إلى  
التمسك بالسمع الذى أثبت أكثر من  
صفة ، يقول الشهرستاني ، مصوراً هذا  
الموقف فى ختام كلامه عن الصفات :  
" ثم هل تشترك هذه الحقائق  
والخصائص فى صفة واحدة أو ذات  
واحدة ؟ فتلک الطامة الكبرى على  
المتكلمين حتى فر القاضى أبو بكر  
الباقلانى إلى السمع ، وقد استعاذ  
بمعاذ والتجأ إلى ملاذ . والله الموفق " <sup>(١٢٥)</sup>  
ويبدو أن بعضهم صرح بعدم تغاير  
هذه الصفات ورجوعها إلى معنى واحد  
لا هو نفس الذات ولا غيرها ، وقد أشار  
الآمدى إلى ذلك فى "غاية المرام" دون  
تحديد ، وفى كتاب (المضنون به على  
غير أهله) المنسوب إلى الإمام الغزالي :  
يتخيل بعض الناس كثرة فى ذات الله  
تعالى ، عن طريق تعدد الصفات ، وقد

صح من قال فى الصفات لا هو ولا  
غيره . وهذا التخيل يقع عن توهم  
التغاير ، ولا تغاير فى الصفات <sup>(١٢٦)</sup> . ثم  
يضرب لذلك بعض الأمثلة مؤكداً ألا  
تغاير بين العلم والقدرة والكلام إلا من  
حيث الاعتبار <sup>(١٢٧)</sup> .

وقد نزع الإمام الرازى فى بعض  
كتبه إلى اعتبار الصفات وجوهاً للذات  
أو مجرد نسب وإضافات لها ، فاقترب  
إلى حد كبير من موقف المعتزلة  
والفلاسفة <sup>(١٢٨)</sup> .

أما الآمدى فيحكى لنا فى ( غاية  
المرام ) أن الذى عليه الشيخ أبو الحسن  
وعامة الأصحاب أن الصفات النفسية  
لذات واجب الوجود ، كالعلم والقدرة  
وغيرها " لا يقال إنها عينه ولا غيره ؛  
بناء على أن معنى المتغايرين كل  
موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر  
بوجه ما كالزمان والمكان ونحوه ،  
وهذا الكلام بعينه جار فى تغاير  
الصفات النفسية بعضها مع بعض  
أيضاً " <sup>(١٢٩)</sup> وهذا يدل على أن الأشعرى  
قد اختار الموقف الثانى فيما نقلناه عنه  
فى (المقالات) وتابعه أكثر أصحابه  
على ذلك .

ولكنه لا يرضى عن هذا فيعقب  
على ما سبق : وهذا مما لا أرى حاصلة  
يرجع إلى أمر يقينى ولا إلى معنى  
قطعى ، وإنما هو راجع إلى أمر  
اصطلاحي <sup>(١٣٠)</sup> ثم يوضح ذلك بأن

الصفات تتغاير فعلا من حيث المفهوم، فإن المعنى الذى تدل عليه كل واحدة منها غير ما تدل عليه الأخرى، ويمكن فهمه مستقلا عن غيره، وهذا أوضح معانى الغيرية.

ولكن هل يعنى ذلك التغاير الحقيقى، أو تعدد الصفات حقيقة، وهل يجوز لنا التصريح بذلك؟ إنه يرى أن الشرع لم يبح ذلك<sup>(١٣١)</sup>، فضلا عن أنه لا تتعلق به ضرورة اعتقادية، فما على المؤمن إلا أن يثبت الكمالات المختلفة التى شهد لها العقل ونطق بها السمع، دون دخول فى هذه المضايق التى وقع فيها بعض الأصحاب، فعجزوا عن تحقيق الجواب.

ويعرض الآمدى فى النهاية إجاباتهم مبرهنا على ضعف جواب القائلين بتعددتها وتغايرها، ويشير إلى ما يرد عليه من إشكالات، وكذا بالنسبة إلى من قال باتحادها ورجوعها جميعا إلى معنى واحد، مؤكدا أن الموقف السليم - حتى من الناحية العقلية - هو الإعراض عن مثل هذا البحث الذى لا يوصل إلى يقين ولا يفضى إلى خير،

وإلا يسحقنا تهويل المهولين بمثل هذا السؤال الذى ليس فى يدنا إمكانيات الفصل فيه، بل ولا يهمننا التصدى له أصلا<sup>(١٣٢)</sup>؛ "إذا ثبت القول بكونه محيطا بالموجودات وعالما بها ومخصصا لها فى وجودها وحدثها، وثبت له غير ذلك من الكمالات المعبر عنها بالصفات فهو ما طلبناه وغاية ما رمناه"<sup>(١٣٣)</sup>.

ونختم هذه المسائل بعد أن اتضح لنا موقف المتكلمين من مسألة الصفات ومشاكلها الرئيسة بصفة عامة، وتبين لنا أيضا أن البحث العقلى وحده لا يكفى للوصول إلى الحقيقة الكاملة فى المسائل الإلهية، فمداه فى النهاية محدود، ولا مناص من اللجوء إلى الوحي الإلهى، وخاصة عندما يستنفد العقل طاقته ويعرف محدوديته - كما اعترف بذلك أساطين المتكلمين والفلاسفة - ويردد تسابيح النبوة: "سبحانك، لا نحصى ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك!"

**أ. د حسن الشافعى**



## الهوامش:

- (١) الأبيكار ٥٠/١ ب وانظر: ل ٥٠، ٥١ ب.
- (٢) غاية المرام انظر: ص ٣٢ ق ث.
- (٣) المأخذ ل ١٥ ب .
- (٤) انظر: فخر الدين وآراؤه ص ٢٠١ - ٢٠٣ .
- (٥) المرجع السابق ص ٣٠٣ - ٢٠٥ .
- (٦) انظر: هامش ص ١٢٢ من القسم الثاني وشرح العقائد العضدية ٦٤-٦٥.
- (٧) انظر: مناهج الأدلة - المقدمة ص ٤٥ .
- (٨) انظر: الكندي وفلسفته ٨٥، ٨٦ .
- (٩) انظر: المحصل ص ١٣٦ .
- (١٠) انظر: هامش ص ١٢٢ من القسم الثاني ١٨٩ وما بعدها.
- (١١) المقصد الأسنى ص ٢٧ .
- (١٢) الفتوحات المكية - نص أعطانية الدكتور محمود قاسم .
- (١٣) انظر: ترجيح أساليب القرآن ص ١٣٨ .
- (١٤) انظر: التعرف ص ٣٣ ، ٣٤ .
- (١٥) ذكر ذلك ابن الوزير في ترجيح أساليب القرآن ص ١٣٩ .
- (١٦) انظر: شرح العضدية ص ٨٥ ، ٨٦ .
- (١٧) ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٩ - ١٤٠ وإيثار الحق ١٨٩-١٩٣ .
- (١٨) ترجيح أساليب ص ١٣٩ .
- (١٩) الفصل ٢ / ١٧٥ .
- (٢٠) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٩٦ .
- (٢١) ترجيح أساليب ... ص ١٣٩ .
- (٢٢) انظر: إيثار الحق ص ١٩١ .
- (٢٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٣١٤/١ .
- (٢٤) المقالات ١ / ٢٥٦ .
- (٢٥) ترجيح أساليب.. ص ١٤٠ .
- (٢٦) نفس المرجع ص ١٣٨ .
- (٢٧) انظر: ترجيح أساليب. ص ١٣٨ والشامل للجويني ١٣٧/١ وما بعده .
- (٢٨) غاية المرام ل ١٨ أ ، وقارن بالإرشاد ص ٩١ .
- (٢٩) انظر: المغنى ٤ / ٢٥١ وشرح الأصول الخمسة ص ١٩٥ - ٢٠٠ .
- (٣٠) انظر: الأبيكار ٥١ ، أو قارن بنهاية الأقدام ١٠٨ ، ١٠٩ .
- (٣١) نهاية الأقدام ص ٩١ ، والآية هي رقم ٩١ من سورة المؤمنون .
- (٣٢) الجويني في الإرشاد ص ٩١ ، والشامل ١٣٧/١ - ١٤٤ .
- (٣٣) انظر: المرجع السابق ومعارج القدس ١٥٧ ، والمقصد الأسنى ص ٢٤ ، ٢٧ ، ٢٨ وص ١٢٣ من غاية المرام
- (٣٤) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه ٢٠٦ ، ٢٠٨ .
- (٣٥) انظر: إيثار الحق ١٦٨ ، ١٩٦ .
- (٣٦) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٨ والمقصد الأسنى للغزالي ص ١١٢ - ١١٤ .
- (٣٧) كالجبائي مثلا - أنظر : الفرق بين الفرق ص ١٦٨ .
- (٣٨) الأبيكار ١ / ٢٩٨ .

- (٣٩) انظر: المآخذ ٤٨ - ١٥٢ .
- (٤٠) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه ٢٢٢ .
- (٤١) انظر: الأبكار ١/ ٢٩٨ .
- (٤٢) انظر: الموضع السابق ول ١٢٢ من الأبكار وبحر الكلام ص ١٦
- (٤٣) انظر: الأبكار ١/ ٢٩٨ .
- (٤٤) المبين ل ١٦ ب .
- (٤٥) المبين ١٦ أ، ب .
- (٤٦) انظر: نشأة الفكر د/ النشار ١/ ٥٠٥ .
- (٤٧) انظر: مناهج الأدلة ص ٣٨، ٤٢ .
- (٤٨) انظر: نشأة الفكر ٢/ ٢٣٤، ٢٣٥
- (٤٩) الموافقة ١/ ١٨٩ .
- (٥٠) انظر: بحر الكلام ص ١٥ ، ١٦ ومقدمة مناهج الأدلة ٥٠٥، ٤٩ ونشأة الفكر ١/ ٢٣٥ .
- (٥١) انظر: تسع رسائل لابن سينا ص ١٣٥ والأبكار ل ١/ ٥٤ أ ومناهج الأدلة - ٤٠ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٩ .
- (٥٢) الأبكار ١/ ٥٣ ب، ٥٤ أو انظر ص ٤٣ وما بعدها من القسم الثاني من غاية المرام .
- (٥٣) قارن الأبكار ١/ ٩٩ أو ما بعدها و ص ١١٠ وما بعدها من غاية المرام .
- (٥٤) فخر الدين الرازي وآراؤه ٢٢٤ ويلاحظ أنه ينبه على قوله في انحصارها في السبعة في كتب أخرى له
- (٥٥) المآخذ ل ٤٦ ب .
- (٥٦) فخر الدين الرازي وآراؤه ٢٢٤، ٢٢٥ .
- (٥٧) المآخذ ل ١٥٠ .
- (٥٨) انظر: المناهج - المقدمة - ص ٤٩ ، ٥٠ وشرح النسفية ، ٣٠٨ - ٣٢٤ .
- (٥٩) المآخذ ل ٤٨ والأبكار ١/ ١٢١ أ ب .
- (٦٠) بحر الكلام ١٥ وشرح النسفية ٢٣٤ .
- (٦١) انظر: الفصل الثاني ١٤٩ - ١٥٣ .
- (٦٢) كما أفادني بذلك استاذي الدكتور قاسم ، وانظر له دراسات ص ٣٢٠ وما بعدها .
- (٦٣) انظر: المحصل ص ١٣٦ وفخر الدين وآراؤه ٢٢٤ .
- (٦٤) المآخذ ل ٤٦ ب ، ٤٧ أ .
- (٦٥) انظر: ص ١٢٢ من القسم الثاني .
- (٦٦) انظر: الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٦ ، ٣٢٧ والأبكار ١/ ١١٢ .
- (٦٧) الرسالة المدنية ص ١٠٧ .
- (٦٨) انظر: ص ١٢٣ وما بعدها من القسم الثاني .
- (٦٩) انظر: مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٧ ، ٣٨ ، ونشأة الفكر ١/ ٢٣٤ ، ٢٤٣ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ .
- (٧٠) مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٨ ، ٣٩ ، والتجسيم عند المسلمين ١٠ وما بعدها .
- (٧١) انظر: مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٦ وما بعدها ، وفلسفة المعتزلة لا لبيد نادر ١/ ٣٧ ، ٤٣ والمعتزلة لزهدى جار الله ٣٥ ، ٣٦ .
- (٧٢) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية ٥٧ ، ٥٨ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ .
- (٧٣) نشأة الفكر للدكتور النشار ١/ ٢٣٤ ، ٢٤٣ .
- (٧٤) السابق ١/ ٢٣٥ ، ٢٣٦ .
- (٧٥) انظر: الموافقة ٢/ ٢٢٧ وقارن مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٥ .
- (٧٦) نفس المصدر ١/ ٢٨٧ .
- (٧٧) انظر: مناهج الأدلة ٤٠ والرسالة المدنية لابن تيمية .

- (٧٨) حاول الكندي ضم بعض الصفات الإيجابية إلى الصفات السلبية لتأكيد الفعالية والتأثير للذات الإلهية ، أنظر الكندي وفلسفته ٨٤ وما بعده .
- (٧٩) مناهج الأدلة ٤٣ .
- (٨٠) بحر الكلام ص ١٥
- (٨١) فخر الدين الرازي وآراؤه ٢١٦ .
- (٨٢) أنظر : غاية المرام ٦١ ب ، ١٦٢ .
- (٨٣) أنظر : الموافقة ٢ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
- (٨٤) أنظر : موافقة صحيح المنقول ٢ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ومنهاج السنة ١ / ٢٣٥ ، ٢٣٦ وفتاوى ابن تيمية ٧٣ / ٥ ، وشرح الطحاوية ٦٤ ، والتعرف أهل للتصوف ٣٦ ، ٣٧
- (٨٥) أنظر : ص ٣٠ من القسم الثاني وهو أمشيها وعقيدة أهل السنة ١٣ .
- (٨٦) إنبات الحق ١٢٩ ، ١٣٠ .
- (٨٧) غاية المرام ل ١٥ ب .
- (٨٨) أنظر : شرح الأصول الخمسة حيث يعتمد على هذه الفكرة في نفي الصفات كمعان وجودية رائدة على الذات ص ١٩٥ - ٢٠٠ والأبكار ١ / ١٥٥ .
- (٨٩) أنظر : القسم الثاني ص ٣٢ ، ٣٤ .
- (٩٠) أنظر نهاية الإقدام ١٢٨ ، ونظرية المعرفة لقاسم ٨٥ - ٩٠ .
- (٩١) أنظر : القسم الثاني ص ٣٤ ، ٣٥ .
- (٩٢) أنظر : الإرشاد ص ٩١ .
- (٩٣) أنظر : منهاج السنة ٢٣٤ - ٢٣٧ ، ونشأة الفكر ١ / ٢٨٧ ، ٢٨٨ .
- (٩٤) أنظر : الفتوحات ٦١٩ / ٢ .
- (٩٥) أنظر : القسم الثاني ص ٣٥ ، والأبكار ١ / ٥٥ أو النجاة ٩٨ - ١٠٢ وتسع رسائل ٨٢ - ٨٤ .
- (٩٦) فخر الدين الرازي وآراؤه ٣١٧ .
- (٩٧) أنظر : شرح النسفية : ٢٣٠ ، ٢٣١ .
- (٩٨) أنظر : الأربعين ١٦٢ والمعالص ص ٤٩ والأبكار ١ / ١٥٨ ب .
- (٩٩) الأربعين للرازي ص ٤١ .
- (١٠٠) شرح النسفية ٢٣٣ .
- (١٠٢) يأخذ ابن تيمية فكرة التفرقة بين الحاجة إلى مقابل والحاجة إلى الفاعل ثم الرد على حجة الفلاسفة
- (١٠٣) حاشية العصام على شرح النسفية ٢٣٣ .
- (١٠٤) أنظر : ص ٣٦ من القسم الثاني وحاشيتها .
- (١٠٥) أنظر : شرح الأصول الخمسة ١٥١ - ١٨٢
- (١٠٦) أنظر : ص ٣٦ من القسم الثاني .
- (١٠٧) أنظر : الأبكار ١ / ٥٥ أ ، ب وص ٣٦ ، ٣٧ من القسم الثاني
- (١٠٨) أنظر : ص ٣٧ من القسم الثاني .
- (١٠٩) غاية المرام ل ٢٠ أ - ص ٣٧
- (١١٠) أنظر : ص ٣٩ من القسم الثاني .
- (١١١) أنظر : ص ٤٠ من القسم الثاني .
- (١١٢) كالباقلائي والجويني ، أنظر : ص ٤٠ من القسم الثاني ، والأبكار ١ / ٥٥ ب .
- (١١٣) أنظر : الأبكار ١ / ٢٦٢ .
- (١١٤) غاية المرام ٢١ ب - ص ٤٠ من القسم الثاني .
- (١١٥) غاية المرام ل ٢٢ ب .
- (١١٦) الأبكار ١ / ٥٧ ب ، ٥٨ أ .

- (١١٧) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٢٣ .
- (١١٨) انظر: بحر الكلام ص ١٦ .
- (١١٩) انظر: ابن تيمية الحنبلي ١١١، ١١٦ .
- (١٢٠) انظر: مدارج السالين ٣١/١ .
- (١٢١) انظر: شرح الطحاوية ٢٩-٤٠ .
- (١٢٢) انظر: شرح العقائد العضدية ١٥٧ .
- (١٢٣) انظر: مقالات الإسلاميين ٢٣٠/١-٢٣١ .
- (١٢٤) يشير الغزالي إلى خطورة هذا السؤال من هذه الجهة في (الاقتصاد) ٧٩ ، ولكنه يحاول الإجابة عنه باختيار تغاير الصفات فيما بينها مع وحدة كل منها في ذاتها ، ولكنه يشير إلى أنه يثير إشكالات عويضة ، غير أنها أقل من إشكالات أى اختيار آخر ، ولا سبيل إلى حسم مثل هذه الإشكالات فى أمر كهذا يتعلق بذات الله وصفاته المتعالية على إلهام الخلق - الاقتصاد ٧٩-٨١ .
- (١٢٥) نهاية الإقدام ٢٣٦، ٢٣٧ .
- (١٢٦) المضمون به على غير أهله - ضمن العصور العوالى ص ٣١١ .
- (١٢٧) السابق .
- (١٢٨) فخر الدين الرازى وآراؤه ص ٦٢ .
- (١٢٩) غاية المرام ل ٦١ ، ٦٢ ب .
- (١٣٠) غاية المرام ٦٢ ب - ص ١٣٤ من القسم الثانى .
- (١٣١) السابق .
- (١٣٢) انظر: نصوصه فى ذلك فى القسم الثانى ص ١٠٧-١٠٩ .
- (١٣٣) غاية المرام ل ٥٢-١٠٧ من القسم الثانى .

## الصفات الخيرية

يطلق هذا المصطلح على الصفات الإلهية التي ثبتت بالخبر الشرعى الوارد فى القرآن والسنة. ويتضح من تعريفها أن مصدر ثبوتها هو الشرع، وأن العقل ليس له دخل فى إضافتها إلى الله تعالى، وهى تفترق - بذلك - عن الصفات التى يقول العقل بإثباتها لله تعالى؛ مع مجئ الشرع بإثباتها، كالعلم والقدرة ونحوهما من الصفات التى تثبت بالعقل والشرع معاً. وقد تضمنت هذه الصفات الخيرية ما يوهم مشابهة الله - تعالى - لخلقه، وذلك كوصف الله بأن له وجهاً أو عيناً أو يداً، أو وصفه سبحانه وتعالى بأن له استواء أو مجيئاً أو نزولاً أو هرولة أو ضحكاً أو تعجباً أو نحو ذلك من الصفات التى جاءت فى القرآن والسنة الصحيحة.

ومما جاء منها فى القرآن قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦- ٢٧) ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ حَبَابًا مِّنِّي وَلَتُصَنِّعَ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ (طه: ٢٩).

﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ٤٨) ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ

أَيْدِيهِمْ وَلَعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (المائدة: ٦٤)

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠)

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥).

﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ﴾ (البقرة: ٢١).

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر: ٢٢).

ومما جاء منها فى السنة قوله صلى الله عليه وسلم:

"ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعونى فأستجيب له، ومن يسألنى فأعطيه، ومن يستغفر لى فأغفر له ؟ وفى رواية حتى يضيء الفجر أو حتى ينفجر الفجر" (١).

- ومنها عن النبى ﷺ قال: قال الله عز وجل: "أنا عند ظن عبدي بى وأنا معه حين يذكرنى، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإن ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منه. وإن اقترب إلى شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن اقترب إلى ذراعاً اقتربت إليه باعاً، وإن أتانى يمشى أتيته هرولة" (٢).

- ومنها: "يضحك الله إلى رجلين يقتل

أحدهما الآخر، كلاهما يدخل الجنة، يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل، ثم يتوب الله على القاتل فيقاتل فيستشهد<sup>(٢)</sup>.

ومنها: "إن الله عز وجل ليعجب من الشاب ليست له صبوة"<sup>(٣)</sup>.

وقد عقد الإمام البخاري باباً في كتاب التوحيد الذي جعله خاتمة كتابه ذكر فيه صفات أخرى وسماه "باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله"<sup>(٤)</sup>.

وقد افترق علماء الكلام في النظر إلى هذه الصفات إلى فرق:

١ - فمنهم من فهمها على ظاهرها، وقد بالغ هؤلاء في الإثبات حتى وصل بهم إلى التشبيه بل وصل إلى التجسيم صراحة أو ضمناً، وظهر ذلك من قبل لدى بعض طوائف اليهود الذين غلب عليهم طابع التشبيه. وها هو الشهرستاني يقول عنهم: إن التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته (زارته) الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وإن العرش ليثبط من تحته كأطيط الرجل الجديد، وإنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع<sup>(٥)</sup> ولعله كان لهذا التصور أثر فيما ظهر في المجتمع الإسلامي لدى بعض الطوائف، كبعض الخوارج والمرجئة والشيعة، بل لدى بعض أصحاب

الحديث المنتسبين إلى السنة، وفي هؤلاء يقول الأشعري "وقال بعض أهل الحديث: إن العرش لم يمتلئ به، وإنه يفقد معه نبيّه عليه السلام على العرش"<sup>(٦)</sup>.

ويقول ابن تيمية عنهم: إن أحدهم يحتج بكل ما يجده من الأدلة السمعية، وإن كان ضعيف المتن والدلالة، ويدّع ما هو أقوى وأبين<sup>(٧)</sup>. ويوجد مثل هذا الكلام الغليظ في الحديث عن الله تعالى لدى بعض الشيعة كهشام بن الحكم ولدى بعض الخوارج<sup>(٨)</sup>.

٢ - وكان من علماء الكلام من صرّف هذه الصفات الموهمة للتشبيه عن ظواهرها، وأبعدها عن هذه المشابهة الموهومة: لأن الله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١) ولأنه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ (الأنعام: ١٠١) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ٣-٤)

وظهر هذا المنهج في النظر أولاً لدى المعتزلة الذين وقفوا موقفاً يتسم بالشدّة والحدة تجاه القائلين بالتجسيم أو التشبيه، وقد قال أبو الهذيل العلاف مُعَبِّراً عن ذلك: "من شبه الله سبحانه وتعالى بخلقه، أو جوّره في حكمه، أو كذبه في خبره فهو كافر"<sup>(٩)</sup>. وكان سبيلهم لنفي هذه المشابهة هو التأويل الذي يُصْرَفُ به اللفظ عن ظاهره، حرصاً على التنزيه الواجب لله

تعالى، فالوجه عندهم يعنى الذات،  
واليد تعنى النعمة أو القدرة، والعين  
بمعنى العلم أو العناية، والاستواء بمعنى  
الاستيلاء وهكذا.

وينقل الأشعرى عن أبى الهذيل أنه  
كان يقول: لله وجهٌ هو هو، فوجهه هو  
هو، ونفسه هى هو، ويتأول ما ذكره  
الله من اليد أنها نعمة، ويتأول قول الله  
عز وجل ﴿وَلَتُصَنِّعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: ٢٩)  
أى بعلمى، ثم ينقل عن بعض المعتزلة  
قوله "ذكر الله سبحانه الوجه على  
التوسيع، لا لأن له وجهًا فى  
الحقيقة، وإنما يعنى ويبقى وجه ربك:  
 ويبقى ربك، وتعنى اليد النعمة"<sup>(١١)</sup>.  
نقل عنهم القول بأن اليد بمعنى  
النعمة، والعين بمعنى العلم، والجنب  
بمعنى الأمر<sup>(١٢)</sup>. ثم ظهر هذا الاتجاه  
من بعد المعتزلة لدى طوائف أخرى  
كالشيعية والإباضية، ثم ظهر كذلك  
لدى جمهور الأشاعرة، ولاسيما من  
التأخرين منهم، وممن قالوا بهذا  
الرأى: أبو بكر بن فورك (٤٠٦هـ)،  
وإمام الحرمين الجوينى (٤٧٨هـ)،  
وفخر الدين الرازى (٦٠٦هـ)، وسيف  
الدين الآمدى (٦٣١هـ)، وعضد الدين  
الإيجى (٧٥٦هـ) وأمثالهم<sup>(١٣)</sup>. وقد  
كان فخر الدين الرازى من أكثر  
الذين عنوا بتأصيل هذا الرأى وظهر  
ذلك جليًا فى كتابه أساس التقديس  
الذى تحدث فيه عن ضرورة  
التأويل، وإن جميع فرق الإسلام مقرون

بأنه لأبد منه فى بعض ظواهر القرآن  
والأخبار، وقد ذكر الموانع العشرة التى  
تمنع من أن يكون الدليل الشرعى  
قطعيًا، كما ذكر الأدلة التى تمنع  
من الاحتجاج بخبر الآحاد فى معرفة  
الله تعالى، وفضل ما ينبغى عمله إذا  
تعارضت البراهين العقلية والظواهر  
النقلية، وقد ذكر الاحتمالات الأربعة  
التي يمكن تصورها عندئذ مؤكدًا  
أن القدر فى العقل لتصحيح النقل  
يُفضى إلى القدر فى العقل والنقل معًا،  
وقد انتهى من سرده لهذه الاحتمالات  
إلى أنه يجب القطع بمقتضى الأدلة  
العقلية، أما الدلائل النقلية فإما أن  
يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها  
صحيحة، إلا أن المراد فيها غير  
ظواهرها، وعندئذ نلجأ إلى تأويلها،  
وإلا فوضنا العلم بها إلى الله  
تعالى، وهذا هو القانون الكلى المرجوع  
إليه فى جميع المتشابهات<sup>(١٤)</sup>. وتكرر  
مثل هذا الاستدلال والاحتجاج به لدى  
عضد الدين الإيجى الذى وصّف  
الصفات التى تُوهم التشبيه بأنها  
ظواهر ظنية لا تعارض  
اليقينيات، ومهما تعارض دليلان وجب  
العمل بهما ما أمكن، وإلا فتؤول  
الظواهر. إما إجمالاً، ويفوض تفصيلها  
إلى الله تعالى، وعليه أكثر السلف،  
وإما تفصيلاً كما هو رأى  
طائفة، فنقول الاستواء: الاستيلاء  
والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام.

{وجاء ربك} أى أمره، و{إليه يصعد الكلم الطيب}، أى يرتضيه، فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال و" {أأمنتكم من فى السماء} أى حكمه أو سلطانه أو ملك موكل بالعذاب. وعليه فقيس" (١٥).

واستقر هذا لدى المتأخرين من الأشاعرة فيما صنفوه فى العقائد: شعراً ونثراً وشروحاً وتعليقات وممن جرى على هذا الشيخ إبراهيم اللقانى فى جوهرة التوحيد فقال:

وكل نص أوهم التشبيها

أوله أو فوض ورم تنزيها

وقال عبد السلام اللقانى فى شرحه: "وكل نص" أى لفظ ناص ورد فى كتاب أو سنة صحيحة (أوهم التشبيها) باعتبار ظاهر دلالة، أى أوقع فى الوهم صحة القول به... (أوله) وجوباً بأن تحمله على خلاف ظاهره، فتزول الفوقية بالتعالى فى العظمة دون المكان، والإتيان بإتيان رسول عذابه ورحمته وثوابه، وكذا النزول والمراد بالصورة: الصفة، والوجه بالذات أو بالوجود، واليد بالقدرة" ثم قال: "أو فوض" علم المعنى المراد من ذلك النص تفصيلاً إليه تعالى، وأوله إجمالاً كما هو طريق السلف، (ورم) أى اقصد واعتقد مع تفويض علم ذلك المعنى (تنزيهاً) له تعالى عما لا يليق" وينسب الشيخ عبد السلام هذا الرأى إلى السلف وأن الأشاعرة موافقون لهم

فى ذلك. يقول: "فالسلف ينزهونه - سبحانه - عما يوهمه ذلك الظاهر من المعنى المحال، ويفوضون علم الحقيقة على التفصيل إليه تعالى، مع اعتقاد هذه النصوص من عنده - سبحانه - فظهر مما قررنا اتفاق السلف والخلف على تنزيهه تعالى - عن المعنى المحال الذى دل عايه ذلك الظاهر، وعلى تأويله وإخراجه عن ظاهره المحال، وعلى الإيمان بأنه من عند الله جاء به رسوله ﷺ، لكنهم اختلفوا فى تعيين محمل له معنى صحيح، أو عدم تعيينه، بناء على أن الوقف على قوله تعالى: ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (النساء: ١٦٢) أو على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) (١٦).

٣ - أما أهل الحديث فقد نظروا إلى هذه الصفات نظراً يجمع بين الإثبات والتنزيه. وفى ذلك يقول الإمام أبو الحسن الأشعرى: "وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه، ووصف به نبيه ﷺ من غير اعتراض فيه، ولا تكييف له، وأن الإيمان به واجب، وترك التكييف له لازم" (١٧). وكذلك قال فى مقالات الإسلاميين "وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: ليس بجسم، ولا يشبه الأشياء، وأنه على العرش... ولا يقدم بين يدي الله فى القول، بل نقول استوى بلا كيف... ولم يقل شيئاً إلا ما



وجدوه فى الكتاب أو ما جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ<sup>(١٨)</sup> ويذكر ابن تيمية أن هذا هو مذهب السلف الذين "كانوا يصفون الله بما وصف به نفسه وما وصفه به رسله من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل"<sup>(١٩)</sup>.

ويرى القائلون بهذا الرأى أن الإثبات للصفات الإلهية التى جاءت فى كتاب الله تعالى وفى الخبر الصحيح عن الرسول ﷺ أمرٌ مبني على الموافقة للشرع، والاتباع له، وهذا مما أمر به المسلمون، سواء كان ذلك فى شأن العقيدة أو فى شأن الأحكام التى تضمنتها الشريعة، ولا مخالفة عندئذ فى هذا الإثبات، ثم إن الإثبات المقرون بالتزيه هو المنهج الذى سار عليه الشرع الذى جمع بينهما أحياناً فى آية واحدة كما وقع فى قوله تعالى:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) فالجزء الأول من الآية يدل على التزيه التام الذى ينزه البارى - جل جلاله - عن مماثلة خلقه أو مشابهتهم، وأما الجزء الثانى منها فيدل على إثبات بعض الصفات له، كوصفه - تعالى - بأن سميع بصير وهذا الجمع المتوازن بين الإثبات والتزيه يؤدى إلى النجاة من المخاطر التى تترتب على وجود أحدهما وحده؛ لأن وجود التزيه مع الإثبات يحول دون

أن يتحول الإثبات إلى تشبيه أو تمثيل أو تجسيم، ووجود الإثبات مع التزيه يحول دون أن يتحول التزيه إلى تعطيل أو إنكار لما ثبت فى الشرع ثبوتاً صحيحاً.

وقد أوضح هؤلاء أن الصفات إنما تثبت لله تعالى على معنى يليق بجلاله وكماله، وقد كان مما اتفقوا عليه "أن حقيقة البارى غير معلومة للبشر، ولهذا اتفقوا على ما اتفق عليه السلف من نفي المعرفة بماهيته وكيفية صفاته. ويقولون: لا تجرى ماهيته فى مقال ولا تخطر كلفيته بمثال... فلا يحيط أحد من المخلوقين بحقيقة ذاته، ولا يبلغ قدره غيره"<sup>(٢٠)</sup> وكانوا حريصين على بيان أن "الصفات حكمها - حكم الذات، فكما أن ذاته - سبحانه لا تشبه الذوات، فصفاته لا تشبه الصفات"<sup>(٢١)</sup> وكانوا حريصين كذلك على إيضاح أن "النقائص يجب نفيها نفيًا مطلقاً، وأما صفات الكمال فيجب نفي التشبيه والتمثيل فيها"<sup>(٢٢)</sup>.

وقد رفض أصحاب هذا الرأى أن يلجأوا إلى التأويل الذى يؤدى إلى صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى مناسب بعيد عن التشبيه الذى قد يوحى به ظاهر اللفظ، وكان مما دفعهم إلى ذلك أن التأويل بهذا المعنى الذى ظهر عند كثير من المتكلمين لم يكن واقعاً أو شائعاً عند جمهور

الصحابة ومن تبعهم بإحسان. وقد أورد الترمذى صاحب السنن بعض الأحاديث المتضمنة لمثل هذه الصفات كالإيد واليمين ونحوها ثم قال: إن غير واحد من أهل العلم قالوا: "ثبت الروايات فى هذا، ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال: كيف؟ هكذا روى عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وعبد الله بن المبارك أنهم قالوا فى هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وكذا أهل العلم من أهل السنة والجماعة" (٢٣) وقال أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٤٤هـ) عن هذه الأحاديث التى تضمنت هذه الصفات الخبرية: إنها أحاديث حق لا شك فيها، رواها الثقات بعضهم عن بعض، إلا أنا إذا سئلنا عن تفسير هذه الأحاديث لم نفسرها (٢٤). ومن أشهر ما يستند إليه أصحاب هذا الرأى فى ترك التأويل قول الإمام مالك بن أنس الذى سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) فقال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة "ثم أمر بالرجل فأخرج من مجلسه" (٢٥).

وكان سفيان الثورى وشعبة وحماد ابن زيد... وشريك وأبو عوانة لا يحددون، ولا يشبهون، ويروون هذه الأحاديث، ولا يقولون: كيف. قال أبوداود وهو قولنا، وقال البيهقى، وعلى هذا قضى أكابرنا (٢٦).

وكان مما صرفهم عن اللجوء إلى التأويل أن المعرفة المبنية على التأويل معرفة ظنية، ويدل على ذلك أن القائلين به اختلفوا فيه اختلافاً كبيراً، ومن أمثلة ذلك أنهم أولوا الاستواء على العرش بخمسة عشر تأويلاً (٢٧) وإذا كان التأويل ظنياً - على هذا النحو - فإنه يتعذر معه الاعتماد عليه فى مسائل العقيدة التى ينبغى أن تقوم على اليقين.

ثم إن التأويل لا يخلو من تعسف فى بعض الأحيان. ومن أمثلة ذلك تأويل المعتزلة لقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة ٢٢- ٢٣) وقد أولوها بما يتفق مع مذهبهم الذى ينكر رؤية الله تعالى فى الآخرة، ولهذا أولوا: ناظرة فجعلوها بمعنى منتظرة أو متوقعة أو راجية، وقالوا: إن إلى ليست هى حرف الجر المعروف وإنما هى مفرد الآلاء بمعنى النعم، ومعنى الآية على هذا أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا فى الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه (٢٨). وعندما وجد بعض المعتزلة ومن وافقهم نصوصاً كثيرة تثبت الرؤية فى الآخرة للصالحين من عباد الله تعالى دون تحديد ولا إحاطة قالوا: إنه لا يستدل فى هذه المسألة بالسمع أصلاً (٢٩).

وإذا كان هؤلاء لا يستخدمون

التأويل فى النظر إلى الصفات الإلهية وبخاصة الصفات الخبرية فإنهم يضيفون إلى ذلك أنه ينبغى صرف النفس عن الخوض والتقيب والتفتيش فيما يتعلق بالله تعالى: فالله أعلى وأجل من أن يحيط العقل بحقيقة ذاته أو كنه صفاته، وليس للعقل من الناحية المعرفية الخالصة - أن يقتحم هذا المجال؛ لأن هذا العقل محدود فى قواه وفى وسائله التى يدرك عن طريقها، وإذا كان العقل لا يبدأ طريقه فى المعرفة إلا من طريق استخدامه للحواس فإن الله عز وجل ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام ١٠٢) وقد حدثنا الشرع الكريم عن الآخرة وما فيها من جنة ونار ونعيم وعذاب، مستخدماً فى ذلك أسماء وصفات مما نستخدمه فى لغتنا التى نصف بها ما فى عالمنا الذى نشهده ونحياه، ولكن ذلك لا يعنى أن اتحاد الوصف لا يعنى اتحاد الموصوف، وقد أشار ابن عباس - رضى الله عنهما - إلى شئ من ذلك حينما قال: "ليس فى الجنة مما فى الدنيا إلا الأسماء" <sup>(٢٠)</sup> وهو يتفق مع ما جاء فى الحديث القدسى "أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" <sup>(٢١)</sup> وإذا كان هذا صحيحاً أو متصوراً بالنسبة للجنة التى هى من مخلوقات

الله عز وجل فمقام الله - عز وجل - أعلى وأجل من أن تحيط اللغات والأفهام بحقائق ذاته أو بكيفية صفاته. ولهذا ينبغى للعقل أن ينشغل بما هو مؤهل له من النظر فى الكون ومخلوقاته بدلاً من أن يقحم نفسه فى مجال الأمور الإلهية التى لا قدرة له على إدراكها، ومن ثم كان من الحكمة والرشد عدم التقيب والتفتيش فيها والاعتماد فى هذه الشئون - وفى غيرها - على القرآن والسنة الصحيحة اللذين هما المصدر والحجة والميزان، ومنهما تستمد العقائد والأحكام. وفى مثل هذا قال ابن عباس - رضى الله عنهما - : "تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى الله فإنكم لن تقدروا الله قدره. وبعضهم يرفعه إلى النبى ﷺ <sup>(٢٢)</sup> .

تعقيب:

لعله قد ظهر من عرض الآراء الواردة فى هذا المسألة أن الآراء قد تفاوتت فيها تفاوتاً واضحاً، وأن الاختلاف فيها كان كبيراً وعميقاً، ويرجع ذلك لصعوبة المسألة فى ذاتها، واختلاف المصادر والأدلة التى انبثقت هذه الآراء عنها. ولقد يدل على ذلك أن أصحاب المذهب الواحد أو المدرسة الواحدة قد يختلفون فيما قالوا به من رأى، أو فيما انتهوا إليه من موقف فيها فالأشاعرة - على سبيل المثال - ليسوا على رأى واحد فيها ففريق منهم يقول

بالتأويل، ومن هؤلاء - على سبيل المثال ابن فورك، والرازي والآمدي والإيجي والمتأخرون، وفريق منهم يقول بالإثبات للصفات الخبرية دون تأويل لها مع ملاحظة التنزيه فيها ومن هؤلاء أبوبكر الباقلاني الذي يذكر في التمهيد باباً في أن لله وجهاً ويدين ويرد فيه على القائلين بالتأويل كتأويل اليد بالقدرة أو النعمة<sup>(٣٢)</sup>. والحافظ أبوبكر البيهقي في كتابه الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة وهو يخصص فيه باباً لذكر الآيات والأخبار التي وردت في إثبات صفة الوجه واليدين والعين والاستواء ونحوها<sup>(٣٣)</sup>. بل إن بعض المتكلمين في هذه المسألة منهم قد يوجد له رأيان في المسألة فهو يؤول أحياناً، ويثبت أحياناً أخرى. ويمكن الإشارة هنا إلى الإمام الأشعري الذي ينسب إليه أن له رأيين في المسألة<sup>(٣٤)</sup>، كما يمكن الإشارة إلى إمام الحرمين الجويني الذي يذكر في كتاب الإرشاد أنه "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع، دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة، وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود"<sup>(٣٥)</sup>. وقد وصف من يجعلون النصوص الواردة فيها على ظواهرها ويستروحون إليها بأنهم حشوية رعاع مجسمة<sup>(٣٦)</sup>

وقد وصف الأحاديث الواردة في هذه الصفات بأنها "أحاد لا تفضى إلى العلم، ولوا أضربنا عن جميعها لكان سائفاً، لكننا نؤمن إلى ما دون منها في الصحاح...<sup>(٣٨)</sup> ثم ختم ما قدمه من تأويل بقوله: "ومن أحاط بما ذكرناه لم يصعب عليه مدرك تأويل ما نسأل عنه بعد التثبت، وعدم الابتدار إلى تأويل كل ما يسأل عنه من مناكير الأخبار"<sup>(٣٩)</sup> غير أن الجويني نفسه يعود إلى مناقشة القضية في عقيدته النظامية وهو ينتهي فيها إلى رأى آخر يختلف عن قوله السابق في الإرشاد وهو يقول في النظامية: "وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، وإجراؤها على موجب ما تبذره أفهام أرباب اللسان منها. فرأى بعضهم تأويلها، والتزام هذا المنهج في آى الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردھا وتقويض معانيها إلى الرب تعالى. والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقداً: إتباع سلف الأمة، فالأولى الأتباع وترك الابتداع"<sup>(٤٠)</sup> وقد استند في رأيه هذا إلى إجماع الأمة الذي هو حجة متبعة، ومستند معظم الشريعة، وإلى منهج الصحابة الذين تركوا التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، ولو كان تأويل هذه الآى والظواهر

## المسائل المحدثه" (١٢).

لكن ابن الجوزي يستخدم لغة أخرى، ومنهجاً مختلفاً عندما تصدّي للدفاع عن أصول مذهب الإمام أحمد، الذي شأنه وعابه بعض من كتبوا فيه من الحنابلة. وقد وصف هؤلاء بأنهم "قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس... وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات. ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث" ووصف هؤلاء بأن كلامهم صريح في التشبيه، وإن كانوا يقولون عن أنفسهم: إنهم أهل السنة (١٣). وكان من أسباب رده عليهم أنهم - فيما يرى - "كأبروا الحس والعقل، وأنهم حملوا الأحاديث على الحسيات، فرأيت الرد عليهم لازماً؛ لئلا يُنسب الإمام أحمد - رحمه الله - إلى ذلك، وإذا سكت نُسبت إلى اعتقادي ذلك" (١٤). وقد تعقب ما ورد من هذه الصفات في الآيات والأحاديث، وأهلها تأويلات يخرج بها عن المعاني الحسية التي حملها عليها بعض سابقيه من الحنابلة، ثم قال: "ونحن نحمد الله، إذ لم ينجس حظنا من المنقولات ولا من المعقولات، ونبرأ من أقوام شأنوا مذهبنا، فعابنا الناس بكلامهم" (١٥).

وبدلنا هذا الاختلاف الواقع بين

مسوفاً ومقوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة. وقد أخذ التابعون لهم بالمنهج نفسه "فحق على كل ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى" (١٦).

ولا يقتصر هذا الاختلاف في الرأي أو الانتقال عنه أو الجمع بين الرأيين في هذه المسألة على مذهب الأشاعرة، بل إننا نجد له نظائر لدى غيرهم أيضاً ويمكن الإشارة هنا إلى أبي الفرج ابن الجوزي الذي هو من أعلام الحنابلة، الذين يقولون في هذه المسألة وفي غيرها بترك التأويل.

وقد صرح ابن الجوزي باتباعه لمنهج السلف وما ذهبوا إليه من رفض للتأويل أخذاً بما قاله الإمام أحمد بن حنبل، وما هو يقول عن الطريق السليم الذي ينجي صاحبه من تلبس إبليس: "إنه ما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وتابعوهم بإحسان من إثبات الخالق سبحانه وإثبات صفاته، على ما وردت به الآيات والأخبار، من غير تفسير ولا بحث عما ليس في قوة البشر إدراكه... ولا نتعدى مضمون الآيات، ولا نتكلم في ذلك برأينا" ثم ذكر أن هذا هو منهج الإمام أحمد، وقال: "والعجب ممن يدعى اتباع هذا الإمام، ثم يتكلم في

أتباع المذهب الواحد ، ثم الاختلاف فى  
الرأى للعالم الواحد على ما فى المسألة  
من صعوبة وعسر، وأن التعمق فيها لا  
يمنع من وقوع الخلاف فيها.

ولهذا ذهب بعض الأئمة - من قديم -  
إلى تجنب الفوص فيها ، حذرًا من  
الاختلاف الذى يؤدى إلى افتراق  
الكلمة وتفرق الأمة وقد نقل القاضى  
عياض عن الإمام مالك كراهته  
التحدث فى الأحاديث الموهمة للتشبيه  
والمشكلة المعنى، وتمنى أن لو وافقه  
الناس على ترك الحديث فيها ،  
وساعدوا على ذلك؛ لأن أكثرها ليس  
تحتة عمل. وقد أنحى باللائمة على  
بعض العلماء الذين اعتمدوا فى  
دراستهم لهذه المسألة على أحاديث  
ضعيفة تزيد الأمر بلبلة ، وتزيد الخلاف  
اضطراباً<sup>(٤٦)</sup>.

ونادى غيره كالعز بن عبد السلام  
بأن يعذر المسلمون بعضهم بعضاً فى  
اختلافهم حول الصفات؛ لأن الجهل  
بالصفات ليس جهلاً بالموصوف<sup>(٤٧)</sup>.

وأحس كثير من الباحثين فى هذه  
المسألة بوطأة الخلاف والاختلاف  
فيها ، ولاحظوا ما أدى إليه ذلك من

أحكام شديدة كان يطلقها كل  
فريق على خصومه فالقائلون بالتأويل  
يصفون القائلين بالإثبات بأنهم مجسمة  
حشوية والقائلون بالإثبات دون تأويل ،  
لكن مع التنزيه ، يصفون القائلين  
بالتأويل بأنهم معطلة أو جهمية.

وربما غلا كل فريق فيما يطلقه  
على مخالفيه من صفات حتى لقد يصل  
الحكم إلى التكفير أحياناً ، ولهذا  
وجدنا من يحذر من مخاطر الخلاف  
وعواقبه. ومن هؤلاء ابن تيمية الذى  
قال: " وكل من أظهر الإسلام ولم  
يكن منافقاً فهو مؤمن ، له من الإيمان  
بحسب ما أوتيته من ذلك. وهو ممن  
يخرج من النار لو كان فى قلبه مثقال  
ذرة من الإيمان ويدخل فى هذا جميع  
المتنازعين فى الصفات والقدر على  
اختلاف عقائدهم. ولو كان لا يدخل  
الجنة إلا من يعرف كما يعرفه نبيه ﷺ  
لم تدخل أمتة الجنة ، فإنهم -  
وأكثرهم - لا يستطيعون هذه المعرفة؛  
بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة ،  
بحسب إيمانهم ومعرفتهم"<sup>(٤٨)</sup>. وقد  
ذكر فى سياق آخر أن التأويل يمنع  
الفسوق ، وأن المتأول من أهل الاجتهاد

الحريص على متابعة الرسول ﷺ أولى بالمغفرة<sup>(٤٩)</sup>.

وجاء من بعده أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) الذي قال: "إن من أشد مسائل الخلاف بين الفرق الكلامية مسألة الصفات، حيث نفاها من نفاها، وأثبتها من أثبتها وينبغي أن يعالج الخلاف بالرفق والرحمة، وأن يلاحظ أن الآراء - وإن اختلفت - فهناك قاسم مشترك بينها، وهو قصد التنزيه لله تعالى " فإننا إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين وجدنا كل واحد منهما حائماً حول حمى التنزيه ونفى النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، وإنما وقع اختلافهم في الطريق، وذلك لا يخل بهذا القصد في الطرفين جميعاً"، ودعا الشاطبي إلى جعل الخلاف في هذه المسألة مثيلاً للاختلاف الواقع في مسائل الفروع، التي لا يقع التكفير بالاختلاف فيها<sup>(٥٠)</sup>.

ومن قبل دعا الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) إلى إتباع رأي السلف فيما ذهبوا إليه من النهي عن الخوض في مسائل الصفات ونحوها مما لم يقع

الخوض فيه في عصر الصدر الأول من المسلمين ولا سيما مسألة الصفات "لأن الخطر في البحث عن الصفات عظيم، وعقباته كؤود، ومسالكه وعرة، والعقول عن درك جلال الله تعالى قاصرة... وما ذكره الباحثون ببضاعة عقولهم مضطرب ومتعارض"<sup>(٥١)</sup>.

وهكذا تتقارب المواقف، وتخف حدة الخلاف، وتعلو الدعوة إلى التسامح والتماس العذر من أصحاب الآراء المختلفة بعضهم لبعض، وهذا ما يتضح جلياً في آراء بعض المتأخرين، وقد نقل الشيخ الأمير قول جلال الدين الدواني: "اعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين" وقد سمعت بعض الأصفياء أنه قال: عندى أن زيادة الصفات وعدمها وأمثالهما لا يدرك إلا بكشف حقيقى للعارفين. وأما من تمرن في الاستدلال، فإن اتفق له كشف فإنما يرى ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات في

هذه المسألة . ثم أردف ذلك بقوله معبراً  
عن رأيه: " وماذا على الشخص إذا لقي  
ربه جازماً بأنه على كل شيء قدير  
مقتصرٌ عليه ، مفوضاً علم ما وراء ذلك  
إليه " (٥٢) . وهذا سبيل من سبل اجتماع  
الكلمة ، ونزع فتيل الفرقة ، ومنع  
للتنازع بالألقاب ، وهو استجابة لما دعا  
إليه القرآن من نبذ الخلاف ، والتحذير

من الوقوع في هاوية العداوة ﴿ إِنَّ الَّذِينَ  
فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي  
شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا  
كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٩) .  
والحمد لله أولاً وآخراً .

أ. د. عبد الحميد عبد المنعم مذكور



## الهوامش:

- (١١) صحيح مسلم بشرح النووي ، طبعة الشعب ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب صلاة الليل مشى  
مثنى ٤٠٧/٢ - ٤٠٩- ومسند أحمد ٢/ ٢٥٨.
- (٢) صحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء ، باب فضل الذكر والدعاء وحسن الطن بالله ٥٤٢/٥ وبه روايات  
أخرى ٥٤١/٥ - ٥٤٣ ، وصحيح البخارى طبعة اس تانبول ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى:  
{ويحذركم الله نفسه} ١٧١/٨ ، وسنن الترمذى نشرة أ/ عبد الرحمن عثمان - دار الفكر - بيروت ،  
كتاب أبواب الدعوات ، باب منه ٢٣٨/٥ ، ٢٣٩.
- (٣) سنن النسائي ، كتاب الجهاد ، اجتماع القاتل والمقتول فى سبيل الله فى الجنة ٢٨/٦ ، ٣٩ وفى إحدى  
رواياته: يعجب ريك ، وسنن ابن ماجه ، المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية ٦٨/١.
- (٤) مسند أحمد ٤/ ١٥١.
- (٥) صحيح البخارى ٨/ ١٧٠ ، ١٧١.
- (٦) الشهرستانى: الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، المطبعة الأدبية ١٢١٧هـ - ٤١/١ ، وقارن: العهد  
القديم ، سفر التكوين ٣/٢ ، ٨/٢ - ٨- ١٠- ، ٢٢ ، ٦/٦ ، ٢٠/٨ ، ٢١ ، ١٧ / ١ ثم ٢٧ / ١ - ١٠- ،  
وسفر الخروج ٣٢ / ١٠ - ١٤- ، وسفر العدد ٢٨ / ١ - ٨- الخ.
- (٧) انظر مقالات الإسلاميين للأشعرى الذى يورد نماذج لهذا الاتجاه فى الجزء الأول ١٠٦ - ١٠٩ ، ١٦٨ ،  
٢٨٤ ، ٢٨٨ ، وانظر تلبيس إبليس لابن الجوزى إدارة الطباعة المنيرية ١١٢.
- (٨) انظر الصفوية تحقيق د/ محمد رشاد سالم ١/ ١٦٢ ، ٣٩٣ ، ٢٩٤ وكذا نقض المنطق. مكتبة السنة  
المحمدية ١٩٥١ ص ٢٢ ، ٢٣ ، وهاوى ابن تيمية وهو يذكر صراحة أنه انتسب إلى الإمام أحمد ناس من  
الحشوية والمشبهة ، ولكنهم أقل ممن انتسبوا إلى غيره ، ثم إنه ليس أحمد هو الذى وقع معه هذا ، بل  
ما من إمام إلا وقد انتسب إليه أقوام هو منهم برىء. الفتاوى ٢/ ١٨٤ ، ١٨٥ وقد تبرأ بعض الحنابلة من  
هذا الفهم كما فعل ابن الجوزى فى دفع شبه التشبيه وغيره ، وكذلك فعل ابن عقيل.
- (٩) مقالات الإسلاميين ١٠٦/١ - ١٠٩ ، والفرق بين الفرق ، طبعة الشيخ محبى الدين عبد الحميد ٦٥ - ٦٧
- (١٠) مقالات ، ريتنر ص ٤٧٧.
- (١١) السابق ص ١٦٧.
- (١٢) السابق ٢١٨.
- (١٣) انظر مثلاً: شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ، وهو بتعليق أحمد بن الحسين بن هاشم ،  
وتأويل مشكل الحديث لابن فورك ، والإرشاد للجوينى ، وأساس التقديس لفخر الدين الرازى وغاية  
المرام للأمدى ، وانظر للإباضية ، مسند الإمام الربيع بن حبيب ، ضبط وتخريج محمد درويش ، مكتبة  
الاستقامة ، عمان ط ١/ ١٩٩ ص ٤١٤ ثم ٢٢١ وما بعدها ، ٣٨٨ - ٣٤٣ .
- (١٤) انظر: أساس التقديس فى علم الكلام ، مطبعة مصطفى البابى الحلبي ١٩٣٥ ص ٧٩ وما بعدها ، ١٦٨ ،  
١٧٢ ، ١٨١ ، ١٨٢ .
- (١٥) الإيجى: الموقف فى علم الكلام ، عالم الكتب ٢٧٢ ، ٢٧٣ وانظر ٢٩٧.

- (١٦) انظر: شرح عبد السلام بن إبراهيم المالكي لجوهر التوحيد للإمام اللقاني على هامش: حاشية محمد بن محمد الأمير، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م ص ٩٨، ٩٩. والإشارة في آخر النص إلى الآية السابقة من سورة آل عمران، وهي التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ...﴾ الآية. والقول باتفاق السلف والخلف على التنزيه والتأويل في مثل هذه الصفات قول لا يخلو من تسامح وتساهل. كما يتضح من عرض آراء السلف في المسألة.
- (١٧) الأشعري: رسالة أهل الثغر، تحقيق د/ محمد الجلند، مطبعة التقدم القاهرة ص ٧٦.
- (١٨) مقالات الإسلاميين ٢٨٥/١ وانظر ٣٤٥/١.
- (١٩) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل مطبعة الإمام ص ١٠٩.
- (٢٠) ابن تيمية: نقض تأسيس الجهمية، بتصحيح وتعليق محمد عبد الرحمن قاسم طبع مكة المكرمة ١٣٩١ هـ، ج ١/٦٤.
- (٢١) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق على بن محمد الدخيل الله، مطبعة العاصمة، الرياض ط ١٤٠٨هـ ج ١/٢٢٩.
- (٢٢) نقض تأسيس الجهمية ٥٧/١.
- (٢٣) سنن الترمذي: نشرة عبد الرحمن محمد عثمان، طبع دار الفكر لبنان ١٩٨٠ أبواب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة ٢/ ٨٦، ٨٧، وانظر كذلك كتاب التفسير، تفسير سورة المائدة ٣١٧/٤.
- (٢٤) انظر: ملبقات النحويين واللغويين لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ط ١٩٨٤/٢ ص ١٩٩، ٢٠٠. وانظر ما قاله الأوزاعي في جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ٩٦ وما بعدها، والملل والنحل بهامش الفصل ١/ ١١٦ - ١١٨، ١٢٧ - ١٣٩.
- (٢٥) القاضي عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك في إعلام مذهب مالك تحقيق د/ أحمد بكير. بيروت وليبيا ١٩٦٧ ج ١/ ١٧٠، ١٧١.
- (٢٦) ابن حجر: فتح الباري، طبعة الريان - القاهرة ٤٠٧/ ١٣.
- (٢٧) انظر لابن العربي: العواصم من القواصم. تحقيق د/ عمار طالبي، دار الثقافة قطر ط ١/ ١٩٩٢م، ص ٢١٤ ١١٦/ ١ - ١١٨، ١٢٧ - ١٣٩، الملل والنحل ١/ ١١٦، ١١٨، ١٢٧ - ١٣٩، وابن تيمية: الفتاوى ٥١٨/٥.
- (٢٨) انظر: القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل التوحيد والعدل، جمع وتحقيق د/ محمد عمارة، ط مكتبة الأسرة عن طبعة دار الشروق ٢٠٠٨م، ج ١/ ٢٢٠ - ٢٢٣، وانظر: الزمخشري محمود بن عمر: الكشاف، دار المعرفة بيروت ١٩٢/٤، وكذلك فعل الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ
- مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ١٦٤) انظر الكشاف ٥٨٢/١، وانظر شرح الأصول الخمسة ٢٤٥.
- (٢٩) شرح الأصول الخمسة ٢٦٢.
- (٣٠) راجع تفسير الطبري في تفسير الآية ٢٥ من سورة البقرة، والفصل لأبن حزم، وقد قال عن سنده: إنه في غاية الصحة ١٠٨/٢ وتفسير ابن كثير، طبعة الشعب ٩١/١.
- (٣١) صحيح البخاري - طبعة استانبول، كتاب التفسير، تفسير سورة السجدة باب قوله: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ

- ما أخفى لهم من قررة أعين} ٢١/٦ ، وصحيح مسلم بشرح النووي ، طبعة الشعب ، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ٦٨٧ - ٦٨٩ ، ومسنند أحمد ٣١٣/٢ .
- (٣٢) نظرة: حلية الأولياء للأصبهاني ٦٦ / ٦ ، ٦٧ ، ومنتخب كنز العمال بهامش مسند الإمام أحمد ١ / ١٥٥ ، وتخريج الحافظ العراقي لأحاديث الأحياء (الحلبى) ٤ / ٥٣٦ ، وفتح الباري شرح صحيح البخاري (الريان) ١٣ / ٣٩٤ ، وكشف الخفاء للعرجوني ٣/١/١ ، ٣٧٢ ، والمقاصد الحسنة للسخاوي ٢٦٠ ، ٢٦١ ، والجامع الصغير للسيوطي (صبيح) ١٣٢/١ ، وفتح القدير للشوكاني ١١٦/٥ .
- (٣٣) انظر: الباقلاني: التمهيد ، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، تحقيق: عماد الدين حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية لبنان ط١/١٩٨٧م ص٢٩٥ - ٢٩٨ .
- (٣٤) انظر: الاعتقاد ، مطبعة السلام العالمية ١٩٨٤ ص٣٥ ، ٣٦ ، وانظر: ٥١ ، ٨٨ ، ٨٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ الخ.
- (٣٥) فتاوى ابن تيمية ، مجمل اعتقاد السلف ١٨٧/٣ والأشهر في النسبة إليه ترك التأويل كما في الإبانة ومقالات الإسلاميين ورسالة إلى أهل النغر .
- (٣٦) الجويني: كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق د/ محمد يوسف موسى ، والأستاذ على عبد المنعم عبد الحميد ، الخنجي ١٩٥٠ ص ١٥٥ وما بعدها .
- (٣٧) انظر الإرشاد ١٥٨ .
- (٣٨) السابق ١٦١ .
- (٣٩) السابق ١٦٤ .
- (٤٠) الجويني: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، نشرة د/ أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية ط١ ١٩٧٩ ص ٣٢ ، وانظر د/ محمد عبد الفضيل القوصي ، هوامش على العقيدة النظامية ، مكتبة الإيمان ج ٢ / ٢٠٠٦م ، ص١٤٩ وانظر ما بعدها إلى ص ١٥٣ .
- (٤١) العقيدة النظامية ص٣٢ ، ٣٣ .
- (٤٢) ابن الجوزي: تلبس إبليس ، طبع دار الكتب العلمية عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية ط٢ / ١٣٦٨ ص ٨٨ .
- (٤٣) ابن الجوزي ، دفع شبه التشبيه ، بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة ، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري ، تصدير الشيخ محمد أبو زهرة ، تقديم د/ جمعة الخولي. المكتبة التوفيقية ١٩٧٦ ص ٣٦ ، ٢٧ .
- (٤٤) السابق ٣٠ .
- (٤٥) السابق ٧٥ ، وانظر ٩١ .
- (٤٦) انظر القاضي عياض: الشفا بتعريف حقوق المصطفى ، دار التراث - القاهرة ، د.ت ٢٤١/٢ ، ٢٤٠ .
- (٤٧) ابن عبد السلام ، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام ١٧٢/١ .
- (٤٨) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٥٤/٥ ، ٢٥٥ .
- (٤٩) انظر: مجموع الفتاوى ٢٣١/٣ ، ٢٣٠ .
- (٥٠) الشاطبي ، الاعتصام ، دار عمر بن الخطاب - د.ت ١٨٧/٢ .
- (٥١) الفزالي: إحياء علوم الدين (الحلبى) ٢١٨/٤ .
- (٥٢) حاشية الشيخ محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام بن إبراهيم المالكي لجوهرة التوحيد للإمام اللقاني ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط ١٩٤٨ ص ٨٢ ، ٨٣ .

## الصالح والأصلح

ينقص من عذابهم شيئاً.. ولو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها، ولا يقدر أن يعمى بصيراً أو يزمن صحيحاً أو يفقر غنياً إذا علم أن الصحة والفنى أصلح لهم<sup>(٣)</sup>.

ولقد اختلفت كلمة الباحثين قديماً وحديثاً حول نظرية الصالح والأصلح.. هل هى نظرية إسلامية أم وافدة على الفكر الإسلامى من الثقافات الأخرى؟

١ - ذهب عبد القاهر البغدادي إلى أن النظام قد استقى هذه النظرية من الثبوتية القائلين بالإلهين للخير والشر، وإن إله الخير لا يمكنه أن يفعل الشر<sup>(٤)</sup>.

٢ - وقيل: إن النُّظَامَ والمعتزلة عمومًا تأثروا فى هذه النظرية بموقف أرسطو الذى يعنى أن الله يدير شئون العالم وفق خطة لا يحيد عنها وأنه ليس مطلق التصرف فى فعله. ونظرية المعتزلة فى الأصلح نوع من تقييد قدرة الله<sup>(٥)</sup>.

٣ - ويرى الشهرستاني أن النُّظَامَ قد أخذ هذه النظرية من قدماء الفلاسفة الذين يرون أن الجواد لا يصح أن يدخر شيئاً من فضله عن عباده ولو كان فى علمه ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً لفعل<sup>(٦)</sup>.

والذى لا شك فيه أن النُّظَامَ قد أفاد من الثقافات المختلفة المعاصرة له سواء فى ذلك الثقافة اليونانية أو المسيحية، ولكن الذى أشك فيه أن تكون نظرية

يجمع جمهور المعتزلة على القول بوجوب الصالح والأصلح على الله، وتعتبر هذه القضية من أهم الأسس التى تقوم عليها نظرية المعتزلة فى العناية الإلهية، ويعرفون الصالح بأنه النفع، فكل ما علم نفعاً علم صلاحاً، وما لم يعلم نفعاً لم يعلم كونه صلاحاً، والنفع والصالح لا يكونان إلا لمن ينتفع بهما كالأحياء مثلاً، فلا نفع ولا صلاح للجماذ أو الميت كما لا يستعمل الصالح فى حقه تعالى، وإنما يضاف الصالح إلى من يصلح به كما يضاف النفع إلى ما ينتفع به<sup>(٧)</sup>، فالصالح ضد الفساد وكل ما خلا من الفساد فهو صالح.

أما الأصلح فالمراد به «...الفعل الذى لا شئ أولى أن يطيع المكلف عنده منه» فهم يستعملون كلمة الأصلح فى موضوع كلمة الأولى بالاختيار<sup>(٨)</sup>، ويظهر ذلك فيما إذا كان أمران أحدهما صالح والآخر أصلح منه فإنه يجب عليه تعالى اختيار الأصلح منهما للمكلف.

ولقد ظهرت نظرية الصالح والأصلح فى تراث المعتزلة على يد النظام من معتزلة بغداد، ولقد عبر عنها بقوله: إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصالح ظلم ولا يقدر أن يزيد فى عذاب أهل النار ذرة ولا أن

الصالح والإصلاح بأكملها غريبة عن الفكر الإسلامي أو ترجع إلى ثقافة بعينها أو مذهب فلسفى بالذات، والذين يرون تأثير المعتزلة بأرسطو فى هذه النظرية يقررون أن مضمون قول أرسطو يعنى الحتمية والاضطرار فى القوانين التى تحكم الكون، وهذا ما أنكره معظم المعتزلة لأنهم يؤكدون حرية الله واختياره المطلق لأفعاله.

وأما ما ذكره الشهرستاني والبغدادى من أن هذه النظرية قد أخذها النُّظام عن الثنوية أو عن قدماء الفلاسفة فلقد فاتهم أيضاً أن التراث الإسلامى - وخاصة الكتاب والسنة - ينطقان بأن الخير بيد الله وإن الشر ليس إليه، والمسلمون يجمعون على أن الله منزّه عن فعل القبيح والظلم.

وليس صحيحاً ما يذكره البغدادى عن تأثير النُّظام بالثنوية فى هذه النظرية، فإن النظام - فضلاً عن معظم المعتزلة - قد أبلوا البلاء الحسن فى الرد على الثنوية وأصحاب الملل المخالفة.

كما فات هؤلاء وأولئك أن رأى المعتزلة فى الصالح والأصلح إنما هو تطور طبيعى لاتجاههم العام فى قضايا الإلهية كلها. لأننا نجدهم يجمعون على أن الله لا يفعل القبيح ولا يريد ولا يقضيه وإن جميع أفعاله تعالى لا تخرج عن منطق العدل والحكمة. ومعنى هذا باختصار أن الله لا يفعل إلا الصالح. فموقف المعتزلة من قضايا الألوهية يؤدى بالضرورة إلى القول بالصالح والأصلح،

والخطأ الذى يقع فيه هؤلاء الباحثون أنهم نظروا إلى قضية الصالح والأصلح منعزلة عن غيرها من القضايا التى تتصل بها وتعد مقدمة لها وتؤدى إليها بالضرورة، فإن النتيجة المنطقية لنفى إرادة الشر عن الله ونفى فعله وقضائه هى بالضرورة إثبات إرادة الصالح وفعله وقضائه بمقتضى قانون العدل والحكمة.

ولعل الذى دفع الباحثين المسلمين إلى القول بأن نظرية الصالح والأصلح غريبة على الفكر الإسلامى أن المعتزلة يستعملون فى ذلك لفظ «وجوب وواجب» بالنسبة لله، والمسلمون قاطبة لا يقولون بوجوب شيء عليه تعالى، ففعله تعالى إما فضل منه وإما عدل، وفات هؤلاء أن المعتزلة لا يستعملون الواجب بالمعنى الإلزامى الجبرى أو الحتمى المفروض على المرء من خارج ذاته، وإنما الواجب عندهم «ما يستحق الذم بالألا يفعله على بعض الوجوه»<sup>(٧)</sup>، فليس فى حد الواجب إلزام من خارج الذات الفاعلة وإنما هناك التزام بالفعل لأنه حسن يمدح فاعله، ولم يخطر ببال المعتزلة أن يستعملوا الوجوب بمعنى الإلزام الخارجى أو بمعنى الحتم مضافاً إلى الله.

ولقد انتقلت فكرة الصالح والأصلح من النظام إلى سائر المعتزلة البغداديين والبصريين، فذهب معتزلة بغداد إلى أنه يجب على الله فعل الأصلح لعبده فى دينه ودنياه، فلا يدخر الله عن المكلف شيئاً يعلم أنه أصلح له إلا وفعله، كما يجب عليه أن يفعل أقصى ما يقدر عليه فى

استصلاح عبده وإلا كان بخيلاً.

ولقد ترتب على القول بوجوب الصلاح والأصلح على الله أن أراد البغداديون تطبيق نظريتهم في الأصلح على أفعال الله تعالى بالمكلفين، ففسروا كل أفعاله تعالى في ضوء مذهبهم في الأصلح وقالوا بوجوب خلق العالم على الله، لأن ذلك صلاح له ليتوصل الإنسان بذلك إلى معرفته تعالى ووحدانيته فيعبده ليستحق الثواب في الآخرة، ولا يعطى عباده إلا ما هو أصلح، ولا يمنعم شيئاً إلا إذا كان المنع أصلح من العطاء، فإذا كان الله قد خلق بعض الناس فقيراً أو دميماً أو أعمى فإن ذلك الفعل في ذاته ليس حسناً إلا أنه بالإضافة إلى ذلك الشخص بعينه وفي هذا الظرف بعينه هو أصلح شيء له وأنسب الأدوية لعلاجها، فليس الأصلح هو الشيء الألد أو الأكثر قبولا في النفس وإنما هو الأجود في الحكمة والأصوب في العاقبة، كالحجامة والفصد وشرب الدواء الكريه، فهذه أمور ربما تكون مؤلمة إلا أنها أصوب في العاقبة وأجود في باب الحكمة<sup>(٨)</sup>

وقالوا بوجوب التكليف أيضاً على الله، لأن التكليف هو السبيل الوحيد لتعريض المكلف للثواب ولو خلى الله عباده عن التكليف لكان ذلك إغراء لهم بفعل القبيح، حيث خلق فيهم الشهوة والرغبة فيها، كما قالوا بوجوب بعثة الرسل لأنهم الوسيلة بين الله وعباده في التكليف، ولا يجوز أن يكون التكليف فوق الطاقة لأن القصد به النفع للعباد

وليس تعجزهم.

وقالوا في أمور المعاد من بعث وحساب وثواب وعقاب أنها واجبة عليه تعالى، لأنه لما كان حسن التكليف منوطاً بالثواب والعقاب كان البعث والحساب واجبا عليه من طريق العقل للترقية بين المحسن والمسيء لكي تتم الغاية التي من أجلها خلق الله الإنسان. ولهذا كان الحساب واجبا كذلك لتجزى كل نفس بما كسبت.

وكل ما ينال العبد من الله عاجلاً أو أجلاً فهو صلاح له.. حتى تخليد الكافر في النار لأنه لو خرج منها لعاد إلى ما كان عليه من الكفر والمعصية. وعلى ضوء ما تقدم نستطيع القول بأن المعتزلة قد طبقوا نظريتهم في الصلاح والأصلح على الخلق والتكليف والمعاد كما قالوا أيضاً بوجوب الوعد والوعيد لأن عدم وجوبه يفقد العبد الثقة في الأمور التكليفية وهذا يعتبر فساداً في التدبير<sup>(٩)</sup>

ولقد توصل البغداديون إلى القول بوجوب الأصلح على الله تعالى على أساس أنه تعالى لو لم يفعل الأصلح لم يكن جواداً، وإذا لم يكن جواداً وجب كونه بخيلاً وذلك ذم لا مدح فيه، يقول القاضي عبد الجبار: أنهم توصلوا بهذه الطريقة إلى القول بوجوب الأصلح<sup>(١٠)</sup>

ولقد خالف القاضي عبد الجبار وسائر معتزلة البصرة آراء البغداديين في كثير منها، فقالوا بوجوب الأصلح على الله في أمور الدين فقط<sup>(١١)</sup>

أما أمور الدنيا فلا يجب عليه الأصلح فيها. ومن هنا فلم يوجبوا عليه خلق العالم ولا تكليف العباد، واعتبروا أن ذلك تفضل منه سبحانه على المكلفين كما تفضل بإكمال العقل ابتداء دون تكليف، وردوا رأي البغداديين في القول بالأصلح في الدنيا بأمور كثيرة منها:

١ - لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح في الدنيا دائما - وهو يقدر على ما لا نهاية له من ذلك - لوجب عليه ما لا نهاية له من ذلك، وذلك يقتضى وجوب ما لا يصح مما وجب عليه أن يفعله لأنه لا يوجد أصلح إلا وقد يكون في العقل ما هو أصلح منه، وتقدير هذا باطل<sup>(١١)</sup>، وهذا رأي (أبو على الجبائي).

٢ - ومنها: لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح لكان يجب عليه الثواب لأنه صلاح وأصلح للعبد بل هو الذي قصد غيره من الأفعال في باب الدين صلاحاً لأجله فلا يجوز القول بأنه ليس بصلاح، ولو وجب عليه ذلك لقبح منه التكليف لأن التكليف إنما يحسن حيث يتوصل به إلى ما لولاه لم يحسن أن يفعل به، ومتى قيل أن الثواب واجب لقبح التكليف<sup>(١٢)</sup>، وهذا ما ذهب إليه أبو هاشم.

٣ - ومنها: لو كان الأصلح واجبا عليه تعالى لما استحق شكرا على نعمة لأن الواجب لا يستحق الشكر عليه وإنما يكون الشكر على التفضل لا على فعل الواجب<sup>(١٣)</sup>.

٤ - ومنها: لو وجب عليه فعل الأصلح لوجب عليه أن يعفو عما يستحق العقاب

ويغفر للمذنب وأن يتفضل عليه بالنعيم، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم. وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكافر والفاسق ولا يغفر له وهذا يبين فساد رأي القائلين بوجوب الأصلح<sup>(١٤)</sup>.

ولقد غالى البغداديون في مذهبهم حين قالوا: إن العقاب أصلح من العفو ومن التفضل بالنعيم، حتى ذهب بعضهم إلى أنه أعم صلاحاً من الغفران.

ولقد رفض القاضي عبد الجبار نظرية الصلاح والأصلح على إطلاقها وفرق بين ما يجب كونه واجبا عليه تعالى وما يجب كونه تفضلا. فابتداء الخلق وتكليفهم ومنحهم العقل تفضل منه سبحانه. وهذا التفضل يلزم عنه أمور هي واجبة في بابها، كالتمكين من الفعل، وإزاحة العلة، لأن ذلك يلزم عن التفضل بالخلق والتكليف ولا يجب ابتداء ولا يجب عليه الأصلح إلا في باب الدين فقط كالأعواض عن الآلام والألطاف والرزق. ولا تقاس على ذلك مصالح الدنيا لأن سبب وجوب ذلك على الله في باب الدين أن المنع منها يعد منعا من التمكين أو هو بمثابة ذلك. وهذا يناقض أصل التكليف ولا يلزم شيء من ذلك في مصالح الدنيا وإن كان له سبحانه أن يتفضل به على من يشاء.

وإذا كان معتزلة البصرة قد هاجموا البغداديين لقولهم بالأصلح مطلقا فإنهم أنفسهم لم يتخلصوا مما وقع فيه البغداديون ومعظم الانتقادات السابقة. كما توجه إلى البغداديين يمكن في

نفس الوقت أن نوجهها إلى البصريين في قولهم بالأصلح في باب الدين. إذ لا فرق بين أن يكون الأصلح في باب الدين أو الدنيا ما دام هناك اتفاق بينهما على وجوبه. كما أن انتقادات البصريين لم يفرقوا فيها بين الأصلح في الدين والدنيا بل هي تشمل النوعين كليهما.

ولقد شذ جماعة من المعتزلة عن القول بالأصلح مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد، وبشر بن المعتمر، وجعفر بن حرب، فإنهم لم يوجبوا الأصلح على الله وذهبوا إلى أن عنده أطافاً كثيرة لا نهاية لها ولو فعلها بالكافر لآمن ولكن ليس يجب عليه فعلها لأنه لا يجب عليه إلا إزاحة العلل والتمكين فقط<sup>(١٦)</sup>.

وكان على المعتزلة بعد ذلك أن يفسروا أنواع البلاء الذي ينزل بالعباد وأن يسألوا أنفسهم الأسئلة العديدة التي يظنون أنها تنقض رأيهم في القول بالأصلح وأن يجدوا لها حلولا تتمشى مع نظريتهم إذ من حق أى عاقل أن يسأل نفسه:

ما هو الأصلح في البلاء، والفقر، والمرض؟

وما هو الأصلح في خلق الحشرات والحيوانات المؤذية؟ وكان على المعتزلة أن يجدوا تفسيراً لكل هذا في ضوء القول بالأصلح، ومن خلال إجابتهم على كل هذه التساؤلات كانوا يشيرون التفسير الذي يظنونه صحيحاً لكل أفعال الله الكونية.

فالمرض والبلاء غير المستحق يعد لطفاً

وصلاحاً لما فيها من حسن العوض.

وما ينزل بالمكلف من أنواع الغموم والمصائب، فإن كانت من فعله تعالى، وكانت بأمره فهي لطف لهم إن لم تكن عقوبة، وإن لم تكن بأمره فلا بد فيها من العوض.

وكذلك موت الصديق والآفات النازلة على الأموال من جهته تعالى، فهي لطف وصلاح يجب الصبر عليها وكذلك ذبح البهائم حسن لما فيه من العوض لهم وكذلك، أتعاب النفس ابتغاء الأفعال الحسنة.

والدعاء على الفاسق والكافر لطف للداعي، وخلق الحيوان المؤذى لا بد فيه من الألطاف من حيث تعبده بالتحرز منه.

وكذلك أمور الآخرة فإن القول بالصالح والأصلح يسرى عليها، والنصر والخذلان ثواب وعقاب ولطف وصلاح، لأن الخذلان لا يكون إلا عقوبة نازلة بمن فسق من الأمم وعصى واستخف أو ترك المعونة في باب الدين<sup>(١٧)</sup>.

وقد يقال في بعثة الرسل إلى الكافر أنها فساد أو استفساد له لأنه لولا بعثة الرسول إليه لما عرف كونه كافراً به ويكتبه، ولكن ينبغي أن يعلم أن بعثة الرسول إلى الكافر تمكين له من الإيمان والأخذ بأسباب الصلاح لأن الرسول يدعوه إلى الشريعة بما معه من المعجزة الدالة على صدقه وكل ذلك تمكين له<sup>(١٨)</sup>.

وأمر الفقر والمرض والبلاء، وإن كانت تنزل بالعباد فإنها ليست داعية له



إلى « ما لولاها كان لا يفعله من المعاصي » لأن العلم بوقوع المعصية عندها لا يعنى ضرورة وقوعها من أجل هذه الأمور، وإنما تكون الشبهة لو علمنا المعصية لأجلها ضرورة، ولولا هذه الأمور لما وقعت المعصية ولا اختارها العبد وهذا لا يعلم إلا بالسمع فلا شبهة فيه<sup>(١٩)</sup>.

ولا يصح القول بأن هذه الأمور داعية إلى ارتكاب المعصية لأن الداعية لا تحمل معنى الإجبار على الفعل أو الترك وإذا اقترنت الداعية بالاعتقاد الجازم بأن الأصلح هو ترك الفعل الذى تدعو إليه لما كان لها أثر فى نفس المكلف وإنما يظهر أثرها فى النفس الخالية من الاعتقاد الجازم أو الراجح<sup>(٢٠)</sup>.

وقد يجول بخاطر المرء أن الأصلح للعبد أن يرعاه الله ويحملة على الإيمان والطاعة قهرا كما رزقه بغير اختياره وأوجده بغير اختياره وكلفه بغير اختياره، ولكن ينبغى أن يعلم أن هناك فرقا كبيرا بين الأمرين فإن الصلاح فى باب الدنيا يرجع إلى فعله تعالى فقط نحو الخلق والرزق والشهوة واللذة وما أدى إليها، وكل ما هذا شأنه فلا قدر منه إلا وهو تعالى موصوف بالقدره عليه وعلى أكثر منه. أما الصلاح فى باب الدين فلا يكفى فيه ما يفعله تعالى بالمكلف دون فعل المكلف نفسه واختياره للطاعة

والصلاح ولو انفرد فعله تعالى عن اختيار العبد لم يكن ذلك صلاحا له، وإنما هو استصلاح، ولو فعل ذلك به فلا يكون هناك للتكليف معنى ولا للثواب والعقاب فائدة<sup>(٢١)</sup>.

وهنا سؤال قد يرد على الذهن هو: إذا كان كل ما يفعله الله تعالى هو الأصلح للمكلف فما فائدة الدعاء إذن؟ يرى عبد الجبار أن المكلف ينبغى أن يرغب إلى الله تعالى بالدعاء بما فيه صلاح أمره. فالمرضى كما ينبغى عليه أن يذهب إلى الطبيب ليسأله الشفاء فينبغى أيضا أن يتوجه إلى الله بالدعاء ليكشف عنه ما نزل به من ضرر.

والله يفعل ما فيه صلاحه، كما قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ فاشتراط تعالى فى اختيار ما يختاره من أمرهم أن يكون فيه الخير لهم بالصلاح. ولهذا يجب على العبد أن يسأله ما فيه صلاحه مما هو أعلم به منه<sup>(٢٢)</sup>.

ولقد التزم المعتزلة - وخاصة البغداديين منهم - أمورا ما كان لهم أن يقولوا بها لولا تمسكهم بفكرة الوجوب للصلاح والأصلح، منها أن تكون النوافل كالفرائض من حيث الوجوب ما دامت تؤدي إلى الثواب، ومنها

أن يكون العقاب أصلح من العفو، ومنها  
أن يكون التكليف واجباً لأنه هو  
الأصلح، وإذا قيل أن التكليف يكون  
أصلح للمؤمن فكيف يكون أصلح لمن  
علم أنه سيكفر. قيل بأن ذلك صلاح  
لغيره وهذا كلام غير مقنع لأن الله لا  
يضر أحداً من عباده لكي ينفع به

الآخرين. ولقد حاول البصريون من  
المعتزلة - وخاصة القاضي عبد  
الجبار - أن يتخلصوا من كثير من تلك  
الإلزامات التي التزم بها البغداديون ذلك  
لأن القاضي يفرض في مذهبه تفرقة  
حاسمة بين ما هو واجب على الله وما هو  
تفضل منه<sup>(٢٣)</sup>

**أ.د. محمد السيد الجليلند**

## الهوامش:

- (١) المغنى: ٣٧ / ١٤.
- (٢) السابق نفسه.
- (٣) الفرق بين الفرق: ١٣١ - ١٣٤، الانتصار: ٢١ - ٢٢، ٢٥ - ٢٧.
- (٤) انظر البغدادى: ١٣١.
- (٥) نظرية التكليف عند القاضى عبد الجبار: ٤٠١.
- (٦) الملل والنحل: ٧٢ / ١ - ٧٣.
- (٧) انظر المعتزلة لزهدى جار الله: ١٠٣ - ١٠٥.
- (٨) المغنى: ١٧ / ١٤.
- (٩) انظر المعتزلة لزهدى جار الله ١٠٣ - ١٠٤.
- (١٠) المغنى: ٤٣ / ١٤.
- (١١) السابق: ٤٧٤ / ١٤.
- (١٢) منهاج السنة لابن تيمية: ٣٩ / ٢.
- (١٣) المغنى: ٥٦ / ١٤.
- (١٤) السابق: ٩٠ / ١٤.
- (١٥) السابق: ٨٦ / ١٤.
- (١٦) السابق: ١٠٦ / ١٤.
- (١٧) المقالات للأشعرى: ٢٨٧ / ١.
- (١٨) المغنى: ٩٥ / ١٣ - ١١٢.
- (١٩) السابق: ٢٢٢ / ١٣.
- (٢٠) السابق: ٢٢٠ / ١٣.
- (٢١) السابق: ٢١١ / ١٣.
- (٢٢) السابق: ٢١٦ / ١٣.
- (٢٣) السابق: ٢١٤ / ١٣.

## الطفرة

يمس أشياء و لم يكن حاذى ما قبلها" (٣).  
وفكرة الطفرة هذه، إنما نشأت لدى  
النظام نتيجة مناظرة بينه وبين أبى الهذيل  
العلاف فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ،  
ومن المعروف أن النظام يذهب إلى عدم  
تناهى الأجسام من حيث الكمية (٤).

ولما رأى أن ذلك يؤدى إلى القول بقدوم  
المادة، وبالضرورة بقدوم العالم وأن فى  
هذا مخالفة لما عليه جمهور المتكلمين من  
جميع الفرق، ذهب هذا المذهب وقرر أن  
الإمكان العقلى لا يمنع من تصور أجسام  
لا تنتهى (٥).

وقد ذكرت الروايات أن أبى الهذيل  
عندما أعجز النظام فى هذه المسألة وقف  
متحيراً، فقال له أبو الهذيل: هذا شأن من  
ناطح الكباش. "فقال له النظام: لقد  
جئتكم بالقاطع. وقال: إن الجسم المتحرك  
يقطع بعض أجسام ما يتحرك عليه إما  
بالترتيب و إما بالطفرة، وهى "الوثب" التى  
أشرنا إليها فى التعريف اللغوى.

والفكرة فى أساسها تتصل بالعلم  
الطبيعى فى مسألة الحركة، وهذا  
التوجه قد أبلى فيه النظام بلاءً كبيراً،  
وكان الهدف منه هو مواجهة التصورات  
المادية للإله والكون، التى حملتها  
أفكار خصوم الإسلام متذرعة بالعلوم  
الطبيعية، من ثم نرى ما لهذه العلوم من  
أثر إيجابى فى منهج النظام وجدله مع  
الخصوم.

معناها اللغوى: قال صاحب القاموس  
المحيط: "الطفرة" "الوثب" فى ارتفاع  
كالطفور، من اللبن كالطثرة، وقد  
حفر تطفيراً، والطفور طُوْثِر.. وأطفِر  
إطفاراً" (١) كافتعل افتعالاً.

وإذا دققنا النظر فيما قاله  
"الفيروزأبادى" فنلاحظ أن أقرب دلالات  
هذا المصطلح، إنما هو "الوثب" فى  
ارتفاع، وهذا يعنى أن الحركة من  
الأسفل إلى أعلى تقطع أجساماً لا مرئية  
من الهواء أو غيره بطريقة لا تستوجب  
جميع أجزاء الشئ الذى يتجاوزه الجسم  
المتحرك من أسفل إلى أعلى.

وقد شرح النظام فكرته هذه - وهو  
أول القائلين بها من مفكرى الإسلام -  
بقوله: إن المار على سطح الجسم يسير من  
مكان إلى مكان بينهما أماكن لم  
يقطعها هذا الجسم المار، ولا مر عليها ولا  
حاذها ولا حل فيها" (٢).

### التعريف الاصطلاحي:

فى شرح المعنى اللغوى لهذا المصطلح  
ليصل إلى المعنى الاصطلاحي يقول  
الأشعرى فى بيانه: "زعم النظام أنه قد  
يجوز أن يكون الجسم الواحد فى  
مكان. ثم يصير إلى المكان الثالث ولم  
يمر على المكان الثانى على جهة الطفرة،  
واعتل فى ذلك بأشياء منها: الدوامة،  
يتحرك أعلاها أكثر من أسفلها  
وقطبها، وإنما كان ذلك لأن أعلاها

ولا شك فى أن العلوم الطبيعية الحديثة، وبخاصة فى مجال "الفيزياء" هى التى تملك الكلمة النهائية فى هذا السبيل بعد تطورها وازدهارها، من ثم نقرر أن البحث فيها من الناحية النظرية، لا يجدى كثيراً ما لم يكن لدراساتها لدى تلك العلوم مكان معتبر.

#### كيف استقبلت هذه الفكرة؟

كان أبو الهذيل العلاف أول من عارض هذه الفكرة وإلا لما ناقشه فيها على الوجه الذى ذكرناه سلفاً، وقد تبعه فى ذلك جمهور المتكلمين من المعتزلة وغيرهم. وحجتهم فى ذلك، أن الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرك، وإن للفرس فى حال سيره وقفات خفية، وفى وقت شدة عدوه مع وضع رجله ورفعها، ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه، وكذلك للحجر فى حال انحداره وقفات خفية بها كان أبطأ من حجر آخر أثقل منه أرسل معه.

ولكن فريقاً آخر من المتكلمين. لم يرجع صحة تفسير التفاوت بين الحجرين إلى وجود وقفات للحجر الأخف دون الأثقل. وإنما يرى هذا الفريق أن التفاوت يرجع إلى أن الحجر الأخف قد تعثره من العوائق ما لا يعثرى الحجر الأثقل لتغلب الأخير عليها، ويضيفون إلى ذلك - أيضاً وهذا ما يقره العلم الحديث - أن فعل الجاذبية للأثقل غير فعلها للأخف.. وهكذا.

وقد قال أبو الهذيل العلاف: فى رده على كلام النظام فى فكرته هذه،.. "إذا كان الجسم ينقسم إلى غير نهاية، فإنه

لا يمكن قطعه ولا أقل جزء منه، ولما كان المكان يقطع، فهو لا ينقسم إلى غير نهاية، ورد هذه الحجة بالقول بالطفرة على الوجه الذى قرره النظام. ليس رداً مقنعاً، لأنه لو صح هذا - ولو على سبيل التسليم الجدلى - فكيف يقطع ما قطعه. أفليس عليه أن يمر بما لا نهاية له؟

وهذا التنفيذ لحجة النظام على الوجه الذى قرره أبو الهذيل، يدلنا على أن هذا الرجل - أبا الهذيل - كان واسع الثقافة، إذ يرى الدكتور بدوى أن جذور هذه الحجة التى رد بها على النظام كانت موجودة من قبل لدى زينون الرواقى ضد القول بالحركة<sup>(٦)</sup>.

وخير من رد على النظام فيما ذهب إليه من القول بالطفرة، هو إمام الحرمين "الجوينى" فى كتابه "الشامل"، حيث نقل عن النظام مثالا ضربه توضيحاً للقضية، حتى يمكن الرد عليه بسهولة، فقال: يقول النظام: "إذا تصورنا شكلاً مربعاً متساوى الأضلاع، ثم مددنا خطاً من إحدى زواياه المقابلة فإنه يكون قطراً، والقطر هو أطول خط مستقيم من خطوط المربع. فلو أخذت نملة فى الديب على خط القطر وأخرى من منشأ القطر على ضلعى الشكل. فإن النملة الأولى تصل إلى الزاوية قبل الثانية. وما جاء ذلك إلا لطفر الأولى<sup>(٧)</sup>.

وقد ضرب النظام مثلاً آخر لزيادة التوضيح لفكرته، فقال - كما ذكر الجوينى -: السفينة إذا كانت فى أشد جرى، فإذا أراد من كان من ركب السفينة فى مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها

وصدرها، فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات، وما ذلك إلا لطفر التخطى".

ويأخذ الدكتور بدوى من رد الجوينى على النظام فى المسألة الأولى - مسألة الشكل المربع - فيقول : ويعجب المرء كيف فات هذا على النظام، فلم يعرف أن أى ضلعين فى المثلث هما أطول من الضلع الثالث . فهل كان النظام قليل البضاعة فى علم الهندسة إلى هذا الحد ؟ وهل لم يجد فى عصره من يرده إلى الصواب وينبئه إلى هذا الخطأ الفاحش<sup>(٨)</sup>.

وفى الرد على المثال الذى ضربه "النظام" بالسفينة . يقول الدكتور بدوى أيضا : "وكان من السهل على الجوينى هاهنا أن يرد عليه بأن يبين أن حركة القدم نسبية إلى سطح السفينة ، لا إلى حركتها ، وإلا لخلفها وتركها إن كان أسرع منها " ، ثم يقول بعد ذلك : "وهذان المثالان أو الدليلان اللذان ساقهما النظام ، يدلان على سذاجته فى هذا الاستدلال ، كنا نكبر النظام عنها".

وأما من جانبنا فنقول : حسب النظام أن يكون ذا نزعة تجديدية خارجة على المؤلف والمستقر فى أذهان المعاصرين له ، أو السابقين عليه ، وبغض النظر عن النتائج المترتبة على هذه النزعة ، يبقى هذا المفكر متميزاً عن أقرانه فى هذا الجانب ، حتى ولو كانوا من الفرقة التى ينتمى إليها - المعتزلة - بل إن أبا الهذيل العلاف الذى ناظره فى القضية التى معنا كان أستاذة ، وحسبه كذلك أن يثبت لنا أن المباحث النظرية فى علوم الكلام والفلسفة إنما كان ينبغى أن تطعم بالعلوم العملية كعلم "الفيزياء" الذى تتصل به الفكرة التى معنا "الطفرة". وتاريخ الرجل يدل على أنه كان يميل إلى هذا الجانب لنصرة دينه بالمنهج العلمى الذى كان يتذرع به أعداء هذا الدين ، من أصحاب الاتجاهات الوشية ، التى دخل الإسلام بلادها فاتحاً . من ثم نرى أن الدكتور بدوى قد بالغ حينما قاس فكرة الطفرة عند النظام بمقياس عصرنا فى الجانب العلمى ، والهندسى منه بصفة خاصة ، وهذا ظلم بين.

**أ.د. محمد عبد الستار نصار**

## الهوامش:

- (١) انظر: ابن حزم: الفصل جسه ص ٦٤.
- (٢) د. بدوى: مذاهب الإسلاميين ج ١ ص ٢٦١، ط لبنان، سنة ١٩٨٣م.
- (٣) ينقل أبو الحسن الأشعري قول النظام: "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وإن الجزء جائز تقسيمه أبداً، ولا غاية له من التجزؤ" (انظر: المقالات ص ٣١٨).
- (٤) وقد أشار الخياط صاحب كتاب "الانتصار" إلى أن عدم نهاية الاجسام لدى النظام، إنما هي لديه من قبيل "الوهم" أى أن القسمة اللانهائية هنا عقلية ذهنية لا واقعية، كما أشرنا إلى ذلك فى صلب البحث . ويؤيده فى ذلك المرحوم الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، فى كتابه "النظام" وأراؤه الكلامية والفلسفية ص ١٢٠. وبهذا الذى ذكره كل من "الخياط" وأبى ريدة" يكون الخلاف لا محل له ها هنا. ويكون كلام الذين حكموا عليه بما يخالف مقتضى هذا. قد ضلوا الفهم الصحيح لموقفه.
- (٥) انظر: ص ٢٦٣ من كتاب مذاهب الإسلاميين - الجزء الأول.
- (٦) نفس المصدر.
- (٧) نفس المصدر.
- (٨) نفس المصدر.

## الظاهر والباطن

الإسكندرية، حيث أثرت الفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة في الديانتين : اليهودية والمسيحية ، فكانت الجالية اليهودية في الإسكندرية تقرأ التوراة في الترجمة اليونانية المعروفة بالسبعينية<sup>(٤)</sup>

وكان فيلون اليهودي الإسكندري "من أكبر ممثلي النزعة إلى التأويل، وقد دفعه إلى اتخاذ هذا المذهب الحملة التي قام بها المفكرون اليونانيون على ما في التوراة من قصص وأساطير ساذجة أو غير معقولة - على حد زعمهم - مثل برج بابل، والحية التي أغرت حواء في الجنة، وغضب الله، وأحلام يوسف، فاضطر فيلون إلى الدفاع عن التوراة بتأويل هذه المواضع تأويلاً باطنياً، ورأى أن التأويل الباطني هو روح النص المقدس، وأن التفسير بالمعنى الحرفي للنص سيؤدي إلى الكفر<sup>(٥)</sup>. ومن أبرز مفكري اليهود الذين حاولوا التوفيق بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية قبل فيلون، وأكثرهم اعتماداً على التأويل الفيلسوف اليهودي أريستوبول Aristobule (ت. ١٥٠ ق.م) الذي كان دائم الحرص على تجنب التجسيم والتشبيه عن طريق التأويل المجازي، وجعل موسى أستاذاً لفلاسفة الإغريق<sup>(٦)</sup>

ومن فيلون اليهودي الإسكندري انتقلت طريقة التأويل الباطني إلى النصرانية، وبخاصة لدى الفيلسوفين

"التأويل مشتق من الأول، وهو الرجوع، يقال : آل إليه أى أرجعه، وعند علماء اللاهوت : تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها، فالشريعة - كما يقول بعضهم مشتملة على ظاهر وباطن لاختلاف فطر الناس، وتباين قرائحهم في التصديق، فكان لابد من إخراج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالاته الباطنية بطريق التأويل، فالظاهر هو الصور والأمثال المضروبة للمعاني، والباطن هو المعاني الخفية التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان، فالتأويل - في نظرهم - هو الطريقة المؤدية إلى رفع التعارض بين ظاهر الأقاويل وباطنها"<sup>(٧)</sup>.

والتأويل كمصطلح<sup>(٨)</sup> بمعنى صرف ظاهر اللفظ إلى معان مخالفة لما في المعاجم وكتب اللغة، وقد وجد في الحضارات والأديان القديمة، فالتأويل جذور قديمة، فعند فلاسفة اليونان القدماء كان التأويل الرمزي لدى الفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية، بل ربما ظهر قبل نشأة الفلسفة في اليونان عند الشاعر اليوناني هوميروس، فقد كانت طريقة التأويل متبعة في الأساطير الإغريقية التي تحتويها القصائد الهوميرية<sup>(٩)</sup>.

وتأثر الفكر اليهودي بالفكر الفلسفي اليوناني، وبخاصة في مدرسة



كليمان الإسكندري (١٦٠ - ٢١٥ م) وتلميذه أوريجانس (١٨٥ - ٢٥٤ م) وقد اضطر الأخير تحت وطأة هجمات المفكرين اليونانيين إلى الإقرار بأن في التوراة استحالات، عقلية تحتاج إلى التأويل فقام بالتفرقة بين نوعين من الأقوال في نصوص الكتاب المقدس، أقوال يمكن أن تفسر تفسيراً حرفياً، وأخرى يجب أن تؤول باطنياً (٧)

ثم انتقل التأويل الباطني من أمثال فيلون اليهودي إلى العالم الإسلامي لأول مرة على يدى عبد الله بن سبأ اليمنى الصنعاني الذي كان يهودياً ثم أعلن الإسلام، وحاول تأويل القرآن الكريم تأويلاً باطنياً رمزياً، مثل تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ (قصص: ٨٥) فقال: "إنى لأعجب ممن يقول برجعة عيسى ولا يقول برجعة محمد (٨) فكان ابن سبأ أول من أحدث في عقائد الشيعة أفكار الرجعة والوصية ونحو ذلك. ومن الآيات القرآنية التي اتخذها الباطنية في العالم الإسلامي وسيلة لتبرير مبادئهم ونشرها قوله تعالى:

﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠٠﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿١٠١﴾ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلَ لَكُمُ جَنَّاتٍ وَجَعَلَ لَكُمُ أَنْهَارًا ﴿١٠٢﴾﴾ (نوح: ١٠-١٢)

فأولوا قوله تعالى ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ﴾ (نوح: ١٠) بمعنى اسألوه أن يطلعكم على

أسرار المذهب الباطني، وقوله: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (نوح: ١١) بأن السماء هي الإمام، والماء المدرار هو العلم ينصب من الإمام إليهم ومعنى ﴿وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ أن الأموال هي العلم، والبنين هم المستجيبون، ومعنى ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ جَنَّاتٍ وَجَعَلَ لَكُمُ أَنْهَارًا﴾ أن الجنات هي الدعوة السرية أو الباطنية، والأنهار هي العلم الباطني (٩).

والإمام عند أغلب الشيعة هو مصدر التأويل الباطني، فهو وارث العلم النبوي، وهو يعلو على سائر البشر باتصاله الدائم بالله تعالى، فلم يصل إلى هذا العلم الإلهي عن طريق الاكتساب أو ترتيب أدلة، بل ينقذ العلم في نفسه انقداحاً (١٠).

فالتأويل يختص به الأئمة، ولا يطلب إلا منهم، لأن الله تعالى نصبهم لذلك، وأودع فيهم علمه، حتى أصبح الإمام بذلك قرين القرآن، وإنما سمي القرآن بهذا الاسم لاقتترانه بالعترة، كما ورد في الحديث النبوي: "إنى تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض" (١١)، فالقرآن قرين كل واحد من الأئمة الطاهرين ذرية الرسول الأمين (١٢).

ويقوم التأويل عند أكثر فرق الشيعة، الغلاة والاثني عشرية على ثنائية الظاهر والباطن في النصوص الدينية، بحيث يكون للنص الديني ومعان ظاهرة يفهمه

العامّة، وأسرار ومعان أخرى باطنة تخالف معناه الظاهري، ولا يفهمها إلا الخاصة، وهم الأئمة من آل البيت المعصومين. وقد استند الشيعة في هذه الفكرة إلى عدة آيات قرآنية ورد فيها لفظا الظاهر والباطن، ومنها قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَهْرَ الْأَثَمِ وَبَاطِنَهُ﴾ (الأنعام: ١٢٠)، وقوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ذَرْوَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان: ٢٠)، وأما من جهة

السنة، فقد رووا عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل آية حد مطلع" (١٣)، فذهبوا إلى أن للشيعة ظاهرا وباطنا، وأن عامة الناس يعلمون علم الظاهر، وعند الأئمة علم الباطن، وأولوا على هذا النحو ألفاظ القرآن الكريم تأويلات بعيدة غريبة، فالكليني (وهو عندهم في مكانة البخاري عند أهل السنة) يؤكد أن للقرآن ظاهرا وباطنا "فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور" (١٤) ويقول الداعي الإسماعيلي القاضي النعمان: لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه، وهو زوجه وقرينه" (١٥).

ويشير الشهرستاني إلى إحدى فرق الشيعة الغلاة، وهم الهاشمية أتباع أبي هاشم بن الحنفية، "قالوا: إن لكل

ظاهر باطنا، ولكل شخص روحا، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم، والمنتشر في الآفاق من الحكم والأسرار يجتمع في الشخص الإنساني، وهو العلم الذي استأثر على ﷺ به ابنه محمد بن الحنفية، وهو أفضى ذلك السر إلى ابنه أبي هاشم، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقا" (١٦).

ويعرض أبو حامد الغزالي للفكرة ذاتها عند الباطنية، فيحكى عنهم قولهم: "إن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صورا جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار، والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعا إلى الاغترار، فكان تحت الأواصر والأغلال" (١٧).

ويطلق الداعي الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني على أهل السنة اسم أهل الظاهر، ويرد على منهجهم في تلقي العقيدة والشرعية ويحذرهم، فيقول: "أراكم يا أهل الظاهر تكذبون بالتأويل، وتقتصرون على التنزيل، وقد وبخكم الله تعالى ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (يونس: ٢٩)، واكتفيتم من علم القرآن بما عرفته العرب من

الأسماء والصفات، ولم تعلموا أن  
الأسامي ربما صرفت إلى غير ما تعرفه  
العرب إذا حققتها المعاني، وإذا أوجب  
التأويل صرف بعض الأسامي إلى معنى  
من المعاني أنكرتموه" (١٨).

كما يحكم الداعي الإسماعيلي  
أحمد حميد الدين الكرمانى على من  
ينكر العلم الباطن بأنه ملحد، فيقول: "  
كان النبي ﷺ قد دعا إلى العمل الظاهر  
الذى هو الصلاة والزكاة وغيرها، وإلى  
العلم الخفى الباطن الذى هو المعارف  
الدينية جميعا، وأنت تؤمر بالعمل  
الظاهر، وتكفر بالعلم الباطن الذى به  
تتعلق وحدانية الله تعالى ومعارف ما جاء  
به الرسول صلى الله عليه وآله، فأى  
إلحاد أعظم مما أنت فيه، من الإيمان  
ببعض ما جاء والكفر ببعض" (١٩).

ومن أمثلة تأويلاتهم الباطنية ما  
ينسبونه إلى الإمام جعفر الصادق فى  
تأويله لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ  
يَلْتَقِيَانِ﴾ (الرحمن: ١٩)، قال: على  
وفاطمة. ﴿يَتَّحِمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ﴾ (الرحمن: ٢٠)  
قال: لا يبغى على على فاطمة، ولا تبغى  
فاطمة على على.

﴿تَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾

(الرحمن: ٢٢)، قال الحسن والحسين  
عليهما السلام" (٢٠).

وقد شبه الإسماعيلية الباطنية الظاهر

بصدفة لا بد من كسرها نهائياً، وهذا لا  
يتم إلا بالتأويل الباطنى، ثم قالوا: إن  
المستجيب إذا وصل إلى تلك الدرجة من  
التأويل، ومعرفة الحقائق، سقطت عنه  
الالتزامات والتكاليف التى تفرضها  
الشريعة (٢١).

وذكر القاضى النعمان أن الناس  
ينقسمون إزاء الظاهر والباطن إلى فرق  
ثلاث: فرقة تعلقت بالظاهر وأنكرت  
الباطن أو أهملته، وفرقة تعلقت بالباطن  
وأنكرت الظاهر أو أهملته، وهاتان  
الفرقتان - كما يقرر القاضى النعمان -  
من أهل الضلال، "وأما الفرقة الثالثة  
فهى عنده فرقة أهل الحق، المتبعون  
لأولياء الله فى ظاهر دين الله وباطنه،  
وصدقت بالظاهر والباطن، وعرفت  
حدود ذلك ومخارجه، فعبد هؤلاء ربهم  
حق عبادته: إذا قاموا بما تعبدهم به من  
ظاهر دين الله وباطنه" (٢٢).

وقد تأثر فلاسفة الصوفية من أمثال  
محيى الدين ابن عربى (ت ٦٣٨هـ) وغيره  
من القائلين بالحلول والاتحاد بمنهج  
الشيعة فى التفرقة بين الظاهر والباطن،  
وأقام ابن عربى نظريته فى وحدة  
الوجود (٢٣) على فكرة الظاهر والباطن.

أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

- (١) راجع ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي . بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ هـ، ص ١٩٦، وكذلك ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق دكتور محمد عمار، ط ٣. القاهرة، دار المعارف، دت، ص ٣٢ .
- (٢) جميل صليبا : المعجم الفلسفي . بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١ م، ٢٣٤/١، وراجع معنى التأويل في اللغة عند ابن منظور : لسان العرب، مادة أول .
- (٣) برهيه، إميل : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار . القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٤ م، ص ٦١ .
- (٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦ م، ص ٣٢٢ .
- (٥) دكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين . بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٢ م، ١١/ ٢ - ١٢ .
- (٦) برهيه : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري، ص ٧٦ .
- (٧) دكتور عبد الرحمن بدوي : مذاهب الإسلاميين : ١٣ / ٢ .
- (٨) دكتور محمد أحمد الخطيب : الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، ط ٢. عمان، مكتبة الأقصى، الرياض. عالم الكتب، ١٩٨٦ م، ص ٣٢ .
- (٩) السابق، ص ٣٣ - ٣٤ .
- (١٠) دكتور على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٩. القاهرة، دار المعارف، ٢٩٥٢/٢ .
- (١١) الحديث ذكره الكليني، محمد بن يعقوب : الكافي . طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨ هـ : ١ / ٢٩٤ .
- (١٢) علم الإسلام ثقة . الإمام (الداعي الإسماعيلي) : المجالس المستنصرية بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ٢٠٠١ م، ص ٢٩ .
- (١٣) المؤيد في الدين : سيرة المؤيد . القاهرة، دار الكاتب المصري، ١٩٤٩ م، والحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه بنحو ٥، نقلا عن دكتور عبد العزيز سيف النصر : التأويل الإسماعيلي الباطني، بدون ناشر، ١٩٨٤ م، ص ٢٣ .
- (١٤) الكافي : ١ / ٣٧٤ .
- (١٥) النعمان بن محمد : أساس التأويل، تحقيق دكتور عارف تامر . بيروت، منشورات دار الثقافة، د . ت، ص ٢٨ .
- (١٦) الشهرستاني : الملل والنحل، تقديم وإعداد دكتور عبد الحليف محمد العبد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧ م، ص ١٥٣ .
- (١٧) الغزالي، أبو حامد : فضائح الباطنية، دكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤ م، ص ١١ .
- (١٨) السجستاني، أبو يعقوب : الافتخار، تحقيق إسماعيل قربان . بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠ م، ص ٢١٦ .
- (١٩) الكرمانى، أحمد حميد الدين : راحة العقل، تحقيق دكتور مصطفى غالب، ط ٢. بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٢ م. (٢٠) المجلسى، محمد باقر : بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ط ٢. بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ م : ٢٤ / ٩٧ .
- (٢١) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية . بيروت . منشورات عويدات، ١٩٦٦ م، ص ٦٠ .
- (٢٢) القاضي النعمان : تأويل الدعائم . القاهرة، دار المعارف : ١٧٥/١ - ١٧٦، نقلا عن الدكتور عبد العزيز سيف النصر : التأويل الإسماعيلي الباطني، ص ٢٩ .
- (٢٣) راجع كتابنا : فلاسفة الإسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم . الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٦ م، ص ٢٥١ وما بعدها .

## الظن

يُقَالُ فِي اللُّغَةِ وَأُظُنُّهُ الشَّيْءَ:  
أَوْهَمْتُهُ إِيَّاهُ. وَأُظُنُّتُ بِهِ النَّاسَ: عَرَضْتُهُ  
لِلتَّهْمَةِ. وَيُظَنُّ يَتَّهَمُ، قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: مَا  
كَانَ عَلَى يُظَنِّ فِي قَتْلِ عَثْمَانَ، وَكَانَ  
الَّذِي يُظَنُّ فِي قَتْلِهِ غَيْرُهُ.

وَمُظَنَّةُ الشَّيْءِ: مَوْضِعُهُ وَمَأْلَفُهُ الَّذِي  
يُظَنُّ كَوْنُهُ فِيهِ؛ وَالْجَمْعُ الْمُظَانُّ.  
وَالظُّنُونُ: الرَّجُلُ السَّيِّئُ الظَّنِّ.  
وَالظُّنُونُ: الْبَثْرُ لَا يُدْرَى أَفِيهَا مَاءٌ أَمْ لَا،  
وَيُقَالُ الْقَائِلَةُ الْمَاءُ<sup>(١)</sup> وَفِي الشَّعْرِ قَدْ  
يُجْعَلُ الظَّنُّ اسْمًا فَيُجْمَعُ كَقَوْلِهِ:  
أَتَيْتُكَ عَارِيًّا خَلَقًا ثِيَابِي

عَلَى دَهَشٍ تُظَنُّ بِي الظُّنُونُ  
وَبَثْرَ ظُنُونٍ إِذَا كَانَتْ قَلِيلَةَ الْمَاءِ،  
قَالَ الْأَعَشِيُّ:

مَا جُعِلَ الْجَدُّ الظُّنُونُ الَّذِي  
جُنِبَ صَوْبُ اللَّجْبِ الْمَاطِرِ<sup>(٢)</sup>

وَرَجُلٌ ظُنُونٌ: لَا يُوَثِّقُ بِخَيْرِهِ  
قَالَ زَهِيرٌ:

أَلَا أَبْلُغُ لَدَيْكَ بَنِي تَمِيمٍ

وَقَدْ يَأْتِيكَ بِالْخَبَرِ الظُّنُونُ

وَقَدْ يَوْضَعُ الظَّنُّ مَوْضِعَ الْعِلْمِ، قَالَ  
دُرَيْدُ بْنُ الصَّمَّةِ:

فَقُلْتُ لَهُمْ ظُنُّوا بِالْفَى مَدَجَّجٍ

سَرَاتُهُمْ فِي الْفَارَسِيِّ الْمُسَرَّدِ

أَيَّ اسْتَيْقِنُوا، وَإِنَّمَا يَخُوفُ عَدُوَّهُ

بِالْيَقِينِ لَا بِالشَّكِّ<sup>(٣)</sup>.

يُقَالُ: مَوْضِعُ كَذَا مُظَنَّةٌ مِنْ فُلَانٍ،

أَيَّ مَعْلُومٍ مِنْهُ. قَالَ النَّابِغَةُ:

فَإِنْ يَكُ عَامِرٌ قَدْ قَالَ جَهْلًا  
فَإِنَّ مُظَنَّةَ الْجَهْلِ الشَّبَابُ

وَيُرْوَى «فَإِنْ مَطِيَّةُ الْجَهْلِ الشَّبَابُ»  
لَأَنَّهُ يَسْتَوِطُّهُ كَمَا تَسْتَوِطُّ الْمَطِيَّةُ،  
وَالتَّظَنُّ: إِعْمَالُ الظَّنِّ، وَأَصْلُهُ التَّظَنُّ  
وُظِنْتُ بِهِ الْخَيْرَ فَكَانَ عِنْدَ ظَنِّي.  
قَالَ النَّابِغَةُ:

وَهُمْ سَارُوا بِحِجْرِ فِي خَمِيسٍ

فَكَانُوا يَوْمَ ذَلِكَ عِنْدَ ظَنِّي

وَهُوَ مُظَنَّةٌ لِلْخَيْرِ، وَهُوَ مِنْ مِظَانِهِ،  
وَأَنَا كَظْنِكَ إِنْ فَعَلْتَ كَذَا. قَالَ أَمْرُؤُ  
الْقَيْسِ:

أَبْلُغْ سَبِيْعًا إِنْ عَرَضْتَ رِسَالَةَ

أَنِّي كَظْنِكَ إِنْ عَشَوْتُ أَمَامِي

وَقَالَ الْمُبَرِّدُ الظَّنِّينَ الْمُتَّهَمَ وَأَصْلُهُ  
الْمُظَنُّونَ، قَالَ الشَّاعِرُ:

فَلَا وَيَمِينُ اللَّهِ لَا عَنْ جَنَابَةِ

هَجَرَتْ وَلَكِنْ الظَّنِّينَ ظَنِّينَ

وَقَدْ وَرَدَ الظَّنُّ فِي الْقُرْآنِ مَجْمُولًا

عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجِهٍ: بِمَعْنَى الْيَقِينِ، وَبِمَعْنَى

الشَّكِّ، وَبِمَعْنَى التَّهْمَةِ، وَبِمَعْنَى

الْحُسْبَانِ. فَالَّذِي بِمَعْنَى الْيَقِينِ ذَكَرَ

الْفَيْرُوزُ أَبَادَى أَنَّهُ فِي عَشْرَةِ مَوَاضِعَ مِنْهَا

: ﴿يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا﴾ (البقرة: ٤٦)، ﴿وَضَنَّ أَنَّهُ

الْفِرَاقُ﴾ (القيامة: ٢٨) ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْقٍ

حِسَابِيَّةٍ﴾ (الحاقة: ٢٠)، ﴿وَأَنَا ظَنَّنَا أَنَّ

لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الجن: ١٢)،

﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ﴾ (الطلفين: ٤).

وأما الذى بمعنى الشك فعلى وجوه منها: ﴿فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾

(الأنبياء: ٨٧): لَن نَضِيقَ عَلَيْهِ. ﴿مَنْ كَانَ

يَظُنُّ أَن لَّنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ﴾ (الحج: ١٥)،

﴿وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا﴾ (الأحزاب: ١٠)،

يعنى فى حرب الأحزاب، ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا

يَظُنُّونَ﴾ (البقرة: ٧٨) يعنى اليهود.

وبمعنى التهمة كما فى قوله تعالى:

﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ (التكوير: ٢٤)

يعنى أَنَّ النبى ﷺ غيرُ متَّهم فيما يقول،

على قراءة الظاء، أو ببخيل على قراءة

الضاد<sup>(٤)</sup>

وبمعنى الحسابان كما فى قوله:

﴿وَأَنَا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ

عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (الجن: ٥)، قال الطبرى

والقرطبى: حسبنا.

ولا يخرج الظن فى السنة النبوية

الشريفة عن ذات المعانى، فهو درجة من

درجات العلم، يقوى حتى يؤدى إلى

اليقين، ويضعف فلا يتجاوز حدَّ

التوهم، فقد يجىء بمعنى العلم كما

فى حديث أسيد بن حضير «وظننا أن

لم يجد عليهما»<sup>(٥)</sup>.

ولما كان معنى الظن يدور بين العلم

والوهم كان منه قبيح منهى عنه،

كما فى الحديث: «إياكم والظنَّ،

فإن الظنَّ أكذب الحديث»<sup>(٦)</sup>. أراد  
الشك يعرض لك فى الشيء فتحققه  
وتحكم به. وقيل أراد إياكم وسوء  
الظن.

ومنه مأمور به، كحسن الظن بالله

تعالى، قال رسول الله ﷺ: «لا يموئنَّ

أحدكم إلا وهو يحسن الظنَّ بالله»<sup>(٧)</sup>.

وفى حديث عمر ﷺ: «احتجروا من

الناس بسوء الظنَّ»<sup>(٨)</sup> أى لا تثقوا بكل

أحد فإنه أسلم لكم: ومنه قولهم:

(الحزْمُ سوءُ الظنَّ).

وفى الحديث: «خير الناس رجل

يطلب الموت مظانه»<sup>(٩)</sup> أى معدنه

ومكانه المعروف به.

وفى الحديث «لا تجوز شهادة

ظنين»<sup>(١٠)</sup> أى متهم فى دينه، فعيل

بمعنى مفعول.

وللظن مترادفات يجرى استعمالها فى

العلوم الإنسانية المختلفة، فيقال أظن

الأمر كذا، وأحسبه، وأعده،

وأخاله، وهو كذا فى ظنى، وفى

حسابى، وفى حدسى، وفى تخمينى،

وفى تقديرى، وفيما أظن، وفيما أرى،

وفيما يظهر لى، وفيما يلوح لى

وأنا أتخيل فى الأمر كذا، وأتوسم

فيه كذا.. ويخيل لى أنه كذا..، وقد

صور لى أنه كذا، وتراءى لى أنه

كذا، وتمثل فى نفسى أنه كذا،

وقام فى نفسى، وفى اعتقادى، وفى

ذهنى، ووقع فى خلدى، وسبق إلى

ظنى، وإلى وهمى، وإلى نفسى،

أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿يونس: ٣٦﴾ (١٢).

والظَّنُّ عند الفقهاء هو التَّردُّد بين الإثبات والنفي، أو بين وجود الشيء وعدمه، سواء استويا أو ترجَّح أحدهما، وذكر القرطبي أن له حالتين: حالة: تعرف وتقوى بوجه من وجوه الأدلة فيجوز الحكم بها، وأكثر أحكام الشريعة مبنية على غلبة الظن. والثانية: أن يقع في النفس شيء من غير دلالة، فلا يكون ذلك أولى من ضده، فهذا هو الشك، فلا يجوز الحكم به.

والظن فيما له سبيل إلى معرفته مما تعبد بعلمه محذور، لأنه لما كان متعبدًا بعلمه، ونصب له الدليل عليه، فاقصر على الظن كان تاركًا للمأمور به، وأما ما لم ينصب له عليه دليل يوصله إلى العلم به، وقد تعبد بتنفيذ الحكم فيه، فالإقتصار على غالب الظن وإجراء الحكم عليه واجب، والظن الذي يظهر خطؤه لا يعتد به. ويقين الظن إنما هو يقين تدبر، وأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم، وقال الأصفهاني: الظن: اسم لما يحصل عن أماره، ومتى قويت أدت إلى العلم، ومتى ضعفت جدا لم يتجاوز حد التوهم، ومتى قوى أو تصور تصور القوى استعمل معه (أن) المشددة،

وأشرب حسى أنه كذا، وهذا هو المتبادر من الأمر، والغالب في الظن، والراجع في الرأي، وهذا أظهر الوجهين في هذا الأمر، وأمثلهما، وأشبههما، وهذا أقوى القولين، وأرجعهما، وأدناهما من الصواب، وأبعدهما من الريب، وأسلمهما من القدح.

وتقول فلان يقول في الأمور بالظن، ويقذف بالغيث، ويرجم بالظنون، وقد تظنى فلان في الأمر، وأخذ فيه بالظن، وضرب في أودية الحدس، أخذ في شعاب الرجم<sup>(١١)</sup>.

وحكم الظن يدور بين مأمور به، ومحذور ومندوب إليه، ومباح مأمور به كحسن الظن بالله تعالى، ومحذور كسوء الظن بالمسلمين الذين ظاهريهم العدالة، ومندوب: كحسن الظن بالأخ المسلم، وإنما لم يكن واجباً كما كان سوء الظن محظوراً لوجود الوساطة بينهما، وهي احتمال أن لا يظن به شيئاً فكان مندوباً وأما الظن المباح فمنه: ظن الشاك في الصلاة، فإن عمل بما غلب عليه ظنه كان مباحاً، وإن عدل عنه إلى البناء على اليقين كان جائزاً. والظن في كثير من الأمور مذموم، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ

و (أن) المخففة منها. ومتى ضعف استعمال أن المختصة بالمعدومين من القول والفعل.

وأورد الزركشى ضابطين للفرق بين الظن بمعنى اليقين، والظن بمعنى الشك: أحدهما: أنه حيث وجد الظن محموداً مثاباً عليه فهو اليقين، وحيث وجد مذموماً متوعداً عليه بالعذاب فهو الشك.

الثاني: أن كل ظن يتصل به (أن) المخففة فهو شك نحو قوله تعالى: ﴿بَلْ ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَنْقَلِبَ الرَّسُولُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا﴾ (الفتح: ١٢). وأما ما يتصل به (إن) المشددة فهو يقين، كقوله تعالى: ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ﴾.

والظن في اصطلاح الفلاسفة: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض،

ويستعمل في اليقين، والشك، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان<sup>(١٣)</sup>.

والظنونيات آراء يقع التصديق بها لا على الثبات، بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون إليها أميل، فإن لم يخطر إمكان نقيضها بالبال وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف بل هو معتقد، والظن السابق رأى ناشئ عن تأثير العواطف والميول دون دليل حسي<sup>(١٤)</sup>. والمتأمل في الآيات التي ورد فيها الظن بمعنى الشك أو بمعنى اليقين يجد أن الحمل على أحد المعنيين مستفاد من المعنى الكلي للآيات.

أ.د. عبد الرحمن جيرة التومي



- (١) الصحاح / الجوهري [مادة ظن]، ولسان العرب / ابن منظور [مادة ظن].
- (٢) أساس البلاغة / الزمخشري ص ٢٩٨.
- (٣) الصحاح / الجوهري [مادة ظن].
- (٤) القرطبي تفسير الآية ٣٤ من سورة التكوين.
- (٥) الحديث رواه مسلم عن أنس بن مالك «أن اليهود كانوا إذا حاضت المرأة فيهم، لم يؤاكلوها ولم يجامعوهن في البيوت فسأل أصحاب النبي ﷺ فأنزل الله تعالى (ويسألونك عن المحيض..) الآية فقال رسول الله ﷺ اصنعوا كل شيء إلا النكاح فبلغ ذلك اليهود فقالوا: ما يريد هذا الرجل أن يدع من أمرنا شيئاً إلا خالفنا فيه، فجاء أسيد بن حضير وعباد بن بشر فقالا: يا رسول الله ! إن اليهود نقول كذا وكذا فلا [أفلا...]. جامعوهن ؟ فتغير وجه رسول الله ﷺ حتى ظننا أنه قد وجد عليهما، فخرجنا فاستقبلهما هدية من لبن إلى النبي ﷺ فأرسل في آثارهما فساقهما فعرفا أن لم يجد عليهما، مسلم ح ٣٠٢.
- (٦) البخاري عن أبي هريرة ح ٦٠٦٦، ٦٧٢٤ ومسلم عن أبي هريرة ح ٢٥٦٣ وأبو داود عن أبي هريرة ح ٤٩١٧ وابن حزم في المحلى ٦٨/١، ٣٦٠/١، ٧٩/٢ وابن عبد البر في التمهيد ١٩/١٨.
- (٧) مسلم عن جابر ح ٢٨٧٧، وأبو داود عن جابر ح ٣١١٣ وأبو نعيم في حلية الأولياء ١٢٥/٨.
- (٨) الحديث ورد بلفظ (احترسوا) وقد رواه بهذا اللفظ ابن عدي في الكامل في الضعفاء عن أنس بن مالك ١٤٢/٨ وكذا الذهبي في ميزان الاعتدال ١٣٩/٤ والهيتمي في مجمع الزوائد ٩٣/٨ وابن حجر في فتح الباري ٥٤٧/١٠ وقد أشاروا إلى ضعفه.
- (٩) الحديث رواه مسلم عن أبي هريرة: من خير معاش الناس لهم، رجل ممسك عنان فرسه في سبيل الله يطير على منته، كلما سمع هيلة أو فزعة طار عليه يتغى القتل والموت مظانه» ح ١٨٨٩، وصحيح ابن حبان ح ٣٢٢٢٧.
- (١٠) أبو داود في المراسيل عن طلحة بن عبد الله بلفظ «لا شهادة لخصم ولا ظنين» ح ٤٤٣ وابن عدي في الكامل في الضعفاء بلفظ لا تجوز شهادة متهم ولا ظنين» ٢٧٠/٥.
- (١١) نجعة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد / إبراهيم اليازجي ج ١ ص ٤٣٣ [فصل في الظن].
- (١٢) بصائر ذوي التمييز / الفيروز آبادي مادة [ظن] والأصفهاني في مفردات القرآن: مادة [ظن].
- (١٣) التعريفات للجرجاني [مادة ظن].
- (١٤) المعجم الفلسفي جميل صليبا ج ٢ ص ٣٤ [مادة الظن] دار الكتاب اللبناني.

## العدل

الفاعل فالمقصود فعل كل الأمور التي  
أشرنا إليها...

أما من حيث الاصطلاح الكلامي  
فالمقصود: أن الله عادل، بمعنى أن  
أفعاله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح  
ولا يخل بما هو واجب عليه<sup>(٢)</sup>.

والعدل صفة من الصفات المتعدية  
التي تتعدى إلى الآخر سواء كان زوجاً  
أو مواطناً أو حتى حيواناً... فالعدل  
يقتضى وجود طرفين: فاعل، ومفعول،  
معطٍ ومتلقٍ، ومن ثم كان الحديث عن  
العدل الإلهي أمراً أساسياً فلقد تحدثنا  
في موضع آخر من هذه الموسوعة عن  
"التوحيد" حيث بينّا أن الله منزّه عن  
صفات المخلوقين، وهنا في حديثنا عن  
العدل الإلهي نسعى إلى تأكيد تنزيه  
الله سبحانه عن صفة الظلم. والمتتبع  
لآيات القرآن الكريم يجد أمامه عدداً  
كبيراً من الآيات يستشهد بها القائلون  
بالجبر... وأن ثمة عدداً آخر من الآيات  
يستشهد بها القائلون بحرية الإرادة  
والاختيار<sup>(٣)</sup> ومن الآيات التي فهمت على  
معنى الجبر نقرأ قول الحق: ﴿قُلْ لَنْ

يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾ (التوبة: ٥١)،  
وكذلك: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا  
وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأعراف: ١٨٨)،

ترتبط مسألة العدل الإلهي بقضية  
"التوحيد" ارتباطاً مباشراً، لأن العدل  
الإلهي لاحق - كأصل - لأصل  
التوحيد. ففي غيبة من التوحيد ليس  
ثمة حديث عن العدل عند المتكلمين  
جميعاً، وبخاصة فرقة المعتزلة.

العدل من حيث اللغة: مصدر عَدَلَ  
يَعْدِلُ عَدْلاً، أى مَال. ويُقال: عَدَلَ عن  
الطريق: حَادَ. وَعَدَلَ إليه: رجع. وعدل  
في أمره: استقام. وعدل الشيء عدلاً:  
أقامه وسواه. وعدل الشيء بالشيء  
سواه وجعله مثله، واعتدل: توسط بين  
حالين. والعدل: الإنصاف، وهو إعطاء  
المرء ما له وأخذ ما عليه. والعدالة في  
الفلسفة هي الفضيلة الأم للفضائل  
الأربع المتفق عليها عندهم وهي:  
الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة<sup>(٤)</sup>.

وجاء في التعريفات للجرجاني:  
العدل في اللغة الاستقامة. وفي الشريعة  
عبارة عن الاستقامة على طريق الحق  
باجتناب ما هو محظور. والعدل كذلك  
عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي  
الإفراط والتفريط<sup>(٥)</sup>.

وعلى ضوء ما سبق نجد أن العدل من  
حيث اللغة قد يُذكر ويُراد به الفعل،  
وقد يُذكر ويُراد به الفاعل. فإذا أريد  
به الفعل فمعناه: توفير حق الغير  
واستيفاء الحق منه. وإذا استعمل في

وقال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ٩٦)، وقوله: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (المائدة: ١٧)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١) خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٧-).

أما الآيات التي يستشهد بها القائلون بحرية الإرادة فتجد منها قول الحق: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ﴾ (فصلت: ٤٦) وكذلك: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (الاسراء: ٣٨)، ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا﴾ (التوبة: ١٠٥)، وكذلك: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩) وقوله تعالى:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (٢) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (الناشئة: ٢١- ٢٢)، ونقرأ كذلك: ﴿قُلْ يَتَأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ (يونس: ١٠٨).

ويبدو أن مسألة الجبر والاختيار، ومن ثم حرية الإرادة كانت من جملة المسائل التي انشغل بها كبار الصحابة.

فقد سأل عمرو بن العاص، أبا موسى الأشعري: أيقدر الله على شيئا ثم يعذبنى عليه؟ قال أبو موسى: نعم. قال عمرو: ولم؟ قال أبو موسى: لأنه لا يظلمك، فسكت عمرو.

على أن آراء المتكلمين من بعدهم فى الجبر والاختيار توزعت بين ثلاثة آراء قال بها القائلون بالجبر المطلق، والقائلون بالتفويض المطلق، ثم القائلون بالكسب.

ومجمل القول فى القول بالكسب، وهو قول أهل السنة والأشاعرة أن الله عز وجل خالق (أكساب العباد) كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح، لا خالق غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم.

والمذهب الثانى: قول الجهمية: إن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم فيها اكتساب، ولا لهم عليها استطاعة، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض.

المذهب الثالث: قول القدرية: القائلين بقدرة الإنسان وتقديره وحرية، الذين زعموا أن العباد خالقون لأكسابهم، وكل حيوان يحدث لأعماله، وليس لله فى شيء من أعمال الحيوانات صنع. ورأى أكثرهم أن الله عز وجل غير قادر على مقدور غيره<sup>(١)</sup>.

هذه هى الملامح العامة للصلة بين الفعل الإلهى وبين الفعل الإنسانى،

والتي على أساسها نعرض لمفهوم العدل عند المتكلمين

أما القائلون بالجبر فإن ما يميزهم جميعاً أنهم يسندون أفعال العباد في النهاية إلى الله، لكنهم ليسوا على درجة واحدة من "الجبر" و"التفويض" فالجبريون المتوسطون.. إن جاز التعبير يثبتون للعبد كسباً في الفعل لكن بلا تأثير فيه كالأشعرية، والنجارية، والضرارية. هذا ما قاله صاحب كتاب المواقف<sup>(٥)</sup>.

أما أبرز زعماء الجبرية الخُلص وهو جهنم بن صفوان، فعنده لا توجد قدرة للعبد أصلاً، ومن ثم لا أثر للإنسان في الفعل. والإنسان هنا، شأنه شأن الجمادات والحيوانات. "يقول جهنم: إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة، ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً، كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس...

والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر. قال: وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً<sup>(٦)</sup>.

وإلى شبيه مما قاله جهنم ذهب "النجارية" (أصحاب الحسين بن محمد النجار) حيث قال: إن الله خالق أعمال

العباد: خيرها وشرها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها. وأثبت تأثيراً للقدرة الحادثة وسمى ذلك كسباً على حسب ما يثبتته الأشعرية<sup>(٧)</sup>. المعتزلة:

أما المعتزلة فتقرى أن العدل فحوام أن أفعال الله كلها حسنة وأنه سبحانه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه. لقد أرادت المعتزلة أن تنزه الله عن صفة الظلم، وهي صفة إنسانية في المقام الأول، فقالت: إن الله لا يظلم أحداً من عباده. ورأيهم في هذا أن الإنسان حر مختار مسئول عن أفعاله وأنه فاعلها على الحقيقة. ومن ثم فإن الله سوف يحاسبه على ما فعل. وتذهب المعتزلة إلى أن الله لا يتدخل في أفعال العباد لأنه لا يستطيع ذلك، بل لأنه سبحانه أقدرهم على أفعال محددة وكلفهم أداؤها<sup>(٨)</sup>.

ولقد رفعت المعتزلة هنا شعاراً ارتبط بها، هو: "لا يصح مقدور واحد بين قادرين" إن الفعل الإنساني معلول (= مقدور) واحد، ولا يصح<sup>(٩)</sup> أن يوزع بين قادرين. لهذا فإن الإنسان فاعل لأفعاله على الحقيقة.

ويقول القاضي عبد الجبار في تأكيد "خلق الإنسان لأفعاله" والذي يدل على ذلك أننا (في الأصل أن) نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته، ولا تجوز هذه

الطريقة فى حسن الوجه وقبيحه، ولا فى طول القامة وقصرها حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت.

كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت وللكاذب لم كذبت لولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر، وإلا لما وجب هذا الفصل، ولكان الحال فى طول القامة وقصرها كالحال فى الظلم والكذب، وقد عرف فساد<sup>(١٠)</sup> ويضيف القاضى.... وإنما أتى الكافر الكفر فى اختياره الكفر من قبل نفسه، لا من قبل الله عز وعلا. ونعلم أنه سبحانه لا يريد المعاصى ولا يشاؤها، ولا يختارها، ولا يرضاها، بل يكرهها ويسخطها، وإنما يريد الطاعات ويرضاها ويحبها ويختارها....<sup>(١١)</sup>

ثم يسوق القاضى طريقة أخرى لإثبات أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها. هذه الطريقة تعتمد على دوافع الفعل وبواعثه بمعنى أننا حينما نقصد فعل شيء ما ونكون قادرين عليه ومريدين له، يتم الفعل إذا لم تكن هناك عوائق تتجاوز طاقة الفرد. فيقول عبد الجبار: "فالذى يدل على أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصدنا ودواعينا هو أن أحدنا إذا دعاه الداعى إلى القيام حصل منه القيام على طريقة واحدة ووتيرة

مستمرة، بحيث لا يختلف الحال فيه. وكذلك فلو دعاه الداعى إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهي، فإنه يقع منه الأكل... وهذه أماراة كونه (= الفعل) موقوفاً على دواعينا، ويقع بحسبها. وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها، فقد تقف على قصودنا أيضاً، وعلى آلتنا، وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا...<sup>(١٢)</sup>

أضف إلى هذا أن أفعال العباد فيها ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جاتراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً...<sup>(١٣)</sup>

وفضلاً عن ذلك فإن مسألة الثواب والعقاب لا يمكن أن يجيزها العقل إلا على ضوء مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله، لأنه لا يصح أن يثيب الله فئة من الناس ويعاقب فئة أخرى إذا كان هو فاعل أفعالهم على الحقيقة. إن محاسبة الله لعباده تؤكد صحة التكليف وأمانته، وتؤكد أن الإنسان مسئول مسئولية كاملة عن أفعاله.

وقد استشهد المعتزلة ببعض آيات الذكر الحكيم لتأكيد صحة ما قالوه، فذكروا قول الحق: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ (الإسراء: ٩٤). وكذلك: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَنًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

تَحْيِيكُمُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿البقرة: ٢٨﴾، وقال تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأحقاف: ١٤)، ﴿قُلْ أَذِلَّكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ۚ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا﴾ (الفرقان: ١٥)، ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٤) وقوله تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (التوبة: ٨٢، ٩٥). وذكروا كذلك: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ (النساء: ٣٩).

ومن الواضح أن المعتزلة اهتمت بأصل العدل اهتمامها بأصل التوحيد. والمعنى مفهوم لأن الله الكامل لا بد أن يكون عادلاً، والعدالة المطلقة لا تتأتى إلا عن موجود مطلق الكمال. وفي هذا الصدد نجد عدة ثوابت، عند المعتزلة، تحكم مبدأ العدل الذي لا يمكن تصوره بعد هذه الثوابت.

١ - تؤمن المعتزلة أن الإنسان كائن حر ومريد. ولقد خصص القاضي عبد الجبار أحد أجزاء كتابه الرئيسي (المغنى فى أبواب التوحيد والعدل) للحديث عن حرية الإرادة<sup>(١٤)</sup>.

الإرادة تعنى الحرية والقدرة على الاختيار، وأن الإنسان لا يفعل بـ"الطبع" كما تحدث الحركات والسكنات عن الأشياء حسب طبائعها... والمعتزلة

تميز بين دائرة الفعل الإلهي وبين دائرة الفعل الإنساني. وعندها أن الله سبحانه لا يتدخل فى دائرة الفعل الإنساني التى تقع تحت علم الإنسان وإرادته واختياره وقدرته. وهذه الدائرة هى مناطق التكليف.

والتكليف عند المعتزلة أن يُطلب من الإنسان عمل الخير والبعد عن الشر حسب طاقة الإنسان، لأن الله عند المعتزلة لا يكلف المرء إلا ما يعلم سبحانه أن المرء قادر عليه.

ولا شك أن حرية الإرادة مرتبطة مباشرة ومتفرعة عن "العدل" الإلهي والإرادة، كما فهمها المعتزلة تسبق الفعل بطبيعة الحال وقد تقارنه أحياناً<sup>(١٥)</sup>.

٢ - تنفى المعتزلة الشر والقبح عن أفعال الله سبحانه. ولعل هذا يتضمن الرد على من جعل الشر من عمل الله. "إله الكامل الخير لا يصدر عنه ألبتة إلا كل خير. وقد ميزت المعتزلة فى هذا الصدد بين الأمر التكويني وبين الأمر التكليفي. على المستوى الكوني لا يمكن أن يُعد الموت والمرض وهلاك الزرع شراً فى حد ذاته.. لكن أن يقتل الإنسان أخاه أو يحرق زرع أخيه، أو يسبب له أضراراً نفسية وبدنية، هذا كله شر ينسب إلى الإنسان لا إلى الله. وقد جاء فى كتاب "الانتصار": "إن معمرًا كان يزعم أن الله المُفْرِضُ المُسْقِمُ لمن أمرضه وأسقمه، وأن أحداً

لم يمرض نفسه ولم يسقمها". وكان يزعم أن الله المسبب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء، وهو من فاعله من ظلمه الناس<sup>(١٦)</sup> ويقول القاضى عبد الجبار: "إنه لا يجوز فى حكمه (سبحانه) أن يمرض أو يسقم إلا لمنفعة. وكل من قال خلاف ذلك فقد جَوَّزَ على الله الظلم ونسب إليه السفه"<sup>(١٧)</sup>.

٢ - قدمت المعتزلة مفهوم الصلاح والأصلح من خلال حديثها عن "العدل" الإلهى الذى يتضمن، من جملة ما يتضمن أن الله سبحانه ليس فقط منزهاً عن ظلم أحد من عباده، ولكنه سبحانه يفعل بعباده ما هو أصلح لهم، وما فيه خيرهم. ولقد عبر "المسعودى" عن رأى المعتزلة فى "مروج الذهب" بقوله: إن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد... وأنه ولى كل حسنة أمر بها، برئ من كل سيئة نهى عنها، ولم يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لا يقدرُونَ عليه<sup>(١٨)</sup>، إنه ليس كل ما هو نافع حسناً ولا كل ضرر قبيحاً. فقد يحسن ما هو ضار أو مؤلم، كما قد يقبح ما هو نافع أو لاذٍ إنه ليس كل ما ينضر منه الطبع أو تكرهه النفس يعد قبيحاً<sup>(١٩)</sup>.

٤ - ومن جملة مبدأ الصلاح والأصلح وجوب بعثة الأنبياء والرسول

لطفاً من الله بعباده... واللطف، كما هو معروف "كل ما يختار عنده الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. واللطف قد يسمى عصمة، وقد يسمى توفيقاً"<sup>(٢٠)</sup>، وشيوخ المعتزلة يقولون بوجوب الألفاف على الله، لأنها من شأنها أن تجعل الدين يسراً لا عسراً، ومن شأنها أن تجعل المرء يختار الواجب ويتجنب القبيح<sup>(٢١)</sup>.

٥ - كذلك تحدث المعتزلة هنا عن مبدأ التعويض أو العوض.... وخلاصته أن من الواجب على الله أن يعوض الناس (والحيوانات) عن الأضرار التى لحقت بها دون أن يكون للناس دخل فى حصولها لهم كالحوادث والزلازل.... والتى إذا سببت للإنسان ضرراً فإن الواجب على الله أن يعوض الناس عن هذه الأضرار فى الدنيا أو الآخرة.

(اعلم أنه لا يحسن من الله تعالى أن يؤلنا من غير اعتبار رضانا إلا إذا كان فى مقابله القدر، الذى لا تختلف أحوال العقلاء فى اختيار ذلك الألم لمكانه، لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكى يقابل بثوب مثله أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة، وإذا لم يحسن ذلك فى الشاهد فكذلك فى الغائب...)<sup>(٢٢)</sup>.

٦ - واتفاقاً مع النزعة العقلية عند المعتزلة قررت أن "الحسن والقبح" عقليان. أى أن العقل قادر بطبيعته،

— أقصد بالبديهة — على معرفة الخير والشر وعلى معرفة الحسن والقبح، قادر على معرفة ما ينبغى على المرء أن يفعله وما لا ينبغى عليه أن يفعله "كأن المعتزلة يقسمون الأفعال إلى حسنة وقبيحة، ويرون أن الإنسان قادر أن يميز بعقله قبل ورود الشرع بين حسناتها وقبيحتها: إما بضرورة العقل؛ كحسن انقاذ الغرقى ومعرفة الصدق، وقبح الكذب، وإما بنظر العقل كمعرفة حسن الصدق، وإن كان فيه ضرر، وقبح الكذب وإن كان فيه نفع"<sup>(٢٢)</sup>، إن المعتزلة ترى أن الأفعال لها من الصفات الذاتية والنفسية ما يجعلها تحسن وتقبح وأن الشرع إذا ورد بها كان مخبراً عنها لا مثبثاً لها، كما قال الشهرستاني<sup>(٢٣)</sup>.

### الأشاعرة:

أما عن موقف الأشاعرة من "العدل الإلهي" فإنها تؤمن بأن الله عادل، وأنه لا يظلم أحداً من عباده. وهى فى هذا تختلف فى فهمها للعدل الإلهي عن المعتزلة. لقد رفضت الأشاعرة معظم ما ذهب إليه المعتزلة من آراء عن العدل الإلهي... إن الأشاعرة ترفض أن يكون الإنسان خالق أفعاله، لأن حقيقة الخلق واحدة، ومن ثم فإنها إما أن ترد إلى الله أو إلى الإنسان، والأشاعرة بحسب رؤيتها ترد أفعال الخلق كلها إلى الله، فهو سبحانه المتكفل بها. يقول: "الباقلائي" اعلم أنه لا يجرى فى العالم

إلا ما يريد الله تعالى، ولا يخرج مراد عن مراده، كما لا يخرج مقدور عن قدرته. .. إنه لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع، ولا يعصى عاص من أعلى العلا إلى ما تحت الثرى إلا بإرادة الله...<sup>(٢٤)</sup>. وتستشهد على ذلك بما ورد فى القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨)، ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَهْدِهِ ۖ يُشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ۖ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ۖ كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: ١٢٥).

ومع أن الجويني (٤٧٨هـ) تجاوز الباقلائي فى الحديث عن "تواجد" الإرادة الإنسانية فى الفعل الإنسانى، إلا أن إمام الحرمين نفى فى النهاية أية فاعلية أو أى تأثير للإرادة الإنسانية فى الفعل الصادر عن الإنسان! فقد ذكر الجويني "أن العبد يفرق بين أن ترتعد يده وبين أن يحركها قصداً. ومعنى كونه مكتسباً للفعل أنه قادر على فعله، وإن لم تكن قدرته مؤثرة فى إيتاع المقدور! وذلك بمثابة الفرق بين ما يقع مراداً وبين ما يقع غير مراد وإن كانت الإرادة لا تؤثر فى المراد"<sup>(٢٥)</sup> لقد أكد الجويني أن الإنسان وإن كان يشعر بقدرته على الفعل إلا أنه فى عين



الوقت يشعر بعدم استقلال قدرته وإرادته، إنهما في النهاية يستندان إلى مسبب الأسباب الذي هو في النهاية الخالق للأسباب ومسبباتها المستغنى على الإطلاق، إن كل سبب مستغن من وجه والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر<sup>(٢٧)</sup>.

### الماتريديّة:

وعن موقف الماتريديّة من مسألة العدل الإلهي، نجد أنها أكدت دخول أفعال العباد كلها تحت قدرة الله: إن علم الله وقدرته ومشيتته كلها لا متناهية، ومن ثمّ يدخل تحتها كل معلوم ومقدور ومراد. وعلى ذلك فإن كل ما يدخل تحت علم العبد وقدرته وإرادته يدخل من باب أولى تحت علم الله وقدرته وإرادته. ودلالة ذلك أن الله سبحانه هو الموجد لكل أفعال العباد، "إن الله عند الماتريدي خالق كل ما يوجد"<sup>(٢٨)</sup>، بما في ذلك فعل الإنسان نفسه، لكن الله يخلق للإنسان قدرة على اختياره وطلبه<sup>(٢٩)</sup>، إن الله سبحانه على كل شيء قدير، لكنه سبحانه في عين الوقت ليس بظلام للعبيد، لأن الناس أنفسهم يظلمون، وأنهم إن ابتعدوا عن الأوامر الإلهية، أصبحوا ظالمين. هذا هو الوجه الذي ينبغي أن تنتسب من خلاله أفعال الله إلى الإنسان. إن وحدانية الله تتناقض مع القول بوجود خالقين<sup>(٣٠)</sup>.

لقد ميّز الماتريدي بين تقدير

المعاصي والشرور والقضاء بها، وبين فعل المعصية والشر. أما تقديرها والقضاء بها أو خلقها فكله من الله، لأن الله خالق كل شيء. أما فعل المعاصي والشرور فليس من الله بل من العبد بقدرته واختياره وقصده... ولا ينبغي إضافة خلق المعاصي إلى الله تأديباً. إن الله في التحقيق - وإن كان رب كل شيء، وإله كل شيء، وخالق كل شيء، وكل شيء له - لا يقال ذلك في الأرواث والخبائث والشیطان... وعلى ذلك يكره القول في الكفر والمعاصي إنها بقضاء الله وقدره وإرادته<sup>(٣١)</sup>.

ولقد أكد الماتريديّة رأيهم في الصلة بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني من جهة أن الأفعال كلها مخلوقة لله على الحقيقة لكنها تنتسب إلى الإنسان على ما اكتسبه وما فعله منها، وذلك بإيراد بعض آيات الذكر الحكيم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِيَ آمِنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت: ٤٠)،

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَارَكْعُوا وَأَسْجُدُوا وَعَبَدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (الحج: ٧٧)، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ

كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ  
أَعْمَلَهُمْ حَسْرَتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا

هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿البقرة: ١٦٧﴾ .

﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الواقعة: ٢٤)...

مثل هذه الآيات يفهمها الماتريديّة على أن الله خالق أفعال العباد جميعها، وخلقها على ما هي عليه، وأوجدها بعد أن لم تكن، لكنها تنتسب إلى الخلق على ما كسبوها وفعلوها. إن الأوامر والنواهي التي وردت في الذكر الحكيم تؤكد أن الإنسان مسئول عن فعله (= له أفعاله).

فلا يوجد خطاب هكذا إلا ويقابله فعل للمأمور، ثم إن وجود الفعل على وجه الطاعة والمعصية يتضمن تأثير القدرة الإنسانية... إذ من المحال أن تنتسب الشرور والمعاصي إلى الله، أضف إلى هذا أنه إذا لم تكن الأوامر والنواهي الواردة في القرآن موجهة إلى الإنسان فلمن تكون موجهة؟! وإذا لم يكن الخطاب موجهاً إلى من له حق الفعل والترك، وإلى من له عمل الطاعة أو المعصية... فلماذا يكون ثمة خطاب منذ البدء؟! وفي هذا نؤكد أن كلاً منا يشعر بأنه فاعل، حر مختار،

مسئول عن أفعاله، وأنه يسرُّ بفعله الخير، ويندم ويأسف إن فعل شراً... ألا يعد هذا دليلاً على تحمل الإنسان قدراً من الأفعال الصادرة عنه!! وأخيراً ألا تدل قضايا الوعد والوعيد على حرية الإنسان وأنه فاعل لأفعاله...؟ لقد قال الماتريدي: إن الواحد منا يشعر بأنه مختار لما يفعله؟ وأن الإنسان فاعل مكتسب لكثير من أفعاله، وإنكار ذلك يعنى انتفاء الثواب والعقاب<sup>(٣٢)</sup>.

بقى أن أشير إلى أن الأشاعرة والماتريديّة، ومن سار على دربهما يرفضون النزعة العقلية عند المعتزلة التي أدت إلى ما عرف عندهم بـ"الواجبات العقلية" عند المعتزلة، والتي نجم عنها مبدأ الصلاح والأصلح وكذلك مبدأ العوض.... إلخ مثل هذه المسائل التي وقف لها الأشاعرة والماتريديّة بالمرصاد... من حيث إن الواجبات العقلية التي نادى بها المعتزلة وما ترتب عليها أمور مرفوضة في الحضرة الإلهية. فليس من حق العقل أن يوجب على الله شيئاً، وأن يفرض عليه ما توهمت المعتزلة أنه حق الإنسان على الله<sup>(٣٣)</sup>.

## أ. د فيصل عون

## الهوامش:

- (١) راجع المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية (مادة: عدل) ط ٢. وراجع كذلك المعجم الفلسفي، مجمع اللغة ص ١١٧، القاهرة ١٩٧٩م
- (٢) الجرجاني (علي بن محمد بن علي .): التعريفات ص ١٢٨، مصطفى البابی الحلبی وشركاه ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.
- (٣) القاضي عبد الحار: شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠١ وما بعدها، تحقيق د. عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة، ط ١ ١٩٦٥م - القاهرة.
- (٤) أبو منصور عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص ١٣٤ - ١٣٥ ط ١ استانبول ١٣٤٦هـ - ١٩٢٨م.
- (٥) عضد الدين الإيجي: شرح المواقف (للسيالكوتي، وحسن جليبي) ص ٤٩١، الجزء الثاني، طبع حجر.
- (٦) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٨٧ نشرة عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية ط ١ القاهرة ١٩٧٧م.
- (٧) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٨) فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص ٢٥٠ - ٢٥١ مكتبة الأنجلو المصرية ط ٥ القاهرة ٢٠٠٨م. وراجع الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦٩ تحقيق د. فيصل عون، مجلس النشر العلمي، الكويت ١٩٩٨م.
- (٩) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ١٩٢ ج ٥، المطبعة الأدبية بالقاهرة ١٣٢٠هـ
- (١٠) القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٢.
- (١١) القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة بتحقيق فيصل عون ص ٦٩.
- (١٢) المرجع السابق ص ٣٣٧.
- (١٣) المرجع السابق ص ٣٤٥.
- (١٤) المغنى في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس.
- (١٥) القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد والعدل الجزء السادس ص ١٠: في بيان ما يحسن من الإرادات وما يقبح منها، وما يتصل بذلك
- (١٦) الخياط: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ص ١٠٣، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ٢٠٠٨م.
- (١٧) الأصول الخمسة ص ٧٠.
- (١٨) راجع: فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص ٢٥٦ - ٢٥٧.
- (١٩) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ص ١٥٠، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية ١٩٧٨م
- (٢٠) راجع: زهدى حسن جار الله: المعتزلة ص ١٠٦، منشورات النادي العربي في يافا سنة ١٩٤٧م/ ١٣٦٦هـ.
- (٢١) راجع شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠.
- (٢٢) راجع شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤ وراجع كذلك ص ٤٩٢.
- (٢٣) زهدى حسن جار الله: المعتزلة ص ١٠٨.
- (٢٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٧١، حرره وصححه الفرد جيوم، مكتبة المثنى ببغداد (د.ت).
- (٢٥) راجع الإنصاف للباقلاني ص ١٥٧ - ١٥٨، وراجع كذلك أحمد صبحي: في علم الكلام ص ٥١٣.
- (٢٦) الجويني: لمع الأدلة، ص ١٠٧، تحقيق د. فوقيه حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة ط ١ ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م. القاهرة.
- (٢٧) الجويني: الإرشاد ص ١٨٧ وما بعدها، تحقيق د. محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، وراجع الشهرستاني الملل والنحل ص ٩٠ ج ١ نشرة عبد اللطيف العبد.
- (٢٨) راجع: علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٢.

- (٢٩) ولفسن: فلسفة المتكلمين، ج ٢ ص ٨٨٥-٨٨٦، ترجمة د. مصطفى لبيب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط ١ سنة ٢٠٠٥ م.
- (٣٠) أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد ص ٢٢٥-٢٣٥، تحقيق د. فتح الله خليف دار الجامعات المصرية، الإسكندرية (د.ت)
- (٣١) راجع مقدمة كتاب التوحيد للماتريدي، ص ٤٤-٤٥، وراجع علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٥.
- (٣٢) راجع علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٤.
- (٣٣) البزدوى (أبو اليسر محمد): أصول الدين ص ١٢ وما بعدها، تحقيق هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ٢٠٠٦ م، وراجع كذلك: علم الكلام ومدارسه ص ٣٧٦ - ٣٧٩.

## العدم

لكنها موجودة بالقوة ويمكن أن توجد بالفعل مثل العمى والسكون والموت للإنسان.

والعدمية: نظرية تقرر أنه ليس يوجد شيء على الإطلاق، نأدى بها بعض الفلاسفة "جورجياس وقد عبّر عن ذلك بما يأتي :

- ١ - لا يوجد شيء على الإطلاق.
- ٢ - إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه .
- ٣ - إذا أدركه الإنسان فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس . والعدمية نظرية تتكرر القيم الأخلاقية ويقول "نيتشه" والعدم ضده الوجود وليس ثمة عدم مطلق وإنما يضاف العدم إلى شيء ما. ويرى الوجوديون أن العدم متضمن في الوجود والعدم نقص شيء كان من شأنه أن يوجد كالعمى بالنسبة للإنسان ، وعدم كل شيء شر له من وجوده .

العدم والعدم ، العدم: فقدان الشيء وزواله ، يقال عَدِمَ يَعْدِمُهُ عُدْمًا وَعَدَمًا فهو عَدِمٌ ، وأعدم إذا افتقر، ومنه رجل معدم فقير .

وهو: سلب الوجود عما شأنه أن يكون موجودًا، ونفى الشيئية عما شأنه أن يكون شيئًا، وعرفه ابن سينا بقولته: وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة. (١)

وعند ابن رشد لا يوجد العدم المطلق وإنما يوجد العدم مضافًا لأن العدم لا يكون إلا عديمًا لشيء ما (٢)

وعند المعتزلة أن العدم شيء لقولهم بشيئية المعدوم وهو عندهم ذات عارية عن صفة الوجود قبل كون العالم ووجوده بالفعل (٣).

ومنه العدمى. وهو فى المنطق يقال على خلق الشيء من الصفات التى كانت موجودة فيه أو ليست موجودة بالفعل

أ.د. محمد السيد الجليل

## الهوامش :

- (١) القوة النجاة ١٦٤ ، ١٠٨
- (٢) تفسير ما بعد الطبيعة ص ٨٠١ .
- (٣) تهافت النهاية لابن رشد ص ٢٢٢ .

## عذاب القبر

عذاب القبر، إذ الآية إنما وردت في حق الموتى.

الثالث: هو أن الآية قد فرقت بين العذابين، ووصفت عذاب يوم القيامة بأنه أشد العذاب على ما قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٤) والعرض على النار غدوا وعشيا ليس هو أشد العذاب؛ فلا يكون هو عذاب يوم القيامة، فتعين أن يكون هو عذاب القبر<sup>(٢)</sup> وبهذه الآية استدلل معظم العلماء على اختلاف فرقهم<sup>(٤)</sup> الآية الثانية: قوله تعالى في حق قوم نوح: ﴿أُغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح: ٢٥) والفاء في اللغة للتعقيب من غير مهلة، وذلك ظاهر في عذاب القبر.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ (طه: ١٢٤) وقد اختلف أهل التفسير في ذلك: فمنهم من حمل المعيشة الضنك على عذاب القبور، ومنهم من حملها على سوء الحال، ونكد العيش حالة الحياة، غير أن الأول أولى، وأقرب إلى الظاهر؛ وذلك لأن من أعرض عن ذكر الله تعالى قد يكون في الدنيا في أنعم عيش وأرغده، والمؤمن على الضد منه على ما هو المشاهد المحسوس، ولهذا قال عليه

يقول الغزالي: "وأما عذاب القبر فقد دلت عليه قواطع الشرع؛ إذ تواتر عن النبي ﷺ وعن الصحابة - رضى الله عنهم - بالاستعاذة منه في الأدعية، واشتهر قوله ﷺ عند المرور بقبرين «إنهما ليعذبان...»<sup>(١)</sup> ودل عليه قوله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر: ٤٥-٤٦) وهو ممكن، فيجب التصديق به، ووجه إمكانه ظاهر...»<sup>(٢)</sup> الدليل على إثبات عذاب القبر: الكتاب والسنة:

أما الكتاب فآيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا

آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦) ووجه الاحتجاج بها - فيما يذكر الآمدى - من ثلاثة أوجه:

الأول: إنها صريحة في العذاب قبل يوم القيامة، وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار من القبور.

الثاني: أن عذاب يوم القيامة يكون أبداً سرمداً غير مفتروما أثبتته من العذاب فليس دائماً؛ بل بكرة وعشيا على ما قاله - تعالى ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر: ٤٦)، وإذا لم يكن هو عذاب يوم القيامة، تعين أن يكون هو

الصلاة والسلام "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر" (٥) فلو كان المراد المعيشة الضنك: "المعيشة في حالة الحياة لكانت هذه الأمور على خلاف" (٦).

وأما السنة:

ففيها أخبار صحيحة: منها ما روى عن النبي ﷺ أنه مرّ بقبرين فقال: "إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستتره من البول، وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة" (٧) وأيضاً ما روى عنه ﷺ أنه قال: "استترهوا من البول، فإن عامة عذاب القبر من البول" (٨).

وأيضاً ما روى عنه ﷺ أنه كان يكثر من قوله: "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المسيح الدجال" (٩).

وأيضاً ما روى عنه ﷺ أنه خرج بعد غروب الشمس فسمع صوتاً، فقال: يهود تعذب في قبورها" (١٠).

آراء الفرق الإسلامية في عذاب القبر:

يتفاوت موقف الفرق الإسلامية من عذاب القبر تبعاً لتمسكهم بآيات القرآن الكريم المحكم منها والمتشابه، فجاء الاختلاف في هذه المسألة من حيث إنها لم تأت بها آيات محكمات، وأنها فوق تصور العقل فلا يستطيع العقل الخوض فيها. من هنا كان عدم قبولها عقلاً لدى بعض الفرق الإسلامية كالمعتزلة.

المعتزلة:

إن المدخل الأساسي لبيان موقف المعتزلة هو النسق الفكري لهم المتمثل في

أصولهم التي أعطوا مكان الصدارة فيها للعقل. وهذه المسألة مما لا يمكن للعقل أن يخوض فيها، ولهذا كان إنكارهم القبول العقلي لها مع تسليمهم بالأدلة السمعية فيها حتى إننا نجدهم استخدموا نفس الأدلة التي استشهد بها أهل السنة، وما ورد من الإنكار فإنه مما يحكى عن بعضهم، يقول القاضي عبد الجبار: "فصل في عذاب القبر: وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الرواندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به، والكلام فيه يقع في أربعة مواضع:

أحدها: في ثبوته، والثاني: في كيفية ثبوته، والثالث: في الوقت الذي يقع فيه والرابع: في فائدته.

أما ثبوته: فالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَغْرِقُوا فَأَدْخِلُوا نَارًا﴾ (نوح: ٢٥)

﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ (غافر: ٤٦)، و﴿رَبَّنَا أَمَنَّا اثْنَتَيْنِ وَأُحْيَيْتَنَا

اثْنَتَيْنِ﴾ (غافر: ١١) وهى نفس الآيات التي استدل بها عموم علماء المسلمين الذين يثبتون عذاب القبر.

أما الكلام في كيفية ثبوته: فهذا ما لم يتفق مع منهجهم العقلي في أن التعذيب يقتضى إحياء الميت في قبره حتى يسأل، فلا يعقل - تبعاً لمنهجهم العقلي - أن يكون التعذيب للجماجم إلى آخر ما قالوا (١١).

وممن سعى إلى تبرئة المعتزلة من هذه التهمة، والتنبية إلى بهت خصوم المعتزلة وكذبهم فى هذا "المقبلى" فى كتابه "العلم الشامخ" (١٥).

#### الأشاعرة:

تبينا موقف المعتزلة فى مسألة عذاب القبر وأنهم لم ينفوه كلية، ولكنهم لم يسلموا بما جاء فى كيفية حيث أقحموا العقل فى ذلك فذهبوا إلى أن الإحياء فى القبر ضرورى حتى يتسنى التعذيب، ولا بد أن يخلق الله فى الأموات العقل حتى يدرك التعذيب.

أما الأشاعرة فقد أثبتوا عذاب القبر مستثنين إلى ما جاء من آيات القرآن الكريم والسنة النبوية، مقرّين بأن ذلك من المسائل التوقيفية التى ليس للعقل فيها مجال، وأنها من السمعيات التى لا طريق إلى معرفتها إلا بالسمع وحده.

وتفاوتت مواقف الأشاعرة فى هذه المسألة من حيث إجمال الكلام فيها أو تفصيله.

فالأشاعرة الأوائل منذ شيخهم أبى الحسن فالباقلانى وابن فورق والجوينى قد تعرضوا لهذه المسألة وتناولوها تناولاً عرضياً من خلال كتاباتهم فى مسائل العقيدة، ولم يفرد أحد هؤلاء المتقدمين فصلاً خاصة لمناقشتها.

فالأشعرى يقرر أن عذاب القبر ثابت بالأخبار الصحيحة عن رسول الله ﷺ، وأنه لم يوجد حديث واحد ينفيه، واستدل كذلك بالآيات القرآنية التى استدلت بها مثبتو عذاب القبر من أهل

وروى القاضى عبد الجبار عن عمر الشمرى قال: سمعت واصلاً يقول: "إن من نعم الله علينا أن من عابنا يكذب علينا فيقول: يكذبون بعذاب القبر والحوض والميزان، ونحن لا نكذب بذلك" (١٢).

ويفهم من هذه الرواية أن واصلاً لا ينكر عذاب القبر، وإنما الخصوم قد قولوه ما لم يقل، ولم تقتصر التهمة على واصل فحسب، بل نسبت أيضاً إلى المعتزلة بعامة، ولعل هذا ما جعل القاضى عبد الجبار يعقد فصلاً خاصاً فى أكثر من كتاب من كتبه لهذا الغرض، يرد فيه على من عابهم وشنع عليهم قولهم فى عذاب القبر.

قال القاضى: إن قيل: إن مذهبكم أداكم إلى أنكار عذاب القبر وغيره مما أطبقت عليه الأمة وظهرت فيه الآثار.

قيل له: إن هذا الأمر إنما أنكره أولاً ضرار بن عمرو، ولما كان من أصحاب واصل، فظنوا أن ذلك مما أنكرته المعتزلة، وليس الأمر كذلك، بل المعتزلة رجلاً: رجل يجوز ذلك، كما وردت به الأخبار والثانى يقطع على ذلك وأكثر أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار (١٣).

وممن دفع هذه التهمة عن المعتزلة باستثناء ضرار بن عمرو الإمام ابن حزم حيث يقول: ذهب ضرار بن عمرو الغطفانى أحد شيوخ المعتزلة إلى إنكار عذاب القبر وهو قول من لقينا من الخوارج، وذهب أهل السنة وبشر بن المعتمر والجبائى وسائر المعتزلة إلى القول به. وبه نقول لصحة الآثار عن رسول الله



السنة والجماعة وسلف الأمة<sup>(١٦)</sup>.

ويقرر الباقلاني نفس الأدلة السمعية على عذاب القبر<sup>(١٧)</sup>.

وجاء الغزالي وأفاض في عذاب القبر وما يحدث للميت في كتابيه "إحياء علوم الدين"، والأربعين في أصول الدين " وجعل لما " بعد الموت والدار الآخرة " فصلاً منفرداً من "الإحياء" كما جعله من قواعد العقائد<sup>(١٨)</sup>.

ولعل إسهاب الغزالي في تفصيل الكلام في عذاب القبر وتنوع هذا التعذيب للكافرين والمذنبين هو الذي فتح للمتأخرين من الأشاعرة وغيرهم باب المبالغة بل الغلو في ذكر تفصيلات عذاب القبر ووصف منكر ونكير وأنهما إنما سميا بذلك لأنهما يأتيان للميت بصورة منكرة إلى آخر ما وصف به هذان الملكان من صفات مروعة دون الاعتماد على أدلة شرعية صحيحة<sup>(١٩)</sup>، وهم إنما فعلوا ذلك ذهاباً منهم إلى أن في هذا نوعاً من الزجر عن المعاصي والكبائر.

ابن حزم:

ينكر ابن حزم في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" أن تكون هناك حياة في القبور قبل يوم البعث العظيم. فيذكر أن من ظن أن الميت يحيا في قبره قبل يوم القيامة فخطأ، ويستدل على إنكاره الحياة في القبر بآيات من القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى ﴿قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا أَلْتُنَّيْنَا وَأَحْيَيْتَنَا أَتُنتِنَا﴾ (غافر: ١١).

يقول ابن حزم: إنه لو كان الميت يحيا في قبره لكان تعالى قد أماتنا ثلاثاً

وأحيانا ثلاثاً، وهذا باطل وخلاف ما جاء به القرآن ويستثنى من ذلك من أحياء الله تعالى آية نبي من الأنبياء ..

ويستدل ابن حزم كذلك على نفيه إحياء الموتى في القبور بقوله تعالى:

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ﴾ (فاطر: ٢٢) فنفي السمع يعبر

عن نفي الحياة للأجساد في القبور<sup>(٢٠)</sup>. ولقد تصدى لابن حزم كثير من علماء الأمة كالإمام ابن القيم<sup>(٢١)</sup> وابن أبي العز الحنفى في "شرح العقيدة الطحاوية" حيث يقول الأخير: "وليس السؤال في القبر للروح وحدها كما قاله ابن حزم وغيره، وأفسد منه قول من قال: إنه للبدن بلا روح والأحاديث الصحيحة ترد القولين. وعذاب القبر يكون للنفس والبدن جميعاً باتفاق أهل السنة والجماعة"<sup>(٢٢)</sup>.

ويقول: "وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به، ولا نتكلم في كلفيته؛ إذ ليس للعقل وقوف على كلفيته، لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما تحار العقول، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول، فإن عود الروح إلى الجسد في القبر ليس على الوجه المعهود في الدنيا، بل تعاد الروح إليه إعادة غير الإعادة المألوفة في الدنيا"<sup>(٢٣)</sup>.

ويقول: "واعلم أن عذاب القبر هو عذاب البرزخ، فكل من مات وهو مستحق للعذاب ناله نصيبه منه، قبر أم لم يقبر، أكلته السباع أو احترق حتى صار رماداً ونسف في الهواء، أو صلب أو غرق في البحر، وصل إلى روحه وبدنه من العذاب ما يصل إلى القبور . وما ورد من

إجلاله واختلاف أضلاعه ونحو ذلك - فيجب أن يفهم عن الرسول ﷺ مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يُحمل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان " (٢٤) .

أ.د. شوقي على عمر

## الهوامش:

- (١) الحديث رواه البخارى فى صحيحه ( كتاب الوضوء، باب من الكبائر )، مسلم ( كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول، ووجوب الاستبراء منه ) .
- (٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٨٢ مكتبة الجندى بالقاهرة .
- (٣) الأمدى: إنكار الأفكار ج٤/٣٣٥ تحقيق د. أحمد محمد المهدي - مطبعة دار الكتب سنة ٢٠٠٢ م .
- (٤) انظر: الجوينى: الإرشاد ص ٣٧٥، الفزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٨٢، الباقلانى: الإنصاف ص ٤٥، الإيجى: المواقف ص ٣٨٢، المواقف . وشرحه ج٨/٣١٧، التفنزانى: شرح المقاصد ج٥/١١١ ابن أبى العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ٤٤٧ .
- (٥) الحديث رواه الترمذى عن أبى هريرة، وقال: حديث حسن صحيح .
- (٦) الأمدى: أبنكار الأفكار ج٤/٣٣٥-٣٣٦ .
- (٧) الحديث متفق على صحته، ( كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول، ووجوب الاستبراء منه ) .
- (٨) رواه مالك فى الموطأ ( كتاب الطهارة ) .
- (٩) رواه مسلم عن أبى هريرة ( كتاب المساجد، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر وعذاب جهنم ) .
- (١٠) رواه مسلم فى صحيحه ( كتاب الحنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت عليه وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه ) .
- (١١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠ وما بعدها .
- (١٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٧ تحقيق فؤاد سيد الدار التونسية للنشر؛ ١٩٧٤ وانظر: سليمان الشواشى: اصل بن عطاء وآراؤه الكلامية - الدار العربية للكتاب سنة ١٩٩٣ .
- (١٣) فضل الاعتزال ٢٠١-٢٠٢ .
- (١٤) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤/ ١١٧ تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمن عميرة دار الجيل بيروت سنة ١٩٨٥ م .
- (١٥) العلم الشامخ، فى إثبات الحق على الآباء والمشايخ ط القاهرة سنة ١٩٢٣ .
- (١٦) الأشعرى: الإبانة عن أصول الديانة ص ٧٠-٧١ طبعة أولى القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ .
- (١٧) الباقلانى: الإنصاف ص ٤٠ تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى .
- (١٨) راجع: إحياء علوم الدين، والأربعين، قواعد العقائد من الإحياء .
- (١٩) انظر على سبيل المثال - تحفة المرید للباجورى، وهى حاشية على جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقانى ص ١٦٧ دار الكتب الحديثة بالقاهرة .
- (٢٠) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٤/ ١١٧-١٢٠ دار الجيل سنة ١٩٨٥ .
- (٢١) راجع رد ابن القيم عليه فى كتابه "الروح" وفى غيره من الكتب .
- (٢٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ٤٥١ تحقيق جماعة من العلماء ط. سادسة سنة ١٤٠٠ هـ المكتب الإسلامى .
- (٢٣) نفسه ص ٤٥٠ .
- (٢٤) نفسه ص ٤٥١-٤٥٢، وانظر: الأمدى: إنكار الأفكار ج٤/ ٤٣٧-٤٤١، المواقف وشرحه ج٨/٣١٩-٣٢٠، ابن الهام: المسامرة وشرحه المسمى المسامرة ص ٣١٣ بتحقيقنا، التفنزانى: شرح المقاصد ج٥/١١٦-١١٧ .

## العرض

وباشرها.

والعرض المفارق هو ما يجوز تصويره منفكاً عن الماهية، وهو إما سريع الزوال كحمرة الوجه خجلاً وصفرة الوجه وجلاً، وإما بطيء الزوال كنضارة الشباب.

ومنه العوارض، وقد تكون ذاتية وقد تكون مكتسبة، فالعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هو هو كالتعجب اللاحق لذات الإنسان أو لمجزئه كالحركة بالإرادة اللاحقة بواسطة أنه حيوان أو بواسطة أمر خارج عنه كالضحك اللاحق للإنسان من التعجب.

عوارض غريبة وهي الحركات العارضة للجسم بسبب أمر خارج أعم من المعروض كالحركة اللاحقة للجسم الأبيض بواسطة أنه جسم وهو أعم من الأبيض وغيره، وكالعرض اللاحق للأخص كالضحك بالنسبة للحيوان من منطلق أنه إنسان وهو أخص من الحيوان، والعرض الحاصل بسبب مباين كالحرارة العارضة للماء بسبب النار وهي مباينة للماء.

عوارض مكتسبة وهي التي تكون بسبب كسب العباد كالسكر فإنه ليس ذاتياً ولا لازماً للماهية ولكنه عارض مكتسب.

هو ما لا يقوم بنفسه ولا بد له من جوهر يقوم به. ويقابله الجوهر، أو هو ما يقوم في موضوع أو ما يقوم بغيره، الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى محل يقوم به كالكون المحتاج إلى جسم المتكون ليقوم به، وهو أحد الكليات الخمسة التي هي (الجنس - النوع - الفصل - العرض) وينقسم إلى عرض عام وعرض خاص، فالعرض العام: قول كلى يقال على كثيرين مختلفين في الحقيقة قولاً غير ذاتي في موضوعه، كالأسود والأبيض للإنسان، والعرض الخاص: فهو ما يقال على كلى واحد قولاً عرضياً كالكاتب بالنسبة للإنسان.

والعرض نوعان: عرض قار الذات تجتمع أجزاؤه في الوجود ولا توجد إلا كذلك كالأبيض والأسود القائم بالجسم الأبيض والأسود، وغير قار الذات وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون، فلا يجتمعان أبداً على جسم واحد في وقت واحد.

والعرض اللازم هو ما يمتنع تصويره منفكاً عن الماهية كالكاتب بالقوة بالنسبة للإنسان فإنها عرض بالقوة لمن لم يمارس الكتابة ولازم من لوازمه، وهو عرض بالفعل لمن مارس الكتابة

العرض ما لا يدخل فى تقويم الماهية (الذات) كالقيام والقعود، وهو من لوازم الماهية لا ينفك عنها كالضحك بالقوة بالنسبة للإنسان.

وينقسم العرض إلى المقولات التى هى الكمية، والكيفية، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع، وله، أن يفعل، وأن ينفعل<sup>(١)</sup>. بألا يقوم ماهية ما يقال عليه.

ابن سينا العرض اسم مشترك يقال على كثيرين مثل:

- ١ - لكل موجود فى محل
- ٢ - لكل موجود فى موضوع
- ٣ - للمعنى المفرد الكلى المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم للماهية وهو العرض.
- ٤ - لكل معنى موجود بالشئ خارج عن ماهيته.
- ٥ - لكل معنى يحمل على الشئ لأجل وجوده فى آخر يقارنه .

٦ - لكل معنى وجوده فى أول الأمر لا يكون، فالصورة عرض بالمعنى الأول.

والأبيض (أى الشئ ذو البياض) للثلج ليس عرضاً بالوجه الأول، والثانى هو عرض بالوجه الثالث، لأن هذا الأبيض الذى هو محمول غير مقوم هو فى جوهر ليس فى موضوع ولا فى محل بل البياض هو كذلك، ثم البياض لا يحمل على الثلج إلا بالاشتقاق من البياض ولا يحمل كما هو، وحركة الأرض إلى أسفل عرض بالوجه الأول والثانى والثالث وليس عرضاً، الوجه الخامس والسادس والرابع، وحركتها إلى أعلى عرض بجميع الوجوه، وحركة القاعد فى السفينة عرض بالوجه السادس والرابع<sup>(٢)</sup>.

أ.د. محمد السيد الجليلند

## الهوامش:

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٧- ٨.

(٢) ابن سينا: رسائل فى حدود الأشياء ص ٨٨.

## العرض والحساب

فى كتابه ويتجاوز عن سيئاته ، فأما من نوقش الحساب فقد هلك". وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: "من نوقش الحساب فقد هلك"، فقلت يا رسول الله: إن الله يقول: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِرَيْمٍ﴾ ﴿٧﴾ ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا

يَسِيرًا﴾ (الانشقاق: ٧- ٨). قال: "ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب عذب" (٣). ومعنى "نوقش": استقصى عليه. قال القاضى: وقوله "عذب" له معنيان: أحدهما: أن نفس المناقشة وعرض الذنوب والتوقيف عليها هو التعذيب لما فيه من التوبيخ. والثانى: أنه مفض إلى العذاب بالنار. ويؤيد قوله فى الرواية الأخرى: "هلك" مكان "عذب" هذا كلام القاضى. وهذا الثانى هو الصحيح، ومعناه أن التقصير غالب فى العباد، فمن استقصى عليه ولم يسامح هلك ودخل النار، ولكن الله تعالى يعفو ويغفر، ما دون الشرك لمن يشاء" (٤).

وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (غافر: ١٧)

قال الإمام الرازى: "واعلم أنه لما شرح صفات القهر فى ذلك اليوم،

الحساب مأخوذ من حَسَبَ الشئ يحسبُه، بالضم، حَسَبًا وحِسَابًا وحِسَابَةً: عدّه. وفى التهذيب: حَسِبْتُ الشئ احسبه حسابًا، وحسبت الشئ أحسبُه حسابًا وحُسبانًا: وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة: ٢٠٢) أى حسابه واقع لا محالة، وكل واقع فهو سريع، وسرعة حساب الله أنه لا يشغله حساب واحد عن محاسبة الآخر؛ لأنه سبحانه لا يشغله سمع عن سمع، ولا شأن عن شأن. . والحسبان: الحساب" (١).

أما العرض فقد قال الإمام الرازى فى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٨) العرض عبارة عن المحاسبة والمساءلة" (٢) وهو إطلاع الله العباد على أعمالهم خيراً كانت أو شراً، قولاً كانت أو فعلاً أو اعتقاداً. والحساب منه اليسير ومنه العسير، ومنه ما هو بالعدل، ومنه ما هو بالفضل، قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِرَيْمٍ﴾ ﴿٧﴾ ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ (الانشقاق: ٧- ٨). وعن عائشة -رضى الله عنها- قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "اللهم حاسبنى حساباً يسيراً، قلت: وما الحساب اليسير؟ قال: ينظر

أردفه ببيان صفات العدل والفضل في ذلك اليوم ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (غافر: ١٧) وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: هذا الكلام اشتمل على أمور ثلاثة: أولها: إثبات الكسب للإنسان. والثاني: أن كسبه يوجب الجزاء، والثالث: أن ذلك الجزاء إنما يستوفى في ذلك اليوم. فهذه الكلمة على اختصارها مشتملة على هذه الأصول الثلاثة، وهي أصول عظيمة الموقع في الدين<sup>(٥)</sup>

وقال: "ومن صفات ذلك اليوم قوله ﴿لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ (سج: ١٣) والمقصود أنه لما قال: "اليوم تجزى كل نفس بما كسبت" أردفه بما يدل على أنه لا يقع في ذلك اليوم نوع من أنواع الظلم... ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران: ١٧) وذكر هذا الكلام في هذا الموضع لائق جداً؛ لأنه تعالى لما بين أنه لا ظلم، بين أنه سريع الحساب. وذلك يدل على أنه يصل إليهم ما يستحقونه في الحال والله اعلم<sup>(٦)</sup>. وقال الحليمي: "وقد وصف الله تعالى نفسه في كتابه بأنه أسرع الحاسبين، وأنه سريع الحساب، وقال: ﴿وَكَلَّا بِنَا حَسِيبِينَ﴾ (نبيأ: ٤٧) فقل: إن معناه محاسبة الخلائق لا يعتاص عليهم لكثرتهم وكثرة أعمالهم."<sup>(٧)</sup>

وقال الرازي في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا بِنَا﴾

حَسِيبِينَ ﴿الأنبياء: ٤٧﴾ "الغرض منه التحذير؛ فإن المحاسب إذا كان في العلم بحيث لا يمكن أن يشتبه عليه شيء، وفي القدرة بحيث لا يعجز عن شيء، تحقيق بالعقل أن يكون في أشد الخوف منه. ويروى عن الشبلي: رحمه الله تعالى - أنه رأى في المنام، فقيل له: ما فعل الله بك؟ فقال: حاسبونا فصدقوا ثم منوا فأعتقوا"<sup>(٨)</sup> والناس تجاه الحساب ثلاثة أقسام: قسم يدخل الجنة بغير حساب؛ وقسم يدخل النار بغير حساب، لشدة غضب الجبار عليهم وعظم ذنوبهم، وقسم يوقف للحساب.

قال الحليمي "والحساب وإن كان الله تعالى ذكره جملة، وكذلك جاء ذكره في كثير من الأخبار، فإن في بعضها دلالة على أن كثيراً من المؤمنين يدخلون الجنة بغير حساب وهم المتوكلون، فصار الناس إذا ثلاث فرق: فرقة لا تحاسب أصلاً، وفرقة تحاسب حساباً يسيراً، وهاتان الفرقتان من المؤمنين، من يكون أدنى إلى رحمة الله فيدخله بغير حساب. وليس يبعد أن يكون من الكفار من يكون أدنى إلى غضب الله فيدخله النار بغير حساب فتكون الفرق أربعاً"<sup>(٩)</sup>.

وعن كيفية المحاسبة وصفها: قال الحليمي: "ولا يمكن أن يقطع في صفة المحاسبة بشيء؛ لأنها لا تدرك إلا بتوقيف"<sup>(١٠)</sup>

وقد أخبر جل ثناؤه أن المحاسبة

تكون بمشهد النبيين والشهداء، فقال عز وجل: ﴿وَجَاءَءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٦٩)

وأما إخبار الله عن شهادة الجوارح على أهلها بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَإِجْلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَوُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَيْفَإِ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (فصلت: ٢١- ٢٢)، وقوله عز وجل: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (يس: ٦٥).

يقول الحليمي: "وذلك - والله أعلم - يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون زيادة على ما ينطق به كتاب بعض العصاة، يريد الله تعالى به فضيحته يوم القيامة؛ لأنه كان في الدنيا يجاهر بالفواحش. والآخر: أن لا يعترف من يقرأ كتابه بما ينطق به، وعلى هذا يقولون لجلودهم: لم شهدتم علينا<sup>(١١)</sup>.

ولقد أشار الرسول ﷺ أن من أمته من يدخل الجنة بغير حساب فقد روى

عن ابن عباس رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: "عرضت على الأمم، فرأيت النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلان؛ والنبي وليس معه أحد، ورفع إلى سواد عظيم، فظننت أنهم أمتي، فقيل لي، هذا موسى وقومه، ولكن انظر إلى الأفق، فنظرت فإذا سواد عظيم، فقيل لي: هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، ثم نهض فدخل منزله، فخاض الناس في أولئك الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، فقال بعضهم: فلعلمهم الذين صحبوا رسول الله ﷺ فقال بعضهم: لعلمهم الذين ولدوا في الإسلام فلم يشركوا بالله شيئا. فخرج عليهم رسول الله ﷺ، وقال: "هم الذين لا يرقون ولا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون" فقام عكاشة بن محصن فقال: ادع الله يجعلني منهم فقال: "أنت منهم" ثم قام رجل آخر فقال: ادع الله يجعلني منهم. فقال: "سبقك بها عكاشة" قال ابن القيم: وليس عند البخاري "لا يرقون" قال شيخنا (ابن تيمية): وهو الصواب<sup>(١٢)</sup>.

وقال ابن القيم: "فإن النبي ﷺ جعل الوصف الذي يستحق به هؤلاء دخول الجنة بغير حساب هو تحقيق التوحيد وتجريده، فلا يسألون غيرهم أن يرقوهم ولا يتطيرون وعلى ربهم



يتوكلون، والطيرة نوع من الشرك وتركهم الاسترقاء والتطير هو من تمام التوكل على الله<sup>(١٣)</sup>.

وقال رسول الله ﷺ: "إن الله اعطاني سبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب" فقال عمر رضي الله عنه: يا رسول الله فهلا استزدته؟ فقال: "استزدته فأعطاني مع كل من السبعين ألفاً سبعين ألفاً" فقال عمر: يا رسول الله، فهلا استزدته؟ قال: "لقد استزدته فأعطاني هكذا" وفتح أبو وهب يديه. قال أبو وهب قال هشام: هذا من الله لا يدري عدده<sup>(١٤)</sup>.

وعنه رضي الله عنه: "يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً ليس عليهم حساب" فقليل له: هلا استزدت ربك؟ فقال: "استزدته فزادني مع كل واحد من السبعين ألفاً

"سبعين ألفاً فقليل: هلا استزدت ربك؟ فقال: "استزدته فزادني ثلاث حثيات بيده الكريمة"

وأخرج الطبراني أن النبي ﷺ قال: "إن الله وعدني أن يدخل من أمتي ثلاث مائة ألف الجنة" فقال عمير: يا رسول الله زدنا، فقال هكذا بيده، فقال عمير: يا رسول الله زدنا، فقال عمر: حسبك يا عمير، فقال: ما لنا ولك يا ابن الخطاب، وما عليك أن يدخلنا الله الجنة، فقال عمر: إن الله عز وجل إن شاء أدخل الناس الجنة بحفنة أو بحثية واحدة، فقال رسول الله ﷺ: "صدق عمر<sup>(١٥)</sup>".

أ. د. شوقي علي عمر

## الهوامش:

- (١) لسان العرب ، مادة ( حسب ) .
- (٢) الرازي: التفسير الكبير ١٩/٣٠ .
- (٣) نفسه ١٠٦/٣١، والحديث أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب إثبات الحساب)، والبخاري في (كتاب العلم، باب ٣٥، كتاب التفسير، سورة الانشقاق) ، والترمذي في سننه (أبواب القيامة، باب ٥) وقال الترمذي: حديث حسن صحيح .
- (٤) تعليق الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي ( مختصرًا من شرح النووي ) ج٤/ ٢٢٠٤ .
- (٥) التفسير الكبير ج٢٧/ ٤٧ .
- (٦) نفسه ٤٨/٢٧ .
- (٧) الحلبي: المنهاج في شعب الإيمان ٣٨١/١ دار الفكر ١٩٧٩م .
- (٨) التفسير الكبير ١٧٨/٢٢ .
- (٩) الحلبي: المنهاج في شعب الإيمان ٣٨٤/١ .
- (١٠) نفسه ٣٨٠/١ .
- (١١) نفسه ٣٨٣/١ .
- (١٢) الحديث أخرجه: الحكيم الترمذي في النوادر، والطبراني ١٨١/٢٥ في الكبير، وانظر: الجرح والتعديل ٨٣/٤، والميزان ١٢٠/٢ .
- (١٣) ابن القيم الجوزية: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ١٠٧-١٠٨. باب ٣٢ فيمن يدخل الجنة من هذه الأمة بغير حساب وذكر أوصافهم، ط . مكتبة نهضة مصر ١٩٧١م.
- (١٤) الحديث أخرجه أحمد في مسنده ١٩٧/١، والبزار والطبراني كما في المجمع ٤١١/١٠، والحكيم الترمذي في النوادر.
- (١٥) الحديث أورده ابن القيم في حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ١١٠-١١١ .

## مراجع للاستزادة:

- ١- أبو هاجر. محمد السعيد زغلول آل بسيوني: موسوعة أطراف الحديث النبوي ط دار الفكر - بيروت - لبنان ط ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- ٢- أحمد بن حنبل (الإمام): مسند أحمد بن حنبل. الموسوعة الحديثة. مؤسسة الرسالة ط ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- ٣- ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله أحكام القرآن . ط دار الفكر العربي ج ٣ . ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، أحكام القرآن - ط دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- ٤- ابن حزم . أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل. مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح، سنة ١٣٤٨هـ.
- ٥- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦م. الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- ٦- ابن كثير: أبو القداء عماد الدين بن كثير تفسير القرآن العظيم، ط مكتبة الإيمان. المنصورة. ط ١.
- ٧- ابن منظور: لسان العرب ط دار المعارف.
- ٨- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا ط الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٦م.
- ٩- البخاري: محمد بن إسماعيل التجارى صحيح الإمام البخارى ط دار الفكر.
- ١٠- البجورى: إبراهيم البيجورى (شيخ الإسلام) شرح البيهقورى على الجوهر ط إدارة المعاهد الأزهرية ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
- ١١- البيهقوى السنن الكبرى، تصوير بيروت.

- ١٢- الترمذى: سنن الترمذى ط مصطفى الحلبى
- ١٣- التوحيدى: أبو حيان محمد بن يوسف الشهير بأبى حيان تفسير البحر المحيط ط ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م. دار الفكر العربى. بيروت.
- ١٤- الرازى مفتاح الغيب ط ٣ دار إحياء التراث العربى. بيروت.
- ١٥- الراغب الأصفهاني أبو القاسم بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. دار إحياء التراث العربى. بيروت.
- لبنان ط ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- ١٦- الزرقانى: محمد عبد العظيم الزرقانى. مناهل العرفان فى علوم القرآن نشر مكتبة زهران - الدراسة ط عيسى البانى الحلبى ط ٣.
- ١٧- الزمخشري أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ط دار المعرفة بيروت. الشهرستانى: أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهر ستانى مؤسسة الحلبى القاهرة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م.
- ١٨- الطحاوى: ابن أبى العز الحنفى شرح العقيدة الطحاوية ط ٨ ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤ ط المكتب الإسلامى ببيروت.
- ١٩- القرطبي: أبو عبد الله بعد أحمد الأنصارى تفسير القرطبي. ط دار الريان للتراث.
- ٢٠- القيس: أبو طالب المكي القيس الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها . ط مؤسسة الرسالة. بيروت. الطباعة الثانية ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.
- ٢١- سهيل زكار (دكتور) تعريب وتقديم. المعجم الموسوعى. ط دار الكتاب العربى.
- ٢٢- عبد العزيز سيد الأهل من الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم. ط وزارة الأوقاف. الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ / ١٩٨٠م.
- ٢٣- عوض . بكر زكى (دكتور) المدخل إلى علم مقارنة الأديان . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م دعوة الرسل بجد الكتاب المقدس والقرآن الكريم . مكتبة رشوان ط ١ ١٩٩٣م.
- ٢٤- مجمع اللغة العربية . معجم ألفاظ القرآن الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.
- ٢٥- محمد الأحمدى أبو النور (دكتور) . شذرات من علوم السنة، وزارة الأوقاف ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- ٢٦- محمد عبده (الأمام) رسالة التوحيد . مكتبة الأسرة ٢٠٠٥م.
- ٢٧- محمد على (مولانا) دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام، ط الزهراء للإعلام العربى ط ١ ١٤١٤هـ / ١٩٩٥م.
- ٢٨- مسلم . صحيح مسلم ط عيسى الحلبى.

## عصمة الأنبياء

العصمة فى اللغة :

حفظه إياهم أولاً بما خصهم الله به من صفاء الجوهر ، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ثم بالنصرة وتثبيت أقدامهم ، ثم بإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم والتوفيق ، قال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ (المائدة: ٦٧).

والعصمة شبه السوار ، والمعصم موضعها من اليد ، وقيل للبياض بالرسخ عصمة تشبيها بالسوار وذلك كتسمية البياض بالرجل تحجيلاً وعلى هذا قيل غراب أعصم<sup>(١)</sup>.

وفى معجم ألفاظ القرآن الكريم ورد... العصمة: المنع والحفظ مادياً وه منوياً ، وعصمه كضربه: منعه ووقاه. وأعصم هو لجأ إلى ما يمنعه ... وعصمة الله الرسول: حفظه ، إياه ومنعه وعصمة النكاح: عقدته ، وجمعها عصم قال الله تعالى ﴿ وَلَا

تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾ (المتحنة: ١٠) والمراد عقود النكاح ، ثم جاءت المادة فى (النساء ١٤٦ ، ويوسف ٢٢ ، والمائدة ٦٧ ، والأحزاب ٦٧ ، وهود ٤٢ ، وآل عمران ٠١ ، والحج ٧٨ ، ويونس ٢٧ ، وغازر ٣٢)<sup>(٢)</sup>.

ويمكن القول إن العصمة بحق الأنبياء تنقسم إلى ثلاث مراتب: المرتبة الأولى: الحفظ فى الأقوال

العصمة فى كلام العرب لها معانٍ المنع ، وعصمة الله عبده : أن يعصمه مما يوبقه ، وفى التنزيل: ﴿ لَا عَاصِمَ الْيَمِّ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ ﴾ (هود: ٤٢).

أى لا معصوم إلا المرحوم ، قال الأزهرى : والحدائق من النحويين اتفقوا على أن قوله : ﴿ لا عاصم ﴾ بمعنى لا مانع وأنه فاعل لا مفعول ، واعتصم فلان بالله إذا امتنع به. ومنها الحفظ ، يقال عصمته فانهصم واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية . واعتصم به واستعصم ، امتنع وأبى ، قال الله ﷻ : حكاية عن امرأة العزيز فى أمر يوسف حين راودته عن نفسه ﴿ فَاسْتَعْصَمَ ﴾ (يوسف: ٢٢).

أى تأبى عليها ولم يُجِبْهَا إلى ما طلبت ، وفى الحديث : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم»<sup>(١)</sup>.

وللكلمة معانٍ أخرى تبلغ حداً فى الكثرة ولكنها ليست من المراد فى هذا الموضع<sup>(٢)</sup> وقد تناول الراغب الأصفهاني العصمة فى ضوء آيات القرآن ومما ذكره : وعصمة الأنبياء

المبلغة عن الله

المرتبة الثانية: الحفظ فى الأفعال  
التي تصدر عن النبى أو الرسول .

المرتبة الثالثة: الحفظ من قتل  
المشركين وهذا خاص بالرسول  
محمد ﷺ وهذا الإجمال يحتاج إلى بيان:

المرتبة الأولى: الحفظ فى الأقوال  
المبلغة عن الله، وهذا أوضح ما يكون

فى تصريح الأنبياء بحق ما بلغوا عن  
ربهم، وقد أمر الرسول ﷺ أن يقول أن:

﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا  
أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ  
قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (يونس: ١٦)

وقوله ﷺ حين طلب منه أن يأتى  
بغير هذا القرآن أن يبدله أو تبدله:

﴿ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تِلْقَايَ نَفْسِي  
إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ  
عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (يونس: ١٥)

وفى القرآن ورد قول الحق: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ  
عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ﴿١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ  
﴿٢﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٣﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ  
أَحَدٍ عَنْهُ حَبِيزِينَ ﴾ (الحاقة: ٤٤- ٤٧)

بل إن السنة النبوية المرفوعة إلى  
الرسول ﷺ وحى إلهى، وفى الحديث:

"ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه" (١٥)

وأما الآيات الكريمة التي وردت فى  
سورة الحج فى قول الحق سبحانه:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا  
تَمَنَّيَ الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا  
يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ  
حَكِيمٌ ﴾ (٥٦) لِيَجْعَلَ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ فِتْنَةً  
لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ  
الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ (الحج: ٥٢- ٥٣).

والآيات التي وردت فى سورة النجم فى  
قول الحق سبحانه: ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ أَلَلَّتْ

وَالْعُرَى ﴿١﴾ وَمَنُوءَ الثَّالِثَةِ الْأُخْرَى ﴿٢﴾

أَلَكُمُ الذِّكْرُ وَلَهُ الْأُنثَى ﴿٣﴾ تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ

ضِيْرَى ﴿٤﴾ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا

أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ

إِنْ يَشْعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ

وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى ﴾ (فجم: ١٩- ٢٣)

فهى من الآيات المحكمات التي لم  
يتطرق إليها زيادة أو نقصان ودعوى أن  
آيات الحج تشير إلى نزغ الشيطان فى  
قلوب المشركين بمكة بأن الرسول  
امتدح ألهمهم عارية عن الصحة، وما  
ذهب إليه بعض المفسرين عارٍ من  
الصحة تمامًا، وخير من عالج هذا  
الأمر بحكمة ما كتبه القرطبى،  
والرازى.

وأما ابن جرير الطبرى، والبزار،  
وابن إسحاق، والبلغوى، والقاضى  
عياض، وغيرهم فقد ذهبوا إلى أن  
ذلك قد وقع وهو ما يعنى نفى العصمة

فى القول، وهو أمر لا يقبله عقل ولا نقل .

ومع أن الزمخشري من أصحاب المدرسة العقلية إلا أنه ذكر فى تفسيره وقوع هذه العبارة " تلك الغرائق العلا وإن شفاعتهن لترتجى " وقد ذكر أن السبب فى نزول هذه الآية - آية الحج - أن رسول الله ﷺ لما أعرض عنه قومه وشاقوه وخالفوه ولم يشايعوه على ما جاء به لفرط ضجره من إعراضهم ولحرصه وتهالكه على إسلامهم أن لا ينزل عليه ما ينفرهم ، لعله يتخذ ذلك طريقاً إلى استمالتهم واستنزالهم عن غيهم وعنادهم فاستمر به ما تمناه حتى نزلت عليه سورة النجم وهو فى ناء فى قومه وذلك التمنى فى نفسه فأخذ يقرؤها فلما بلغ قوله ﴿وَمِنَ الثَّالِثَةِ الْآخِرَى﴾. ألقى الشيطان فى أمنيته التى تمنّاها . أى وسوس إليه بما شيعها به فسبق لسانه على سبيل السهو والغلط إلى أن قال تلك الغرائق العلا وإن شفاعتهن لترتجى - وروى الغرائقة - ولم يفطن له ، حتى أدركته العصمة فتنبه عليه ، وقيل نبهه جبريل عليه السلام أو تكلم الشيطان بذلك فأسمعه الناس فلما سجد فى آخرها أى آخر سورة النجم سجد معه جميع من فى النادى وطابت نفوسهم وكان تمكين الشيطان من ذلك محنة من الله وابتلاء زاد المنافقون به شكاً وظلمة والمؤمنون نوراً وإيقاناً والمعنى: أن الرسل والأنبياء

من قبلك كانت هجراهم كذلك، إذا تمنوا مثل ما تمنيت مكن الله الشيطان ليلقى فى أمانيتهم مثل ما ألقى فى أمنيته ؛ إرادة امتحان من حولهم، والله سبحانه له أن يمتحن عباده بما شاء من صنوف المحن وأنواع الفتن ... وقيل تمنى قرأ .. وأمنيته قراءته ، وتلك الغرائق إشارة إلى الملائكة أى هم الشفعاء لا الأصنام<sup>(٦)</sup>

وهذا عجيب من الزمخشري وأما فخر الدين الرازى، فقد مثل مدرسة الاعتدال، فذكر القصة قريباً مما سبق عند الزمخشري ولكنه حرص على إثبات عصمة الأقوال للرسول كما هى فى الأفعال . ومن كلام الرازى ننقل بتصريف: "أما أهل التحقيق فقد قالوا هذه الرواية باطلة موضوعة واحتجوا عليه بالقرآن والسنة والمعقول". أما الاحتجاج بالقرآن فمن وجوه: (أحدها) قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٢﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٣﴾ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (الحاقة: ٤٤- ٤٧)

(ثانيها) قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدِلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (يونس: ١٥).

(ثالثها) قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٢﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٢- ٤)

قلو أنه قرأ عقيب هذه الآية : تلك  
الفرانيق العلى . لكان قد ظهر كذب  
الله تعالى وذلك لا يقول به مسلم.

(رابعها) قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَادُوا  
لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ  
عَلَيْنَا غَمَرَةً وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ حَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٣).

وكلمة كاد عند بعضهم معناها  
قرب أن يكون الأمر كذلك مع أنه لم  
يحصل.

(خامسها) قوله تعالى : ﴿ وَلَوْلَا أَنْ  
تَبْتَئِنَّاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا  
قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٧٤).

وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء  
لانتفاء غيره، فدل على أن ذلك  
الركون القليل لم يحصل.

(سادسها) قوله تعالى : ﴿ كَذَلِكَ  
لِنُنَبِّئَكَ بِهِمْ فُؤَادَكَ ﴾ (الفرقان: ٣٢)

(سابعها) قوله تعالى : ﴿ سَنُقَرِّبُكَ  
فَلَا تَنْسَى ﴾ (الأعلى: ٦).

ويبطل الرازي هذه القصة من السنة  
النبوية فيقول: وإثبات العصمة القولية  
كما يرى الفخر الرازي : " وأما السنة  
فهى ما روى عن محمد بن إسحاق بن  
خزيمة أنه سئل عن هذه القصة فقال  
هذا وضع من الزنادقة وصنف فيه  
كتاباً.

وقال الإمام أبو بكر أحمد بن

الحسين البيهقي: هذه القصة غير ثابتة  
من جهة النقل ثم أخذ يتكلم أن رواة  
هذه القصة مطعون فيهم.

كما أن البخارى قد روى هذه  
القصة فى صحيحه وذكر أن النبى  
عليه السلام قرأ سورة النجم وسجد  
فيه المسلمون والمشركون والإنس  
والجن وليس فيه حديث الفرانيق،  
وروى هذا الحديث من طرق كثيرة  
وليس فيها البتة حديث الفرانيق.

الرد العقلى: وأما المعقول فمن وجوه:  
(أحدها) أن من جوز على الرسول ﷺ  
تعظيم الأوثان فقد كفر لأن من المعلوم  
بالضرورة أن أعظم سعيه كان فى نفي  
الأوثان.

(ثانيها) أنه عليه السلام ما كان  
يمكنه فى أول الأمر أن يُصلى ويقرأ  
القرآن عند الكعبة آمناً أذى  
المشركين له حتى كانوا ربما مدوا  
أيديهم إليه وإنما كان يصلى إذا لم  
يحضروها ليلاً أو فى أوقات خلوة وذلك  
يبطل قولهم.

(ثالثها) أن معاداتهم للرسول كانت  
أعظم من أن يقرأوا بهذا القدر من  
القراءة دون أن يقفوا على حقيقة الأمر.  
فكيف أجمعوا على أنه أعظم آلهتهم  
حتى خروا سُجَّدًا مع أنه لم يظهر  
عندهم موافقته لهم .

(رابعها) قوله: ﴿ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى  
الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ﴾ (الحج: ٥٢) .

وذلك لأن إحكام الآيات بإزالة ما يليق به الشيطان عن الرسول أقوى من نسخه بهذه الآيات التي تُبْقَى لشبهة معها ، فإذا أراد الله إحكام الآيات لئلا يلتبس ما ليس بقرآن قرآنا ، فإن الشيطان يمنع من ذلك أصلا .

( خامسها ) وهو أقوى الوجوه : أننا لو جوزنا ذلك ارتفع الأمان عن شرعه وجوزنا في كل واحد من الأحكام والشرائع أن يكون كذلك ، ويبطل قوله تعالى : ﴿ يَأْتِيَا الرَّسُولَ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ

رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾ (المائدة: ٦٧) فإنه لا فرق في العقل بين النقصان عن الوحي وبين الزيادة فيه .

فبهذه الوجوه عرفنا على سبيل الإجمال أن هذه القصة موضوعة وأن أكثر ما في الباب أن جمعاً من المفسرين ذكروها لكنهم ما بلغوا حد التواتر ، وخبر الواحد لا يعارض الدلائل النقلية والعقلية المتواترة<sup>(٧)</sup> .

كما حرص فخر الدين الرازي على إبطال كون الرسول ﷺ قد تكلم بهذه العبارات (تلك الغرائق العلى) ... : هذا يحتمل ثلاثة أوجه ، فإنه إما أن يكون قال هذه الكلمة سهواً أو قسراً أو اختياراً .

أما الوجه الأول - وهو التكلم بهذا سهواً ونسبه ذلك إلى قائله فقد رده الرازي قائلًا : وهذا ضعيف أيضاً

لوجوه :

(أحدها) أنه لو جاز هذا السهو لجاز في سائر المواضع وحينئذ تزول الثقة عن الشرع .

(ثانيها) أن الساهى لا يجوز أن يقع منه مثل هذه الألفاظ المطابقة لوزن السورة وطريقتها ومعناها ، فإننا نعلم بالضرورة أن واحداً لو أنشد قصيدة لما جاز أن يسهو حتى يتفق منه بيت شعر في وزنها ومعناها وطريقتها .

(ثالثها) هب أنه تكلم بذلك سهواً فكيف لم ينبه لذلك حين قرأها على جبريل عليه السلام ، وذلك ظاهر .

وأما الوجه الثاني : وهو التكلم بهذا على سبيل القسر من قبل الشيطان فباطل لوجوه

(أحدها) أن الشيطان لو قدر على ذلك في حق النبي عليه السلام لكان اقتداره علينا أكثر فوجب أن يزيل الشيطان الناس عن الدين ولجاز في أكثر ما يتكلم به الواحد منا أن يكون ذلك بإجبار الشيطان .

(ثانيها) أن الشيطان لو قدر على هذا الإجبار لارتفع الأمان عن الوحي لقيام هذا الاحتمال .

(ثالثها) أنه باطل بدلالة قوله تعالى : حَاكِيًا عَنِ الشَّيْطَانِ : ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ ﴾ (إبراهيم: ٢٢) .



وقال تعالى: ﴿إِنَّهُمْ لَيْسَ لَهُمْ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ ﴿١٠٠﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ ﴿١٠١﴾ (النحل: ٩٩- ١٠٠).

وقال الشيطان متوعداً بنى آدم مستثنياً منهم: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ (ص: ٨٣).

ولاشك أنه عليه السلام كان سيد المخلصين.

الوجه الثالث: وهو أنه تكلم عليه السلام بهذا الكلام اختياراً، فباطل من طريقين:

الطريق الأول: أن هذه الكلمة باطلة، وما كان لرسول أن يدعو إلى باطل ولا يمكن قبول ذلك لأي علة من العلل أو سبب من الأسباب، ولا يمكن أن يلقى الشيطان ذلك على لسانه، وهذا الكلام لا يقول به مسلم.

الطريق الثاني: أن هذا الكلام غير باطل أو أنه قبل مجاراة لهم وهو مصادم جملة وتفصيلاً لدعوة الرسول ﷺ ولو جاز ذلك بناء على هذا التأويل فلم لا يجوز أن يظهروا كلمة الكفر في جملة القرآن أو في الصلاة بناء على هذا التأويل، ولكن الأصل في الدين أن لا يجوز على الأنبياء والرسل شيء من ذلك لأن الله تعالى قد نصبهم حجة واصطفاهم للرسالة فلا يجوز عليهم ما يطعن في ذلك أو ينفر، ومثل ذلك في التفسير أعظم من الأمور التي حثه الله

تعالى على تركها كنحو الفظاظنة والكتابة وقول الشعر، فهذه الوجوه المذكورة في قوله: تلك الغرائيق العلا قد ظهر على القطع كذبها<sup>(٨)</sup>

وهكذا أكد الرازي القول بأن عصمة الأنبياء ثابتة في أقوالهم، ومما يؤكد هذا بحق الرسول ﷺ ما يلي:

١. رفضه عليه الصلاة والسلام كل العروض التي عرضت عليه من أجل مهادنة قومه في دعوته، فكيف يرفض عرضهم ويألف بالباطل قلوبهم.  
٢. أسلوب القرآن في سورة النجم يبطل ورود مثل هذا الكلام على لسانه لأنه بعد ذكر أسماء الأصنام التي اتخذها المكيون من دون الله قال لهم القرآن: إلى آية للبحث ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (النجم: ٢٣)

٣. عندما أنكر أهل مكة على الصحابة كتابة كل ما يصدر عن الرسول بشأن القرآن، وعندما شكك بعض أهل الكتاب فيما يصدر عنه قائلين: إن محمداً بشر يخطئ ويصيب كما يفعل سائر البشر فكيف تكتبون عنه كل ما يقول في الغضب والرضا، قال عليه السلام لعبد الله ابن عمرو "اكتب، فو الذي نفسي بيده، ما خرج منه إلا حق"<sup>(٩)</sup>.

٤. كان عليه الصلاة والسلام يمزح ولا يقول إلا حقاً في مزاحه.

المرتبة الثانية: عصمة الأفعال التي تصدر عن النبي أو الرسول.

لما كان الأنبياء قدوة للمدعوين، فإن الحق خصهم بالسلامة في السلوك قبل النبوة وبعدها، لأن خصوم الأنبياء إنما يبحثون في تواريخهم ما يطلبون به رد دعواهم النبوة اعتماداً على مخالفة الأفعال للأقوال، واتباع الأنبياء إن وجدوا في سلوك النبي ما يُعاب فإن شيئاً في أنفسهم سيقع بشأن دعوتهم ولهذا رأينا إشارات القرآن تتحدث عن كثيرين منهم قبل النبوة والرسالة بما يدل على رعاية وعناية خاصة بهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ٥١).

وقال بحق إسماعيل: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ (الصافات: ١٠٦). وقال بحق إسحاق: ﴿وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الصافات: ١١٢). وقال بحق موسى: ﴿وَلَتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: ٣٩) وقال ﴿لِنَفْسِي﴾ (طه: ٤١) وقال بحق يحيى: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ (ال عمران: ٣٩). وقال بحق عيسى عليه السلام: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ

صَبِيًّا﴾ (الن) قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٥٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٥١﴾ (مريم: ٢٩ - ٣١). وقال بحق محمد ﷺ ﴿أَلَمْ مَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾ (الضحى: ٦ - ٨).

وعندما ذكر الله الأنبياء السابقين قال للرسول ﷺ: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهَدْيِهِمْ أَتَقْتَدِهْ﴾ (الشمس: ٩٠) قال لنا نحن المسلمون: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ

الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (الأحزاب: ٢١). فهل يأمر الله خلقه بالافتداء بمن يرتكبون كبيرة أو يصرون على صغيرة. إن أفعال الرسل قبل النبوة وبعدها محل اعتبار، ولعل الحكمة في كون الرسول من بين المرسل إليهم تتجلى في العلم به تاريخاً ونشأة، ولهذا رأينا بعض الأمم تشهد لأنبيائها بالصلاح وحُسن السيرة ويرون في دعوته مخالفة لما هم عليه لا لما كان عليه من التزام.

هؤلاء قوم صالح يقولون له ﴿يَنْصَلِحْ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا﴾ (هود: ٦٢).

والرسول ﷺ كان يقول لقومه: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ١٦). ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ﴾ (التوبة: ١٢٨).  
وأما المعارضون للنبوة والرسالة فقد بحثوا عما يردون به نبوة المرسلين، وعلى رأس هؤلاء فرعون الذى قال لموسى عليه السلام: ﴿وَفَعَلْتَ فَعَلْتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩). فكان رد موسى عليه السلام: ﴿فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾ (الشعراء: ٢٠).

وبهذا اعتقد جمهور المسلمين بعصمة الأنبياء فى سلوكهم قبل النبوة وبعدها.

يقول شارح الجوهرة عنها " وكفى حفظ ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهى عنه ولو نهى كراهة أو خلاف الأولى فهم محفوظون ظاهراً من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الظاهر، وم محفوظون باطناً من الحسد والكبر والرياء وغير ذلك من منهيات الباطن، والمراد المنهى عنه ولو صورة فيشمل ما قبل النبوة ولو فى حال الصغر، لا يقع منهم مكروه ولا خلاف الأولى بل ولا مباح على وجه كونه مكروهاً أو خلاف الأولى أو مباحاً، وإذا وقع صورة ذلك أى بعد النبوة فهو للتشريع فيصير واجباً أو مندوباً فى

حقهم، فأفعالهم عليهم السلام دائرة بين الواجب والمندوب، وأما المحرم فلم يقع منهم إجماعاً، وما أوهم المعصية فمؤول بأنه من باب حسنات الأبرار سيئات المقربين، ولا يجوز النطق به فى غير موردته إلا فى مقام البيان<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر ابن حزم طوائف من المنتسبين إلى الإسلام، ذهب غير هذا المذهب وخرجت على جمهور المسلمين فى اعتقاد العصمة، ومن كلامه "اختلف الناس فى هل تعصى الأنبياء عليهم السلام أم لا ؟ فذهبت طائفة إلى أن رسل الله عليهم السلام يعصمهم الله فى جميع الكبائر والصغائر عمداً حاشى الكذب فى التبليغ فقط .

وهذا قول الكرامية من المرجئة وجوزوا أن يكون فى أمة محمد عليه السلام من هو أفضل من محمد عليه السلام منذ بُعث إلى أن مات (قال ابن حزم) وهذا كله كفر مجرد وشرك محض وردة عن الإسلام قاطعة للولاية مبيحة دم من دان بها وماله، موجبة للبراءة منه فى الدنيا ويوم يقوم الأشهاد. وذهبت طائفة إلى أن الرسل عليهم الصلاة والسلام لا يجوز عليهم كبيرة من الكبائر أصلاً، وجوزوا عليهم الصغائر بالعمد، وهو قول ابن فورك الأشعرى.

وذهب جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعة إلى أنه لا يجوز البتة أن يقع من

نبي أصلاً معصية بعمد ، لا صغيرة ولا كبيرة ، وهو قول ابن مجاهد الأشعري شيخ ابن فورك والبلاقاني المذكورين . قال ابن حزم : وهذا القول الذي ندين لله تعالى به ولا يحل لأحد أن يدين بسواه .

ونقول : إنه قد يقع من الأنبياء السهو عن غير قصد وقد يقع منهم أيضاً قصد الشيء يريدون به وجه الله تعالى ، والتقرب منه ، فيوافق خلاف مراد الله تعالى ، إلا أنه تعالى لا يُقرهم على شيء من هذين الوجهين أصلاً ، بل ينبهم على ذلك ويظهر عز وجل ذلك لعباده ، ويبين لهم كما فعل نبيه ﷺ في سلامه من اثنتين وقيامه من اثنتين ، وربما عاتبهم على ذلك بالكلام ، كما فعل نبيه ﷺ في أمر زينب أم المؤمنين وطلاق زيد لها رضى الله عنهم وفي قصة ابن أم مكتوم<sup>(١١)</sup> .

أما السهو الذي ذكره ابن حزم فهو مراد المشرع ، وليس سهواً في التبليغ بل سهو في الأداء ، وفيه حكمة تشريعية ، فعندما سلم رسول الله ﷺ من ركعتين في الصلاة الرباعية ، قال له الصحابة : يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيت ، فقال عليه الصلاة والسلام لا قصرت ولا نسيت ، فلما تحقق الخبر قام فصلى بهم ركعتين ثم سجد للسهو ، وبهذا تبين الحكم الشرعي في مثل هذه الأحوال التي لو لم تقع لكانت في حيرة من أمرنا بشأنها وقد

نظم أحد الشعراء هذين البيتين بشأن هذه الواقعة قائلاً :

ياسلّلى عن رسول الله كيف سها

والسهو من كل قلب غافل لاه

قد غاب عن كل شيء ظنه فسها  
فيما عدا الله فالتعظيم لله .

وقد ذكر ابن حزم الشبهات التي أثيرت بحق الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن ورد على هذه الشبهات بتفصيل وإتقان<sup>(١٢)</sup>

ثم عاد ثانية إلى تأكيد عصمة الأنبياء في عقيدة المسلمين ومن أقواله :

١ - من البرهان على أنه لم يكن البتة أن يعصى نبي لقوله ﷺ : " ما كان لنبي أن تكون له خائنة الأعين " .<sup>(١٣)</sup>

لما قال له الأنصارى هلا إلى في قصة عبد الله بن أبي سرح ، فنفى عليه السلام عن جميع الأنبياء عليهم السلام أن تكون لهم خائنة الأعين ، وهو أخف ما يكون من الذنوب ، ومن خلاف الباطن للظاهر ، فدخل في هذا جميع المعاصي صغيرها وكبيرها ، سرها وجهرها .

٢ - أننا مندوبون إلى الاقتداء بالأنبياء وإلى التأسي بهم في أفعالهم كلها قال الله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ﴾<sup>(١٤)</sup>

وصحّ يقيناً أنه لو جاز أن يقع من أحد من الأنبياء عليهم السلام ذنب

تعمداً صغيراً وكبيراً كان الله ﷻ قد  
حَضَّنَا عَلَى الْمَعَاصِي وَنَدَبَنَا إِلَى الذُّنُوبِ  
وَهَذَا كُفْرٌ مُجَرَّدٌ مِمَّنْ أَجَازَهُ، فَقَدْ  
صَحَّ يَقِينًا أَنَّ جَمِيعَ أَفْعَالِ الْأَنْبِيَاءِ الَّتِي  
يَقْصِدُونَهَا خَيْرٌ وَحَقٌّ .

٣ - نفى أن يكون الاقتداء بهم في  
السُّهُو، وإنما أصل السُّهُو النسيان  
وعدم العمد فإن صنع الشيء عمداً ولو  
من باب الاقتداء فكيف يُسَمَّى سهوًا،  
وإنما نحن مأمورون إذا سهونا أن نفعل  
كما فعل رسول الله ﷺ إذ سها .

٤ - لو جاز شيء من المعاصي -  
ونحن مأمورون بالتأسي بهم - لكنا  
قد أُبِيحَتْ لَنَا الْمَعَاصِي وَكُنَّا لَا نَدْرِي  
لَعَلَّ جَمِيعَ دِينِنَا ضَلَالٌ وَكُفْرٌ وَلَعَلَّ  
كُلَّ مَا عَمَلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَاصٍ -  
ولقد قلت يوماً لبعضهم ممن كان  
يجيز عليهم الصفائر بالعمد : أليس من  
الصفائر تقبيل المرأة الأجنبية وقرصها؟  
فقال: نعم . قلت تجوز أنه يظن بالنبي  
ﷺ أن يقبل امرأة غيره متعمداً؟ فقال :  
معاذ الله من هذا ، ورجع إلى الحق من  
حينه <sup>(١٤)</sup> .

وإذا كانت الشبهات التي أُثِيرَتْ  
بحق عصمة الأنبياء فيها تكلف، ولم  
تحتج إلى كثير من الجهد لردّها في  
تراثنا الإسلامي، فإن المسلمين قد ردّوا  
كل المعاصي التي تُسَبِّت إلى الأنبياء  
فيما يُسمى بالكتاب المقدس، وأخص  
ذلك بالذكر، " زعم الكتاب المقدس  
أن آدم عصي ولم يتب ، وأن نوحاً قد

شرب الخمر ، وأن إبراهيم قد تاجر  
بعرض زوجته وأن إسحاق صنع مثل  
ذلك وأن يوسف قد عصى صراحة ، وأن  
داود قتل مئآت الفلسطينيين وقطع  
مذاكرهم؛ ليقدّمها مهراً لصهره، وأن  
أيوب قد ارتد في أخريات حياته، وأن  
لوطاً قد سقى الخمر وزنا بابنتيه، وأن  
يعقوب قد خدع أباه مستغلاً عماه، وأنه  
صارع ملاك الرب فغلبه وعلم بزنا  
ابنتيه فسكت وخدع خاله لابان عند  
الزواج من ابنتيه، وأن موسى قتل  
المصري عمداً، وحث أتباعه على سرقة  
مال المصريين ليلة الخروج من  
مصر، وأن هارون صنع لهم العجل من  
ذهب ليعبدوه بنو إسرائيل من دون الله،  
وأن شاول قد ارتفعت عنه النبوة وقاتل  
داود النبي وأن داود زنا بامرأة أحد  
جنوده وأمر بقتله ثم ضمها إلى نسائه،  
وأن سليمان أشرك في أخريات حياته،  
وأن الشيطان تسلط على أيوب من قبل  
الرب وأن يونس قد غضب لأن الله عفا  
عن أهل قريته .

كما أن أول معجزة للمسيح هي  
تحويل الماء إلى خمر، كما أنه شرب  
وتلاميذه الخمر وأنه وصي تلاميذه  
بشرها في العشاء الرباني، فضلاً عن  
رميه بالسفّه وقبوله السجود له ورفضه  
دعوة غير الإسرائيليين <sup>(١٥)</sup>

وعن الشبهات التي أُثِيرَتْ بحق  
الأنبياء والمرسلين وبخاصة : آدم عليه السلام،  
نوح، إبراهيم، لوط، إسحاق، يعقوب،

يوسف، موسى، هارون، داود، سليمان، أيوب، يونس، عيسى . عليهم جميعا السلام فيمكن الرجوع إلى البحث المذكور سابقا للوقوف على الشبهة والرد عليها<sup>(١٦)</sup>

المرتبة الثالثة : عصمة الدم،  
(الحفظ من قتل المشركين)،  
وهذا خاص بالرسول محمد ﷺ .

الرسل صداعون بالحق، منكرون للباطل، مقاومون للشرك، رافضون للنفاق داعون إلى الوحدانية والعدل والحرية والمساواة، حريصون على تحرير الناس من موروثات الآباء والتقاليد الباطلة، كل هذا أدى إلى مواجهتهم من قبل أهل الباطل ودعاة الضلالة وأرباب الشرك وفاقدى القيم فشكّلوا تياراً مضاداً لدعوة هؤلاء الرسل بل شكّلوا فريقاً للمقاومة والإيذاء بصورتيه الحسية والمعنوية، وقد أشار القرآن إلى ذلك وهو يسلى ويُسرى عن الرسول ﷺ، قال تعالى :  
﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (الأنعام: ٢٤)

﴿وَلَقَدْ اسْتُزِيَءَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ﴾ (الرعد: ٢٢).  
﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحزاب: ٢٥). ﴿حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَنْ نَشَاءُ﴾ (يوسف: ١١٠). ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا

مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلُّوا حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ ۚ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ (البقرة: ٢١٤).

وقد بلغ الإيذاء بشقيه مداه فالإيذاء المعنوى اتضح فى السب والشتم والرمى بالسفه والجنون واتباع الفقراء والأراذل له، فضلاً عن الوصف بالسحر والكهانة وأساطير الأولين ومس آلهتهم للداعى بالسوء .. إلخ

وأما الإيذاء الحسى فقد تجلّى فى الضرب والحرص على القتل وأحيانا إرادة القتل مع عدم التحقق.  
وهذا اللون من الأذى لا يضر بالدعوة ولا يؤثر على مضمونها ولا يتطرق إلى محتواها بل هو لون من الابتلاء لرفع الدرجات.

وقد رأينا الحرص على القتل مع عدم تحققه واضحاً فى قصة صالح عليه السلام، وقصة إبراهيم الخليل، وعيسى الخليل، ومحمد ﷺ .

وكان التهديد بالقتل واضحاً فى قصة نوح: ﴿لَتَكُونَنَّ مِنْ أَلْمَرَجُومِينَ﴾ (الشعراء: ١١٦) وغيره .

ومن الذين قتلوا أنبياء لم نعرف أسماءهم وأنبياء ذكرهم القرآن كزكريا ويحيى، وقد نص القرآن على سيئات بنى إسرائيل ومنها:

﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بْنَ مَرْيَمَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (ال عمران: ٢١).

وأما رسول الله محمد ﷺ فقد بذلت

يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴿اللَّهُ: ٦٧﴾

روى الإمام مسلم فى صحيحه عن عائشة قالت : " سهر رسول الله ﷺ مَقْدَمَه المدينة ليلة فقال " ليت رجلاً صالحاً من أصحابي يحرسنى الليلة " قالت : نحن كذلك سمعنا خشخشة سلاح فقال ﷺ : من هذا ؟ قال سعد بن أبى وقاص فقال له رسول الله ﷺ : ما جاء بك ؟ فقال : وقع فى نفسى خوف على رسول الله ﷺ فجئنت أحرسه ، فدعا له رسول الله ﷺ ثم نام <sup>(١٩)</sup>

وظلت الحراسة مستمرة فى المدينة حتى كانت " غزوة غزاها رسول الله ﷺ قبل نجد كما روى ذلك جابر بن عبد الله قائلاً : " فأدر كنا رسول الله ﷺ فى واد كثير العضاة فنزل رسول الله ﷺ تحت شجرة فعلق سيفه بغصن من أعضائها ، قال وتفرق الناس فى الوادى يستظلون بالشجر ، قال : فقال رسول الله ﷺ : « إن رجلاً أتانى وأنا نائم فأخذ السيف فاستيقظت وهو قائم على رأسى فلم أشعر إلا والسيف صلتا فى يده ، فقال لى من يمنعك منى ؟ قال قلت الله ثم قال فى الثانية : من يمنعك

جهود شتى لقتله من قبل المشركين وأهل الكتاب ولكن وعد الله فى الأزل أن محمداً ﷺ لن يموت مقتولا وقد حدث هذا فى مكة قال تعالى :

﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ

اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ ﴾ (الأنفال: ٣٠)

وحدث فى أحد ، حين أوشك المشركون ان يتمكنوا منه ولكن الله جُنْد دونه من أصحابه من يزود عنه ويبطل فرية أن محمداً قد قتل ، وحين أرادت امرأة يهودية أن تقتله ، قدمت له شاة مشوية وقد ملأت ذراعها بالسم ، فلما قدمت إلى رسول الله ﷺ قالت له الشاة لا تأكل منى فإنى مسمومة ، وكان معه بشر بن البراء بن معرور ، الذى أكل منها فمات لحينه <sup>(١٧)</sup> .

وحين جاءه أعرابى فوجده نائماً فى ظل شجرة قد علق سيفه ، فأيقظ رسول الله ﷺ وأغلظ إليه القول ، وقال له : يا محمد ما يمنعك منى الآن ؟

فقال عليه الصلاة والسلام : " الله ، فسقط السيف من يده ، فأخذه الرسول ﷺ وقال له : وأنت يا أعرابى : ما يمنعك منى الآن ؟ قال عفوك وحلمك فعفا عنه <sup>(١٨)</sup> .

وفى هذا الموطن نزل قول الحق سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ

منى ؟ قال فشام السيف - أى أغمدته -  
فها هو ذا جالس" ثم لم يعرض له  
رسول الله ﷺ<sup>(٢٠)</sup>

وفى رواية أنه رجع إلى قومه فقال  
لهم جئكم من عند خير الناس،  
وعندها قال الرسول ﷺ لمن كان  
يحرسه وقال لأصحابه : انصرفوا فقد  
عصمتى ربي<sup>(٢١)</sup>.

وأما الجراح والمرض وقليل الأذى فى  
البدن فليس مما يخضع لأمر العصمة  
أو يجرى عليه حكمها، بل ما نزل به  
قدوة لكل مسلم مجاهد يؤذى فى  
نفسه أو مسلم يبتلى فى ولده أو يضار  
فى بدنه هذا وبالله التوفيق.

**أ.د. بكر زكى عوض**



## الهوامش:

- (١) الحديث فى البخارى ١٣/١ مسلم. ك الإيمان ٣٤، ١٤/٥.
- (٢) لسان العرب "مادة عصم".
- (٣) المفردات فى غريب القرآن - مادة عصم ص ٣٤٩، ٣٥٠.
- (٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة عصم.
- (٥) الحديث فى مسند أحمد ١٣١/٤ وأبو داود، السنة ب٦.
- (٦) الكشف ٣٧/٣٢.
- (٧) مفاتيح الغيب ٤٩/٢٣-٥٢ بتصرف.
- (٨) مفاتيح الغيب ٥٣/٢٣، ٥٤.
- (٩) مسند أحمد رقم ٦٨٠٢، ٦٥١٠ وقال محققوه: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين غير الوليد بن عبد الله، روى له أبوه داود وابن ماجه وهو ثقة.
- (١٠) توضيح الجوهرة، ١٤٢ بتصرف.
- (١١) الفصل ج ٢/٣ بتصرف.
- (١٢) راجع الفصل من ص ٣ إلى ص ٢٢ من الجزء الثانى .
- (١٣) الحديث.
- (١٤) الفصل ٢٤/٣-٢٥ بتصرف.
- (١٥) يمكن قراءة ذلك مفصلاً فى بحث، عصمة الأنبياء كما يصورها الكتاب المقدس بحث منشور بحوليلة كلية أصول الدين - العدد العاشر ١٩٩٣ م / ١٤١٣ هـ .
- (١٦) عصمة الأنبياء ص ٢٠٧-٢٢٢.
- (١٧) الحديث مسند البيهقى ٤٦/٨.
- (١٨) الحديث: مسند أحمد ٣٦٥/٣، الحاكم فى المستدرک ٣٩/٣.
- (١٩) البخارى ٤١/٤، مسلم ك الفضائل ب٥ رقم ٤٠ مسند أحمد ١٤١/٦.
- (٢٠) صحيح مسلم ك الفضائل رقم ١٣.
- (٢١) القرطبى ٢٢٤٠/٤ بتصرف.

## العلة

حين يرد فيها التعريف اللغوي للعلة على هذا النحو الذي حملته عبارة الموسوعة هكذا: ( العلة لغة: تطلق على المرض، وتطلق على السبب)<sup>(٢)</sup>، وهو أمر يحملنا على أن نرجع إلى القدماء الذين نظروا في هذا الموضوع لما يتمتعون به من دقة في التعبير، وإحاطة في النظر.

وإذا كنا قد نقلنا عبارة السيد الشريف الجرجاني فإنه من المستحسن أن ننقل عبارة (البحر) لصاحبه بدر الدين محمد بهادر الزركشى نجتزئ منها ما يشبه عبارة معاصره باختصار وتركيز قال: (والعلة في اللغة، قيل: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذة من العلة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلة في ذات المريض)<sup>(٣)</sup> ولنا أن نبحث عن المجال المعنوي أو الأصل الأصلي الذي وضعت الكلمة لتعمل فيه.

وما ذكرناه يؤكد لنا أن هذه المادة (ع ل ل) إنما أخذت من الفعل-(علَّه) بمعنى أمرضه وأضعفه فاعتل بهذا المرض وضعف بسببه.

وهذا الأصل الذي ترجع المادة إليه على هذا النحو قد ذكره الزركشى شارحاً له ومبيناً أنه كان موضع الرضا من بعض العلماء، قال (ويقال:

العلة كلمة تدور على السنة كثير من المتخصصين كُلُّ في مجال تخصصه، فضلاً عن أنها كلمة قد وضعها الواضع اللغوي بإزاء المعنى الذي أرادها لها وخصصها للدلالة عليه.

وهذه الكلمة (العلة) لها علاقة ببعض الكلمات التي لها دلالات تقرب أو تبعد من دلالات هذه الكلمة، يستحضرها الذهن حين تصافح الآذان كلمة (العلة) من نحو السبب، والشرط، والمانع، والحكمة، وهي كلمات تُعرف مدلولاتها في أماكنها في هذه الموسوعة فراجعها كُلُّ في مكانه.

### المعنى اللغوي (للعلة):

ولنبداً هنا بتحديد المعنى اللغوي للعلة على نحو ما وضعه الواضعون لها، وربطوه بها، ونقله مؤرخو اللغة والراصدون لتطورها.

ويكاد يُجمع الباحثون على أن المعنى الوضعي أو اللغوي للعلة هو كما يقول الجرجاني: (عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف)<sup>(٤)</sup>.

وتتوسع الموسوعة الفقهية الكويتية

اعتل فلان إذا تغير حاله من الصحة إلى السقم. وهذا المعنى اعتمده القاضى أبو بكر فى كتاب "الإخبار عن أحكام العلل"<sup>(١)</sup> وهذا المعنى الذى ارتضاه القوم يمكن اعتماده ولكن مع تغيير فى التوجيه بحيث بالإمكان أن نقول مع الزركشى: (وقيل: لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلة من الصحة إلى المرض، حكاه ابن السمعاني، وقال: الأول أحسن.

#### المعنى الاصطلاحي والشرعى:

وإذا ما انتهينا من المعنى اللغوى على هذا النحو وعدنا إلى المعنى الاصطلاحي، كان لزاماً علينا - والحالة هذه - أن نقف وقفة تأمل لمعرفة المعنى الحقيقى للعلة فى استعمالات الشرع أو استعمالات العلماء فى مجالاتهم المتعددة.

والعلة: عبارة شائعة الاستعمال على السنة كثيرين من الأصوليين، والفقهاء، وعلماء العقائد، والفلاسفة والعقليين، وعلماء العروض من الذين لهم اهتمام بموازين الشعر ومعايير النظم.

ومع هذا الشيوع فى هذا الاستعمال لكلمة (العلة) وجدنا كل طائفة من الطوائف تحاول أن تضبط مصطلح (العلة) على ما يناسب توجهاتها الفكرية، وانتماءاتها الثقافية، وأصولها العقدية، وهى أمور تجعل من يتصدى لتعريف العلة ملتزماً بالوقوف مع كل

طائفة ليتعرف على معنى العلة عندها منضبطة على أصولها وتوجهاتها ومنطلقاتها العقدية والثقافية.

١- أما عند الفلاسفة والعقليين عموماً، فإن العلة يكون لها مفهوم آخر غير الذى ذكرناه، خلاصته أن (العلة) "هى ما يتوقف عليه وجود الشئ ويكون خارجاً عنه ومؤثراً فيه"<sup>(٢)</sup>. فتكون علة الشئ على هذا هى ما يتوقف عليه وجود الشئ وليس جزءاً منه. وهو ما انتهى إليه العقليون والفلاسفة.

٢- ويبقى الحديث عن (العلة) عند علماء العقائد وأصول الفقه والفقهاء، وهم ما يمكن أن نجعلهم تحت عنوان واحد كأن نقول: معنى العلة فى الشرع، أو كما قال الجرجاني تعريف العلة فى الشريعة.

وعلماء الشريعة والعقائد فى الإسلام تحكمهم فى قضيتى العلة والمعلول، والسبب والمسبب، مسألة عقدية، وهى أن الله عز وجل هو الخالق لكل ما يقع فى الكون، بحيث لا يقع فيه إلا ما يريد، ولا يوجد فيه إلا ما هو خاضع لمشيئته ف"ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن"، وهذا قول عام يشمل جميع المسلمين علماءهم ودهماءهم على السواء. إلا أنه من الممكن أن نجد لبعضهم شيئاً من التوجه يظهر فى أن الله عز وجل قد أطلق قانون العلية فى

وأبو زيد، وهو من الحنفية، وذكره سليم في "التقريب"، كما اختاره صاحب "المحصول" و"المنهاج" وغيرهم كثير.

وأصحاب هذا الرأي يؤكدون أنه لا يجوز أن تكون العلة مؤثرة في الحكم الشرعي، وإنما هي كالعلامة عليه وحيثية هذا الرأي وحجته في أمرين: أحدهما: أن المؤثر في الحكم على الحقيقة هو الله، كما هو الشأن في جميع الكائنات، إذ المؤثر في الكل هو الله وحده.

وثانيهما: أن الحكم قديم باعتباره راجعاً للأمر والنهي؛ وهما من كلام الله القديم فلا تؤثر فيه العلة الحادثة.

إشكال وارد:

وهذا التعريف ينقضه أنه إذا تأملنا فيه وجدناه غير مانع لدخول السبب في تعريف العلة، إذ السبب عند الفقهاء كما هو في الوضع اللغوي إنما هو هذه العلامة التي يقع الشيء عندها لا بها، وهي في عرف الشرع علامة قد نصبها الشارع لتدل المكلف على الحكم الذي يمكن انتزاعه من الدليل إذا غم الأمر على المجتهد، وعزاً عليه أن يدرك الدليل، وهو من رحمة الله سبحانه وتعالى بعباده.

قال الزركشي معلقاً على هذا التعريف: "ونقض - التعريف - ب العلامة، فإن الحد صادق عليها

الأمر العقلية، كما يظهر في أن بعضهم قد أطلق قانون العلية أو السببية في المسائل الطبيعية أو الحيوية، وتبقى المسائل الشرعية وما يتصل بها من أحكام يكون الله عز وجل هو السبب المباشر فيها، وما نسميه سبباً أو علة لا يعدو أن يكون علامة ينصبها الشرع ليقع الحكم عندها لا بها؛ فهي ليست مؤثرة فيه. وحتى هذا المفهوم لم يكن محل اتفاق لدى جميع علماء العقائد والشرعية، بل إن بعضهم كالمعتزلة وغيرهم لهم وجهات نظر يرون أنها تتفق مع أصول مذاهبتهم.

ونظراً إلى هذه الخلفية تعدد "تعريف العلة" عند الأصوليين وعلماء العقيدة، وكثر التعبير عنها بما يناسب هذه التوجهات. ومع كثرة هذا التعدد يمكن أن يُحصَر التعبير عن هذه التوجهات في خمسة أوجه على النحو التالي:

أ - الوجه الأول: عند الفقهاء والأصوليين: إن العلة: هي المعروف للحكم.

ومعنى هذه العبارة إن العلة قد جعلت علماً على الحكم، بحيث إذا ما وجد المعنى وجد الحكم.

وهذا التعريف على هذا النحو قد نسبته الزركشي إلى كثرة من العلماء منهم الصيرفي في كتاب "الأعلام"، وابن عبدان في "شرائط الأحكام"،

وليست الأحكام مضافة إليها".

والكثيرون من أصحاب هذا الرأي يحاولون أن يلفتوا نظر قرائهم إلى أنهم يريدون تعريف العلة في مجال الشرعيات، ويؤكدون أن تعريفهم في هذا المجال ليتخففوا من تعريف العلة في مجال العقليات؛ إذ إن العلة في مجال العقليات مؤثرة بحيث إذا وجدت بمعناها وحقيقتها وجد المعلول، وإذا غابت غاب المعلول؛ فتأمل.

ويبدو أن هذا التفريق بين العلة في مجال الأحكام الشرعية، والعلة في مجال المعقولات مبنى على أن الأحكام الشرعية قد يدخل عليها التعبد وهو أمر فوق الفهم، أما المعقولات فهي أمور مفهومة يمكن لأرباب العقول والنهي أن يدركوا العلاقة بين العلة والمعلول بسهولة، وهذا اللون من التبرير أكدّه الصيرفي فيما نسبّه الزركشي إليه حيث قال: هذا بالنسبة إلى العلل الشرعية كما قاله الصيرفي، أما العقلية فموجبة. والفرق بينهما أن الشرع دخله التعبد الذي لا يعقل معناه، بخلاف العقل فإن أحكامه معقولة المعاني فمن ثمّ كانت علله مؤثرة، وعلل الشرع معرفات والمؤثر إنما هو خطاب الشرع.

ب - الوجه الثاني:

وهو لا يبعد كثيراً عن الأول، إذ أن مداره على أن العلة أمر مؤثر في المعلول، لكن يجعل الله له كذلك.

وعبارتهم في هذا التعريف هي أن العلة هي الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها. وقد نسب الزركشي هذا الاتجاه في تعريف العلة إلى الغزالي.

ج - الوجه الثالث:

وخلاصة القول فيه أن العلة هي الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الشارع لها.

وهذا اتجاه المعتزلة بناءً على قاعدتهم العامة في التحسين والتقبيح العقليين.

فالعلة عندهم وصف ذاتي لا يوقف على جعل جاعل، وهم يعبرون عنه أحياناً بالمؤثر.

د - الوجه الرابع:

وقد مال إليه الفخر الرازي، وخلاصة القول فيه أن العلة هي الموجبة بنفسها، ولكن طبيعة الارتباط بينها وبين المعلول قائمة على العادة لا على العقل.

ويبدو أن التعريف الذي اختاره الرازي هنا يخالف التعريف الثاني؛ إذ طبيعة الارتباط في التعريف الثاني عقلية، ولكنها إنما وجدت بإيجاد الله لها، وأما ما هنا فطبيعة الارتباط عادية، والطبيعة العادية لا تتأبى على الانفكاك ولا تستعصى على التخلف.

هـ - الوجه الخامس:

ومداره على اعتبار أن العلة وصف غائي للحكم، فيما يعني أن الحكم

إنما وجد لتحقيق هذا الوصف.

والعلة هنا أشبه ما تكون بالمصلحة التي إنما يأتي الحكم لتحقيقها، أو في أقل القليل مرتبطة به.

وعبارات القوم الدالة على ما ذكرناه مهما تنوعت فهي إنما تدور في فلك واحد.

قال ابن القطان: "العلة عندنا هي: المعنى الذي كان الحكم على ما كان عليه لأجلها، وهو الغرض والمعنى الجالب للحكم، ثم قال: والعلة ما جلب الحكم، قال: وإلى هذا كان يذهب أبو علي بن أبي هريرة".

ولم يتردد الماوردي في حكاية المعنيين جميعاً، فالعلة فيما حكاها يجوز أن تكون من أجلها كان الحكم على ما نحن بصدد، ويجوز أن تكون هي المنتجة للحكم على ما ذكر في بعض الأقوال السابقة، وعلى ما هو معتمد عند المعتزلة.

قال: "العلة هي التي لأجلها ثبت الحكم. وقيل: الصفة الجالبة للحكم"<sup>(٦)</sup>.

هكذا يتضح لنا تعريف العلة على ما ورد عند الطوائف المختلفة، وقد توخينا في عرضه الاختصار حتى يمكن استيعابه والانتفاع به.

### أنواع العلة:

ونحن إذا تحدثنا عن العلة من حيث مفهومها، ومن حيث التعريف الضابط

لدلالاتها ومعناها، وما يندرج تحتها من أفراد، وما يجب أن يُنحى عنها، إنما إذا تحدثنا عن هذا كله يجب علينا أن نتحدث عن أقسام العلة، وما يختص بكل قسم من أقسامها من قول أو حديث. غير أننا قبل ذلك يجب أن ننبه إلى أن المتحدث عن العلة ربما يكون في ذهنه العلة في مجال العقليات، وربما يكون في ذهنه العلة في مجال الطبيعيات، وربما يكون في ذهنه العلة في مجال الأحكام الشرعية.

ونحن حين نقسم العلة ناقلين هذا التقسيم عن الأقدمين من العلماء من عرب ويونان؛ فإننا سنحاول أن نفصل فصلاً تاماً هذا الحديث عن مجال العقيدة، إذ أن العقيدة ستفرض علينا

— ولا شك — أن كنا في مجال الأحكام الشرعية نقول: إن ما نسميه علة في مجال الأحكام هو في أرجح الأقوال لا يعنى أن يكون سبباً أو علامة نعرف به الحكم الشرعي ونتمكن من التقاطه. ذلك أنه من رحمة الله أنه حين صعب على المكلف إدراك الحكم وغم عليه فهمه، نصب فيه الشارع علامة تدل عليه، ولا ضير علينا بعد ذلك — كما أرى — أن نسمى هذه العلامة "علة" أو نسميها سبباً كما أنه لا ضير علينا بعد ذلك أن نقول: إن الله عز وجل قد صيرها بعد ذلك لتكون مؤثرة بنفسها، أو أن المرتبط

بها قد تحصل عندها لا بها على نحو ما  
مرّ بك قريباً من أقوال أهل العلم.

ونحن في مجال العقيدة إذا كنا  
سنتناول العلة في الطبيعة فإننا سنجزم

- ولا شك - باعتبارنا مسلمين بأنه  
ليس في مجال الطبيعة شيء حتمي

انطلاقاً من الحتمية التي يؤمن بها  
اليونان وعلى رأسهم شيخ حكمائهم

"أرسطو"، إذ الارتباط في الفكر  
اليوناني بين العلة والمعلول أو السبب

والمسبب ارتباط عقلي يصعب أن لا  
نتصور السبب والمسبب أو العلة والمعلول

معاً وقد انفصل بعضهما عن بعض.  
إننا في الإسلام نعلم أن الارتباط بين

المؤثر والمتأثر، أو بين السبب والمسبب؛  
إنما هو ارتباط عادي يمكن تخلفه

بحيث يوجد ما يسمى سبباً أو علة -  
اصطلاحاً - ولا يوجد التالي له الذي

يمكن أن نسميه مسبباً.  
وما أدركه المسلمون وأدخلوه في

عقيدتهم قد أدركه بعض الطبيعيين  
من علماء الغرب على نحو ما قاله

"ديفيد هيوم" في نظريته العامة في  
السببية، رأينا أن تنبه إلى ذلك كله

لنعلم أن تقييمنا القادم لليلة ربما يوحى  
بشيء من الظلال التي لا تقبلها عقيدتنا

والتي لا يرتاح إليها كثير من علمائنا.  
وبعد هذا نقول: إن العلة من خلال

هذا القول الجامع هي "ما يتوقف عليه  
وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه.

ونخلص من ذلك أن العلة بهذا المعنى

العام تنقسم إلى قسمين:

الأول: "ما تقوم به الماهية من أجزاء  
ويسمى "علة الماهية".

الثاني: "ما يتوقف عليه اتصاف  
الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود

الخارجي ويسمى علة الوجود".  
وهذان القسمان اللذان انتهينا إليهما

يمكن تقسيم كل واحد منهما، وهذا  
ما سنحاوله الآن.

فعلة الماهية يمكن أن نقسمها إلى  
قسمين: إذ هي إما أن لا يجب بها وجود

المعلول بالفعل بل بالقوة، وهي "علة  
المادية"، وإما أن يجب بها وجوده

بالفعل وهي العلة الصورية، "وأما علة  
الوجود فهي الأخرى علة منقسمة كما

ذكرنا سلفاً من أن علة الوجود تختلف  
عن علة الماهية إذ هي ليست عنصراً من

عناصر ماهية المعلول المقومة له؛ بل هي  
إما يتوقف عليه الوصف بالوجود

فحسب أولاً. وعلة الوجود هذه تنقسم  
مبدئياً إلى قسمين رئيسين لأنها "إما

أن يوجد منها المعلول، أي: يكون  
مؤثراً في المعلول موجداً له وهي "علة

الفاعلة" أو لا.  
أولاً: القسم الثاني من أقسام علة

الوجود تنقسم إلى ثلاثة أقسام:  
وبيان ذلك: أن علة الوجود إذا لم

تكن مؤثرة في الوجود فإنها لا تخلو  
من أن تكون هي الهدف والغاية من

وجود هذا الموجود "وهي ما نسميه  
بالعلة الغائية"، أو تكون هذه العلة

الوجودية مؤثرة فى الوجود خارجة عنه وليست هى الفاعلة "وهذا النوع من العلل هو ما نسميه بالشرط" - وهو أمر وجودى كما ترى - ، وإما أن تكون هذه العلة أمراً سالباً مانعاً من أن يستكمل الوجود هيئته ، "وهذا النوع المانع".

فهذا ثلاثة أقسام أوجزها السيد الشريف الجرجاني بقوله "إما أن يوجد منها المعلول أى يكون مؤثراً فى المعلول موجداً له ، وهى العلة الفاعلية أو لا وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها وهى العلة الغائية أو لا ، وهى "الشرط" إن كان وجودياً وارتفاع الموانع "إن كان عدمياً".

ويتحصل من ذلك أن العلة على الجملة أقسام:

١ - العلة المادية.

٢ - العلة الصورية.

٣ - العلة الفاعلة.

٤ - العلة الغائية.

٥ - الشرط.

٦ - ارتفاع الموانع.

وأضرب هنا مثالا يتضح المقال به ، وهو مثال توارثه المهتمون بشرح العلل حين تنقل بين أيديهم جيلاً بعد جيل ، وهو مثال السرير ، وهذا السرير يحتاج إلى المادة الخام من الخشب وغراء ، وبغياب هذه المادة الخام لا يمكن صنع السرير "، وهذه المادة الخام هى جزء

مقوم من ماهية السرير ، وتسمى "بالعلة المادية".

وهذا السرير إن وجدت مادته الخام فهذه المادة لا تكون سريراً إلا إذا جاءت على شكل معين؛ ينتهى هذا الشكل إلى أن يكون مستطيلاً مرتفعاً عن الأرض يزيد عن متوسط الإنسان الذى سيستعمله قليلاً أو كثيراً ، وهذا الشكل الذى سينتهى السرير إليه هو مقوم كذلك من مقومات ماهية السرير "ولنتفق على تسميته بالعلة الصورية".

وهذه المادة الخام التى سيصنع منها السرير ينتهى إلى شكله وصورته لا يمكن أن تتحول من شكلها العشوائى إلى صورة السرير المطلوبة إلا بواسطة النجار ، وهذا النجار ليس جزءاً من السرير ولا من ماهيته؛ إنما هو مجرد فاعل يتوقف وجود السرير عليه (ولنتفق على تسميته بالعلة الفاعلة ، كما اتفق على ذلك العلماء قديماً وحديثاً).

وهذا النجار لا يقوم بعمله هذا بغير غرض ، وإلا كان عمله عبثاً. وهذا الغرض من إعداد السرير هو إيجاد شئ يحقق رغبة طالبه منه "ولنتفق على تسمية هذه الرغبة باسم العلة الغائية".

فهذه أربعة علل رئيسية يمكن أن نضيف إليها "الشرط" الذى لا يمكن



إعداد السرير بدونه، وهو أمر وجودي من نحو القდوم والمنشار وبقية الآلات التي يستخدمها الفاعل، فهي شرط في الوجود يتوقف وجود الشيء عليه وليس جزءاً منه، الأمر الذي يجعله صالحاً لكي يكون جزءاً من علة الوجود .

بقى أن نقول: إن هذا السرير لا يتم وجوده إلا إذا ارتفعت الموانع التي تحول بين هذه المادة الخام وبين أن تستكمل صورتها كسرير يطلبه الراغب فيه.

قال الشيخ الجرجاني - يجمع تقسيم العلل على نحو ما وضعناه - قال: "العلة التامة: ما يجب وجود المعلول عندها، وقيل: العلة التامة جملة يتوقف عليها وجود الشيء. وقيل: هي تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء، بمعنى أنه لا

يكون وراءه شيء يتوقف عليه.

والعلة الناقصة: بخلاف ذلك.

والعلة المعدة: هي التي يتوقف وجود المعلول عليها من غير أن يجب وجودها مع وجوده كالخطوات.

والعلة الصورية: ما بها يوجد الشيء بالفعل، والمادية: ما بها يوجد الشيء بالقوة، والفاعلة: ما يوجد الشيء بسببه، والغائية: ما يوجد الشيء لأجله. هذا حديث مبسط ومختصر عن العلة والمعلول يحقق القصد من إيراد هُنا، غير أن العلة والمعلول يتصل بهما مباحث ومساائل مبسطة في أماكنها يطالعها هناك من أراد، وهي مطالعة لا تخلو من فائدة، فمن توفرت له الهمة فليشغل نفسه بالمهمات.

**أ.د. طه الدسوقي حبشي**

## الهوامش:

- (١) الجرجاني: التعريفات ص ١٣٤.
- (٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٠ / ٢٨٦.
- (٣) الزركشي: البحر المحيط ١١١/٥.
- (٤) السابق ١١١/٥.
- (٥) السابق ص ١٣٤.
- (٦) الزركشي ١١٢/٥.

## علم أصول الدين

"العقيدة" كوصف عنوانى على هذا العلم تبين لنا أن من ذهب هذا المذهب إنما راعى جانب الدلالة فى مقامى أصول الدين وفروعه، وقد ألفت كتب تحمل هذا الاسم أو قريباً منه لدى المعتزلة والأشعرية، ولكنها مع قلتها لم تكن حديثاً مباشراً عن أصول العقيدة كما جاءت بها آيات القرآن الكريم المتعلقة بهذا الجانب، ولا بأحاديث الرسول ﷺ كذلك، وإنما جاءت لتعبر عن الأصول التى كونتها كل فرقة لنفسها، مما يدور حول أساس العقيدة، وسنعمد إلى كتابين جاء يحملان لقب "الأصول" أحدهما للمعتزلة، ونعنى به كتاب (شرح الأصول الخمسة) للقاضى عبد الجبار. والثانى (أصول الدين) للبغدادى - وهو أشعرى، لنعلم إلى أى مدى كان كل من الكتابين معبراً عن رؤية مدرسته لأصول الدين.

### شرح الأصول الخمسة:

فأما الكتاب الأول: (شرح الأصول الخمسة) فقد حاول مؤلفه - القاضى عبد الجبار - أن يبين أن الأصول التى كونتها فرقته لنفسها ليست إلا فهماً لأصول الدين المعروفة، ولكن بطريقة تغاير الطريقة التى عليها الفرق الأخرى، وإلا لم يكن هناك فرق بين

هذا العنوان من المركبات الإضافية كما يقول النحاة؛ فاللفظ الأول "أصول" يراد به ما يبتنى عليه غيره، كما يقول صاحب (التعريفات) <sup>(١)</sup>، وإضافة لفظ "الدين" إليه تشير إلى أن هذا الدين له أصوله الأساسية التى تشكل قواعده النظرية، والتى تكون أساساً لما يبنى عليها من فروع. ولما كان لكلمة "أصول" أكثر من مفهوم، فقد لزم أن نبين أن المضاف إليها إن كان لفظ "الدين" فإن المراد بها حينئذ هو العقيدة التى تشكل أساسيات هذا الدين، وهى: أصول الإيمان الستة التى أشار إليها حديث جبريل عليه السلام، وأما إذا أضيف إليه لفظ "الفقه" فإن المراد - حينئذ - ينصب على العلم الذى به تستبطن الأحكام من هذه الأصول. ومن ثم رأينا فى ثقافتنا الإسلامية هذين المصطلحين: أصول الدين، وأصول الفقه، ولا ندري على وجه الدقة متى بدأ هذا المصطلح أو هذا اللقب، ومن الذى استعمله لأول مرة، غير أنه من المتيقن أن هناك إجماعاً على أن أصول الدين لا تبنى إلا على الأدلة اليقينية، وأما فروعها فيكفى فيها الظن الغالب. وفى إثارة هذه التسمية على غيرها عند من أخذ بها، مع ضمنية من أخذ لقب

الفرق والمذاهب فى فهم هذه الأصول. وإذا تجاوزنا فكرة ترتيب أصول المعتزلة من حيث الأولوية، وتكلمنا عنها بدون هذا الترتيب لقلنا: إن الأصل الأول، وهو "التوحيد" كان يهدف لـديهم إلى غايتين واضحتين أولاهما: إثبات وجود الله تعالى، وفى هذا رد لجميع التصورات الدهرية، التى تريد أن تنتهى إلى أن الكون هو علة نفسه، وليس معلولاً لعلة خارجية.

ثانيهما: فهم الوجدانية بمعنى أوسع يتجاوز الفهم الذى يعنى بها "التفرد" وعدم التعدد، إلى معنى يفهم منه بالإضافة إلى ذلك التنزيه، وهو فى نظرهم يعنى إنكار زيادة الصفات الإلهية على الذات حتى لا يتعدد القدماء على الوجه المعروف لديهم. بحيث يشمل هذا المفهوم نظرية المعانى التى قال بها معمر بن عباد السلمي، والأحوال التى قال بها أبو هاشم الجبائى وغيرهما. ولا شك فى أن الأسباب وراء هذا الفهم للتوحيد على هذا المعنى كانت معروفة، وهى أهجمة الشرسة للحشوية والمشبهة والمجسمة على التوحيد، والذات الإلهية، حتى كادت الفوارق تنعدم بين خصائص الخالق وخصائص المخلوق، وظهر هذا لدى مشبهة وحشوية الحديث<sup>(٧)</sup> فإذا ضم إلى ما تقدم ما علمه طلائع المعتزلة من الثقافة اليونانية وبخاصة مع عصرها المتأخر لدى

الأفلاطونية الحديثة، كان من الطبيعى أن يظهر هذا الفهم لمعنى التوحيد، لاسيما وأن من فهمه على هذا المعنى كان لديه الاستعداد التام لذلك.

والأصل الثانى لدى المعتزلة: "العدل" وله صلة بمفهوم التوحيد والتنزيه لديهم إذ العدل لديهم هو ما يقضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل مع وجه الصواب والمصلحة... يعنى: أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه<sup>(٨)</sup>، ومن العدل عندهم أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله الاختيارية مسئولاً عنها مسئولية تامة، وأن القول بخلاف ذلك - وهو قول من يرى أن فعل الإنسان مخلوق لله تعالى - هو الظلم، إذ كيف تتحقق المسئولية دون اختيار الإنسان عن فعله؟. والحق أن المسألة تتضح أكثر إذا عرفنا المراد بالعدل لدى خصومهم من الأشعرية، يقول الشهرستاني: "إن الله عدل فى أفعاله بمعنى: أنه فى ملكه، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشئ فى موضعه، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم ضده، فلا يتصور منه جور فى الحكم وظلم فى التصرف"<sup>(٩)</sup>، والقضية - كما نرى - منظور إليها من خلال فهم كل فرقة لمعنى "العدل" وربما يظهر من خلال فهم المعتزلة له مشكلة لا يملكون ردها، وهى: أن

دائرة عموم القدرة الإلهية أصبحت مزاحمة بقدرة الإنسان على خلق أفعاله استقلالاً، وهو يعنى: وجود خالق آخر غير الله. وأما موقف الأشاعرة فهو أخف بكثير من موقف المعتزلة هنا. لأنهم يقولون بأن الفعل الإنسانى يسند إلى الله خلقاً وإيجاداً وإلى العبد كسباً واكتساباً، بمعنى أن أدوات إخراج الفعل هي من عند الله تعالى، وأما استغلال هذه الأدوات التي تجعل الفعل خيراً أو شراً فهي من الإنسان نفسه، وهذا القدر وحده كافٍ لأن يكون الإنسان مسئولاً عن فعله، وقد ساعدهم على ذلك ما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦).

وإذا كان من بين ما فهمه المعتزلة من معنى العدل هو: المعادلة التامة بين الفعل والجزاء، حتى لا يتخذ القول بخلاف ذلك ذريعة لكسل الإنسان، اعتماداً على الفضل الإلهي، فإن هذا الفهم قد ضيق جداً من دائرة الفضل والعضو الإلهيين، وهم لا يعبأون بذلك كثيراً في تحقيق معنى العدل، وإلا أصبح مفرغاً من معناه الحقيقي.

وأما الأصل الثالث - وهو المنزلة بين المنزلتين - فهو من اختراع المعتزلة، وأول من قال به؛ واصل بن عطاء، في القصة المعروفة في حكم مرتكب الكبيرة دون الشرك، والذي كان حكم

الخوارج فيها هو الكفر، بناء على فهمهم لحقيقة الإيمان وأنه جامع للتصديق القلبي، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، وقد رأى واصل أن مرتكب الكبيرة دون الشرك ليس مؤمناً مطلقاً، ولا كافراً مطلقاً، وإنما هو في منزلة بين الإيمان والكفر، وقد صور القاضي عبد الجبار المسألة بأن المنزلة بين المنزلتين لغة: إنما تستعمل في شيء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه. وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً وحكماً بين حكمين.

ومشكلة هذا الأصل تظهر في موقفين:

أولهما: هل هناك وسط بين الإيمان والكفر، والقرآن الكريم قد بين أن الله خلق الإنسان إما كافراً وإما مؤمناً، كما أنه مخير كذلك - بين الإيمان والكفر: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

ثانيهما: في حكم صاحب هذه المنزلة في الآخرة هل هو مخلص في النار شأنه في ذلك شأن الكافر؟

غير أن المعتزلة لا يعبأون كثيراً بالمشكلة الأولى، فالأسماء لا تعنيهم بقدر ما تعنيهم الأحكام، وأما المشكلة الثانية: فقد قرروا أن صاحب المنزلة لا يخلص في النار كالكافر،

والأصل لكان مثله تمامًا ، ويؤكد هذا أنهم لم يقولوا بكفره ، بل قالوا : إنه فى منزلة بين الإيمان والكفر .

وارتباط هذا الأصل " بالتوحيد " بالمعنى الشرعى ظاهر ، لأن مرتكب الكبيرة حين يرتكبها مع علمه بأنها من المنهى عنه ؛ يكون والحالة هذه ليس فى قوة صاحب العقيدة القوية الصحيحة التى تحفظه من أن يقع فى خطأ . ويرى بعض الباحثين أن هذا الأصل لدى المعتزلة هو الأقرب إلى روح أصول الدين ، لأنه بحث فى قضية الإيمان والكفر ، وهما لحمة الدين وسداه ، كما أنه يرتبط بمشكلة من أظهر المشكلات فى علم الكلام ، وهى مشكلة خلق القرآن ، التى كانت الأحكام فيها دائرة بين الإيمان والكفر . وعلى أية حال : فإن هذا الأصل وإن بدا أنه من خواص أصول الاعتزال إلا أنه قد بان أن له صلة بأصول الدين ، وبخاصة أصل التوحيد ، أو الإيمان بالله الواحد ، الذى يكفر من يقول بخلاف ذلك .

والأصل الرابع - الوعد والوعيد - يفسره القاضى عبد الجبار بقوله : " الوعد كل خير يتضمن إيصال نفع إلى الغير فى المستقبل ، والوعيد كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير فى المستقبل " (٥) ، ولا يكاد يختلف تعريف المعتزلة لكل من الوعد والوعيد عن تعريف غيرهم له ، غير أن الخلاف بينهم

وبين الأشعرية على وجه أخص ينحصر فى موجب تنفيذ كل منهما ، فبينما يذهب المعتزلة إلى أن الإيجاب هنا عقلى كما هو شأنهم فى كثير من القضايا ، أى أن العقل يوجب على الله تعالى أن يضى بوعده نرى أهل السنة يقررون أن تنفيذ الوعد والوعيد ، إنما يجئ تنفيذًا لكلام الله الأزلى ، لأنهم يرفضون مطلقًا الإيجاب العقلى الذى يقول به المعتزلة وهذا مذهبهم فى وجوب شكر النعمة ، وإرسال الرسل ، والحسن والقبیح ... إلخ . حيث تكون عناية الله تعالى بالإنسان بإرسال الرسل وإنزال الكتب من قبيل اللطف الإلهى ، والذى هو من كمالاته .

والأصل الأخير - الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر - إنما جاء ليعبر عن الجانب الأخلاقى العملى لدى المعتزلة ، وهو مرتبط أشد الارتباط بموقفهم الاجتماعى والسياسى ، ولكى لا يقال عنهم : إنهم أقوياء فى التنظير أشداء فيه ، على الوجه المعروف فى منهجهم فى تناول أصول العقيدة ، قد نهضوا إلى اعتبار أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إنما هو أصل الدين ، ولو كان الأمر بخلاف ذلك لأصبح الدين أحكامًا نظرية لا تمت إلى الواقع الاجتماعى بصلة ، يؤكد هذا أن القرآن الكريم يحض على هذا الأمر فى كثير من آياته ، ويصور المسعودى هذا الأصل لديهم بقوله : وأما القول

بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على قدر استطاعتهم في ذلك، بالسيف فما دونه، وإن كان كالجهاد ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق<sup>(٦)</sup>.

وإذا كان التاريخ يطلعنا على أن المعتزلة من الناحية العلمية، وبخاصة في مسألة الجهاد ضد أعداء الدعوة الإسلامية، لم يكونوا على مستوى تنظيرهم لهذه المسألة. وأن الذين نهضوا بها كانوا هم الزيدية من الشيعة، فقد صح فيهم ما أطلقه عليهم أهل السنة والجماعة بأنهم كانوا مخانيث الخوارج فيها<sup>(٧)</sup>.

هذه هي أصول المعتزلة الخمسة، وهي ترتبط إلى حد بعيد بأصول الدين ارتباطاً وثيقاً، فالتوحيد هو: أساس هذه الأصول، وإن كان قد جاء بفهم خاص لديهم - كما هو شأنهم في الأصول الأخرى - وانبثق عنه العدل كمظهر للتنزيه من جهة، وتقدير مسئولية الإنسان عن أفعاله من ناحية أخرى، والمنزلة بين المنزلتين متصلة اتصالاً مباشراً بالإيمان والكفر، والوعد والوعيد ظهر فيه موقفهم من قضية الإيجاب على الله تعالى، ثم أخيراً الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الوجه الذي بينا.

أصول الدين:

هذا الكتاب من تأليف أبي منصور

عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩هـ، وفيه شرح لأصول الدين كما تناولتها الفرقة التي يعد أحد أعلامها المتعصبين لها. وهذه الأصول بلغت لديه خمسة عشر أصلاً، وهي جميعاً حول أصول العقيدة إما على سبيل التمهيد، وإما على سبيل الإيضاح والبيان، وهو أقرب إلى المطلوب من أصول المعتزلة، والأصل الثالث من هذا الكتاب موضوعه: معرفة صانع العالم ونعوته في ذاته، وقد سبقه أصلاًن يعتبران مدخلان إلى الدراسة:

أولهما: في بيان الحقائق والعلوم على الخصوص والعموم.

وثانيهما: في حدوث العالم على أقسامه من أعراضه وأقسامه، والموضوعات التي احتواها الأصل الثالث تدور حول خمس عشرة مسألة منها: أن الحوادث لا بد لها من محدث وأن صانعها صنعها من لا شيء، وأنه قديم قائم بنفسه وليس له بداية ولا نهاية ويستحيل عليه الأجزاء والأبعاد، كما يستحيل كونه في مكان دون مكان، وكذلك وصفه بالألوان والطعوم، كما تستحيل عليه الآفات والعدم، وأنه لا حجر عليه فيما يخلق، وأنه غني عن خلقه وعن جلب منفعة أو دفع مضرة، وهو المقتضى لما يفنى، وأن أوصافه ذاتية له.

وفي تقريره في هذه المسائل رد على

المخالفين من جميع الملل والطوائف المخالفة إما للدين الاسلامى بوجه عام، وإما لمذهب أهل السنة والجماعة بصفة أخص، ففى المسألة الأولى التى تقرر أن الحوادث لا بد لها من محدث يرد على الدهريين عمومًا.

والمسألة الثانية، يذكر فيها من قال بالخالق. غير أنه يقرر أن عناصر الكون الأربعة قديمة، لأنه يستحيل فى نظرهم وجود شئ من لا شئ. وهكذا فى كل المسائل التى تعرض لها هذا الأصل تقريراً للأدلة العقلية فى الرد على الخصوم، وبيان تهاافت شبههم التى أوصلتهم إلى مذهبهم.

ويلاحظ القارئ لهذا الكتاب أن مؤلفه يوظف النصوص الدينية فى مواقفه ضد خصومه، ويشرحها بطريقة لا عوج فيها ولا التواء، مما يدل على أنه أشعري موفق لما جاء به الشرع وما يوحى به العقل، دون مغالاة فى نظرة أحدهما إلى الآخر، وهذا هو المنهج الأشعري فى عمومته.

وأما الأصل الرابع: وهو الذى يتحدث فيه عن الصفات الإلهية، ففيه يقرر المذهب وموقفه من الصفات الإلهية، وأنها معان أزلية قائمة بذاته تعالى، تخالفه مفهوماً وتوافق الذات، من ثم لا خشية على التوحيد الإسلامى من ذلك، وإذن فلا عبرة لما ذهب إليه كل من المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين من القول بنفى الصفات وزيادتها على

الذات على الوجه المعروف لدى كل طائفة منهما، يقول فى ذلك: "وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حى بحياة، وقادر بقدرة، وعالم بعلم، ومريد بإرادة، وسامع بسمع لا بأذن، وباصر ببصر هو رؤية لا عين، ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف"<sup>(٨)</sup>.

وكان هذا الأصل أوسع الأصول لديه، حيث ظهر من طبيعة موضوعه - الصفات الإلهية التى كانت مثار أخذ بين كثير من الفرق - أنه تأكيد للمنهج الأشعري مع الرد على خصومه، وهم كثيرون هنا، أو بخاصة فى صفات الإرادة، والقدرة، والكلام، والعلم، وفى بعض مسائل هذا الأصل يتحدث عن الآيات الموهمة للتشبيه كالرؤية والاستواء، والوجه، والعين، واليد، وفيها - كعادته - يقرر المذهب الأشعري فيها، ويرد على الخصوم. وفى المسألة الثالثة عشرة من هذا الأصل يتحدث عن الفرق بين الصفة والوصف فبين أن الجهمية والقدرية يريان أنهما يرجعان إلى وصف الواصف ولم يثبتوا لله تعالى صفات أزلية بخلاف ما ذهب إليه الأشعري من أن معناهما واحد، وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو لما قام به ووصف له، ثم يتعرض لبعض الآيات التى تتكلم عن أفعال لله تعالى كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ

يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴿البقرة: ١٥٠﴾، وقوله: ﴿سَخِرَ  
اللَّهُ مِنْهُمْ﴾ (التوبة: ٧٩)، وقوله: ﴿وَغَضِبَ  
اللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ (الفتح: ٦)، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ  
وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ (الأحزاب: ٥٦).  
وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صُغُّوا﴾ (الذثر: ١٧).

فيستحيل أن يشتق له سبحانه من  
هذه الأفعال أسماء. فلا يسمى  
بالمستهزئ ، ولا بالساحر، ولا  
بالغاضب ولا بالمصلى، ولا بالمرهق،  
لأن مأخذ أسمائه التوقيف دون  
القياس<sup>(٩)</sup>. وفي الأصل السادس من  
أصول الكتاب يتحدث البغدادي عن:  
العدل والظلم، الخلق والكسب،  
الهداية والإضلال، خلق الآجال  
والأرزاق، نفوذ المشيئة الإلهية فيما أراد  
الحق سبحانه، وكلها مباحث من  
صحيح علم الكلام. وأهم المسائل  
التي طرحها هذا الأصل مسألة الخلق  
والكسب لأنها تبرز موقف الأشاعرة  
من الفعل الإنساني في مواجهة  
خصومهم من المعتزلة والجبرية، يقول  
في ذلك: واختلفوا في أكساب العباد  
على ثلاثة مذاهب، أحدها: قول أهل  
السنة إن الله تعالى خالقها، كما أنه  
خالق الأجسام والألوان والطعوم  
والروائح، لا خالق غيره، وإنما العباد  
مكتسبون لأعمالهم.

وثانيها: قول الجهمية: إن العباد  
مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم،

وليس لهم عليها استطاعة، وأن  
حركتهم الاختيارية بمنزلة حركة  
العروق والنوايض في اضطرارهم إليها.  
وثالثها: مذهب القدرية الذين زعموا  
أن العباد خالقون لأكسابهم، وكل  
حيوان محدث لأعماله، وليس لله في  
شيء من أعمال الحيوانات صنع،  
وذكر أكثرهم أن الله عزوجل غير  
قادر على تعدد غيره<sup>(١٠)</sup>، ويسوق هنا  
قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا  
تَعْمَلُونَ﴾ (الصفات: ٩٦)، ويرى أنها رد  
على الطائفتين معاً: الجبرية، أو  
الجهمية - كما يسميهم -، والقدرية  
- وهم القدرية الأول معبد بن خالد  
الجهنمي وشيعته والمعتزلة لأنهم  
شاركوه في بعض ما ذهب إليه - حيث  
يظهر من صريح الآية أنها أثبتت  
للإنسان فعلاً تشير إليه واو الجماعة  
في قوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، كما  
أظهرت عموم القدرة الإلهية لأن الفعل  
الإنساني فيها داخل تحت عموم هذه  
القدرة كما هو صريح الآية. وفي هذا  
رد على القدرية، وربما كان ما ذهب  
إليه القدرية الأول أشنع المذاهب في  
هذه القضية. لأنهم يزعمون أن العبد  
يخلق أفعاله استقلالاً، بل يذهبون إلى  
ما هو أبعد من ذلك حين يقررون أن الله  
سبحانه وتعالى لا يقدر على الفعل الذي  
يقدر عليه الإنسان، كما أنه لا يعلم به  
إلا بعد وقوعه. ومقالتهم في ذلك



مشهورة (لا قدر والأمر أنف) (١١).

والأصل السابع من هذا الكتاب يتحدث عن الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام. ففي المسألة الأولى يتكلم عن معنى النبوة والرسالة ، وجواز بعثة الرسل ، وبيان عدد الأنبياء والرسل وترتيبهم وتفاضلهم ، وعموم الرسالة الخاتمة وخصوص غيرها ، وبيان عصمتهم ، والمفاضلة بينهم وبين الملائكة والأولياء.

ويخصص الأصل الثامن للمعجزات والكرامات.. إلخ.

وعلى كل حال فالناظر في هذا الكتاب يحس أن الرجل قد انطلق من أساسيات العقيدة وأصول هذا الدين ، ليجمع حولها جميع التفسيرات التي قالت بها الفرق المختلفة ، وينتصر فيها لما ذهب إليه أهل السنة والجماعة ، ويرد على المخالفين بمنهج عقلى نقلى فى آن واحد. ويستخلص من الآيات

التي يستشهد بها ما يساعده فى الرد على الخصوم.

ولو قارنا بين ما ذكره القاضى فى شرح الأصول الخمسة ، وما ذكره البغدادى فى أصول الدين: لرأينا أن الكتاب الأخير كان أقرب إلى الروح القرآنية العامة التى سبقت مقالة الاعتقاد. وأما الكتاب الأول فإنك تشعر وأنت تقرأه أنه كتاب من نوع خاص، مشبع بالروح الفلسفية العقلية التى تصل أحياناً إلى درجة التحجر، لأن هذا الوصف من طبيعة المنهج المعتزلى عند التحقيق.

هذا بالإضافة إلى أن الكتاب تحدث عن الأخرويات حديثاً مستفيضاً ، وكذلك عن الأسماء والأحكام، ولعل أبرز هذه المسائل حكم من لم تبلغه الدعوة، بالإضافة إلى الأحكام على الفرق المخالفة.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

- (١) انظر: الجرجاني: التعريفات ص ٤٢.
- (٢) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين ٢١٤/١. والشهرستاني في الملل والنحل ١٤٨/١. وقد ذكر مؤرخو الفرق أن في مقدمة حشوية الحديث يأتي: مضر بن محمد بن خالد بن الوليد، وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ورقبة بن مصقلة. فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة؛ إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص. كما أنهم أثبتوا ما ورد في القرآن الكريم من الاستواء، والوجه، واليدين، والإتيان، والمجيء، وقبلوا ما جاء في الإسرائيليات من الحديث عن الصورة والقدم والأصبع... إلخ، وقالوا: إن القرآن قديم كله، حروفه وأصواته ورقومه. وفي هذه الفترة ظهر مقاتل بن سليمان صاحب الاتجاه التشبيهي المعروف... كل هذا كان مبرراً للاتجاه المغالي في التنزيه لدى المعتزلة على وجه أخص.
- (٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ١٢٢.
- (٤) الشهرستاني: الملل والنحل ٥٦/١.
- (٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٧.
- (٦) نفس المصدر ص ١٢٤.
- (٧) انظر: د. النشار. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ٤٤٠/١.
- (٨) البغدادي: أصول الدين ص ٩٠، ط دار المدينة - بيروت، مصورة عن ط استانبول سنة ١٩٢٨م.
- (٩) نفس المصدر ص ١٣٩.
- (١٠) نفس المصدر ص ١٢٥.
- (١١) انظر: د. محمد نصار: العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص ١٤٢.

## علم التوحيد

هذا العلم فإن هذه القضية هي أحد مباحث علم التوحيد. وكأن هؤلاء قد جعلوا أهم المباحث عنواناً على العلم كله من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل. ولا شك في أنهم يقصدون - أيضاً - إبراز ما لهذا المبحث من أهمية قصوى مضافاً إلى غيره من المباحث الأخرى، غير أن هذه الطريقة - طريقة إطلاق الجزء وإرادة الكل - لا يمكن أن ترقى إلى مستوى ما يراد من إظهار اسم "العقيدة" على الوجه الذي ذكرناه آنفاً، لاسيما إذا كانت أصول العقيدة واضحة كما بينها حديث جبريل - عليه السلام -، وتبقى غاية العلم دائرة حول تأثير العقيدة في قلب المعتقد، صوفاً له من أعاصير الضلال والشك، وقوة له في الدفاع عنها.

• وأما مصطلح التوحيد أو مشتقاته، فقد ظهر أولاً - فيما نعلم - على يد الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان<sup>(١)</sup>، وقد كان معاصراً لواصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد وجهم ابن صفوان، وهذا يعني أن المباحث المتصلة بالعقيدة قد أخذت طريقها نحو التحرير للمذاهب والاتجاهات، وينقل عنه أنه صور "التوحيد" على هذا النحو: "إن الله تعالى واحد لا من

هذا هو "الاسم" الظاهر من الأسماء التي تطلق على العلم الذي يدرس أصول الدين - العقائد - ومن أثره على غيره من الأسماء لاحظ أن غاية العلم إثبات وحدانية الله تعالى، وذلك بإقامة الأدلة على ذلك بالطريق المباشر، أو بطريق الخلف - نفى النقيض - فأما الطريق المباشر فكما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ١-٤).

وهذه السورة وإن كانت تشتمل على نفى النقيض - أيضاً - مع كونها دليلاً مباشراً على الوحدانية إلا أنها لم تعلل لماذا انتفى هذا النقيض، لذا رأينا القرآن الكريم يسوق هذا الدليل في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا

يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢٠)، ففي هذه الآية نلاحظ أن الفساد سبب التعدد، ولما كان الوجود كله يحكمه نظام متناسق، لا عوج فيه ولا أمثاً، فقد دل ذلك على أن التعدد ممتنع لامتناع الفساد.

وإذا كان إثبات الوحدانية لله تعالى هو الذي حمل من أثره على غيره من الأسماء الأخرى لأن يجعله علماً على

طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له<sup>(٢)</sup> وهذا الفهم لمعنى "التوحيد" يدل على أن هذه القضية كانت مثارة فى البيئة العلمية آنذاك ذلكم لأن مفهوم الواحد بالمعنى المطلق أوسع من مفهوم "التوحيد" لأن الواحد قد يطلق ويراد به أول العدد فى مقابلة المتنى أو الجمع ، وقصر "الواحد" على بعض ما يدل عليه إنما هو فهم لمعنى "التوحيد" عند المسلمين ، الذى يقصد منه نفى الشبيه والشريك والمثل إلخ.

• وإذا كان من الطبيعى أن يتطور المصطلح فى دلالاته على المراد بحسب اتساع الثقافات وتأويلات المخالفين ، فليس بدعاً أن نرى بعض شراح الفقه الأكبر ، المنسوب لأبى حنيفة يدخلون فى شرحهم لمعنى "التوحيد" معانى جديدة لا نظن أنها دارت بخاطر الإمام الأعظم ، مثل تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ بأنه ليس محلاً للحوادث ، وتفسيرهم للأحادية بأنه ليس جسمًا فيقدر ويتصور وينقسم ، ولا جوهرًا من الجواهر التى تحلها الأعراض ، ولا عرضًا حتى يحل بالجواهر.. إلخ فكل هذه التفسيرات إنما عُرِفَتْ فى وقت متأخر عن الوقت الذى ظهر فيه أبو حنيفة يُضاف إلى ما تقدم ما نسب إليه أنه قال : "إن الله لا يشبه شيئاً من خلقه ولا يشبهه شيء منها ، وهو شيء لا كالأشياء. ويظهر

أن قضية نفى التشبيه قد ظهرت فى عصر الإمام الأعظم ودافع عنها بهذا الشكل القوى الواضح ، كرد فعل لظهور شخصية مقاتل بن سليمان صاحب الاتجاه المشبه الذى ظهر فى خراسان ، وتناقلت آراؤه بواسطة من أخذ باتجاهه من أهل البلدان الأخرى.

ومن المعروف أن قضية "التوحيد" فى كل عصر كانت تستلزم قضية "التنزيه" حسب مفهوم كل فرقة لهاتين القضيتين ، وقد رأينا فى هذا الزمن المبكر أن أبا حنيفة يقرر أن الله تعالى شيء لا كالأشياء ، وهو فى هذا يستند إلى قوله تعالى : ﴿قُلْ أَىُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ١٩) ، وإثارته وتفسيرها يدلان على أنها كانت معروفة فى الحوار والجدال بين الفرق آنذاك ، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واحداً من كل الوجوه ، فإن الشراكة اللفظية بينه وبين غيره من المخلوقات ينبغى أن تكون من مدارك العقول ، لذا نراه يقرر أنه شيء لا كالأشياء ، ويؤيده فى هذا قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

#### الصفات الإلهية:

وينسب إلى أبى حنيفة - أيضاً - أنه تناول الحديث عن الصفات الإلهية بطريقة لا تفترق كثيراً عن الطريقة التى تناولتها بها أهل السنة عموماً -

الأشعرية والماتريدية - بل يكاد يقترب كثيراً من طريقة السلف، إنه يقول: "إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية" فأما القول بأزلية صفاته الذاتية فأمر طبيعي، لأن أزلية الذات تقتضى - كذلك - أزلية صفاتها اللازمة لهذه الذات، والتي لا تفارقها أبداً، لأن طبيعتها كذلك وأما القول بأزلية صفات الفعل، فهو قول يتوقف فيه العقل، ليسأل: هل ظهر تقسيم الصفات إلى صفات ذاتية وصفات فعلية فى عصر أبى حنيفة أو قبله حتى تثار على لسانه هذه المسألة؟ وهل التسوية بينهما من حيث الأزلية كانت من مقتضيات عصره؟ الحقيقة أن هذه المسائل لم تظهر إلا بعد، لاسيما إذا أضفنا إلى ما تقدم أن الرجل نُسب إليه أيضاً القول بصفات المعانى وعددها سبع صفات ومن المؤكد أنها لم تظهر إلا فى فترة زمنية لاحقة.

ويتصل بالمسألة التى معنا مشكلة خلق القرآن حيث اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بذلك، ونحن نبرئه من هذه التهمة، لأنها أثيرت فى وقت لاحق على حياته، الأمر الذى جعل الخطيب البغدادي يدافع بشدة فى هذه القضية كما دافع عن أصحابه كذلك، - أبى يوسف وزفر ومحمد ابن الحسن الشيباني - .

والمهم هنا أن نذكر أنه فى هذا

الزمن المبكر ظهرت إرهاصات مدرسة أهل السنة والجماعة، التى فهمت التوحيد على معنى مخالف لما كانت عليه فرقة المعتزلة، التى استلمت إلى حد كبير أنماط الفكر الوارد وبخاصة الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة التى تبلورت - أيضاً - فى وقت لاحق فى شكل فرقة ذات أصول اعتقادية هى الأصول الخمسة، وتزعم أنها الفرقة الوحيدة التى تفهم التوحيد بمعناه الصحيح، كما خالفت فى توجهها العام الفرقة التى بالغت فى الإثبات حتى وقعت فى التشبيه والتجسيم.

وتذكر كتب الفرق والتاريخ أن الأئمة: مالك بن أنس، ومحمد ابن إدريس الشافعى، وأحمد بن حنبل، كانت لهم آراء فى التوحيد معتمدة على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة. وأن دخولهم إلى ميدان الجدل فى هذه الآراء إنما جاء كرد فعل لإثارتها داخل المجتمع الإسلامى، وما كان لهم وهم أئمة الدين أن يمنعوا أنفسهم عن الخوض فيها، لأن من بين مهامهم الدفاع عن الدين فى جانبه الاعتقادي على اعتبار أنه الأساس والأصل والجانب العملى، ويؤثر عن إمام دار الهجرة أنه أنكر الحديث عن الصفات الإلهية، ومنع رواية أحاديثها، وأرسى مبدأ التعامل مع النص المتشابه،

وهو الإثبات مع نفى المماثلة، لذا نراه يجيب مَنْ سألَه عن آية الاستواء بقوله: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان واجب به والسؤال عنه بدعة"، ومن الثابت من تاريخ هذا الإمام أنه كان يكره الجدال العقيم الذى ليس تحته عمل، فمنهجه عملى واقعى، وهذا يعنى أن الحوار فى الأمور الاعتقادية ينبغى أن تحكمه ضوابط، وأنه يتعين حين الدفاع ضد الأفهام السقيمة لأصول العقيدة، كأفهام المشبهة والمجسمة الذين يحملون النصوص الموهمة على ظاهرها دون تصرف فيها لا بتفويض ولا بتأويل تجيزه اللغة بضوابطه المعروفة.

وأما الإمام الشافعى، فإنه - وإن كان يكره الكلام بمعناه التقليدى - فقد خاض فى مسائل حمله عليها الواقع آنذاك، وكانت قد انتشرت فى عصره قضية الاستغناء بالعقل عن النبوة التى رُوِّج لها "السمنية" من البراهمة وقضية "القدر" التى قال بها معبد الجهنى، وكذلك قضية "الجبر" و"الإرجاء" وقد فسرت لدى من أثارها بتفسيرات تخالف الفهم الحقيقى لها، من الكتاب والسنة. وقد تصدى "الشافعى" لهذا الفهم المنحرف، بإعادته إلى جادة الصواب وكان هدفه، الانتصار للعقيدة الصحيحة. ولم يكتف فى منهجه بمجادلة الخصوم

بالطريقة الشفاهية، بل ألف فى ذلك كتباً تبرز الفهم الصحيح لأصول العقيدة، والرد القوى على تلك الأفهام التى تجاوزت هذا الفهم. وقد ذكر البغدادى له "كتابين" أحدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى فى الرد على أهل الأهواء<sup>(٢)</sup>.

ثم يأتى الإمام أحمد صاحب محنة القول بأن القرآن الكريم كلام الله تعالى الأزل، وصاحب الوقف تجاه المخالفين لذلك من المعتزلة الذين ناصرهم السلطان، كما نسبت إليه رسائل فى الرد على الزنادقة والجهمية، وإذا تجاوزنا مسألة تحقيق نسبة هاتين الرسالتين له إلى التركيز على ما يمكن أن تكون هذه المرحلة - مرحلة ظهور الأئمة الأربعة - قد أنجزته مما يتعلق بالعقيدة، فإننا نقول: إن القضايا التى ظهرت فى هذه الفترة هى: القول بالقدر على يد معبد الجهنى ومن شايعه - القول بالإرجاء - القول بالجبر - الأخذ بظاهر النصوص الموهمة للتشبيه والتى أفرزت، صراحة أو ضمناً - التجسم والتشبيه - القول فى النبوة وكفاية العقل عنها - القول فى الصفات - القول فى حقيقة الإيمان وهل المعاصى تخرج صاحبها عنه أم لا ؟ الأمر الذى ترتب عليه القول بالمنزلة بين المنزلين هذا بالإضافة إلى ما ترتب على ظهور بعض الآراء المنحرفة من

الاعوجاج الاجتماعي كالاحتجاج بالقدر... إلخ، وكل هذه القضايا مرتبطة ارتباطاً مباشراً بعقيدة "التوحيد"؛ إذا القول بالقدر إنما يحد من قدرة الله تعالى المطلقة، ويتولد عنه وجود خالق آخر مع الله تعالى، وكذا القول بالجبر ينافي الحكمة الإلهية من خلق الإنسان، والتكليف لا يكون إلا عند حرية الإنسان في اختيار أفعاله، كما أن التشبيه والتجسيم ينافيان التوحيد كذلك، لأنهما يوجدان علاقة ما بين الله تعالى وبعض مخلوقاته وهكذا في بقية القضايا التي أشرنا إليها.

وكتب الفرق والتاريخ تقرر أن هذه المرحلة قد تحددت فيها معالم الفرق الكبرى في الإسلام، وأن الجانب العقدي في منهج الأئمة الأربعة الممثلين لأهل السنة والجماعة، كان يستند إلى ما كان عليه الخلفاء الأربعة، وبخاصة على بن طالب، حيث ينقل عنه أنه ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد. كما ناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة، كما أن بعض كبار الصحابة كعبد الله بن عمر كان من أهل السنة، فقد تبرأ من معبد الجهنى وشيعته، ثم انتقل هذا الإرث من كبار الصحابة إلى كبار التابعين أمثال عمر بن عبد العزيز ثم الحسن البصري، ثم زيد بن علي زين

العابدين، ثم الإمام جعفر الصادق، وكل هؤلاء لهم كتب أو رسائل في الرد على المخالفين، وبخاصة القدرية والغلاة من الروافض<sup>(١)</sup>.

وأما عقيدة التوحيد بمعناها الديني والعقلي، والتي جعلت عنواناً على هذا العلم، والتي اختلفت تصورات أرباب الفرق الظاهرة فيها، فهذا ما سنتحدث عنه الآن، بشيء من التركيز الذي يبرز أهم المعالم التي تأسست عليها أفهام كل فرقة، والتي من أجلها آثرت أن يكون "التوحيد" كمصطلح علمياً على المباحث التي تتناول الجانب العقدي في الإسلام.

مفهوم التوحيد عند المعتزلة:

• مما ذكرناه سابقاً يظهر لنا أن التوحيد بمعناه الحقيقي عند سلف الأمة، هو الإثبات التام لجميع النصوص قرأنا كانت أم سنة صحيحة، التي تتصل بالألوهية مع نفي المماثلة بين الله تعالى وبعض مخلوقاته، مما يمكن أن يفهم من بعض تلك النصوص، وقد تركز منهج هذه الفرقة في قول بعضهم "نُتِبَ لله تعالى ما أثبتته لنفسه وما أثبتته له رسوله ﷺ من غير تشبيه وتمثيل أو تأويل وتعطيل"، وهم في منهجهم هكذا يصدر عن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١).

وظل هذا المنهج سارياً منذ الصدر

الأول حتى يومنا هذا، وسيظل كذلك حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين، ولعل هذا ما أشار إليه الرسول ﷺ حين قال: «لا تزال طائفة من أمتي قائمة على الحق، لا يضربهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله»، وعلى جانبي هذا الطريق ظهرت فرق أخرى تقترب أو تبتعد عنه بقدر دقة فهمها أو عدم دقته لأصول العقيدة، وهذه مسألة يُعين عليها نوع الثقافة التى كونتها كل فرقة لنفسها من الثقافات الواردة بجانب الثقافة الموروثة، وهذه قضية على قدر كبير من الأهمية، فالذين غلب عليهم الموروث الثقافى الأصيل يجعلون من العُكوف عليه أولاً فهمًا وتدقيقًا وتمحيصًا هو ما يشكل منهجهم<sup>(١)</sup>. وأما أولئك الذين يعظمون الوارد الثقافى، بكل إغراءاته ويقدمونه على الموروث فقد جعلوا طبيعة منهجهم تتحاكم إلى منهج أطلقوا عليه اسم المنهج المشترك العام، وهو المنهج الفعلى ومن ثم جعلوه أصلاً وجعلوا النص فرعاً، وبين هؤلاء وأولئك تتفاوت المناهج على الوجه المعروف فى تاريخ الفرق الإسلامية.

والمعتزلة كانوا من أوائل من طالع الثقافة الواردة فى شكلها الفلسفى، وقد قال "الشهرستانى" عن واصل بن عطاء: إنه ممن طالع كتب الفلاسفة<sup>(٢)</sup>.

وسيكون مرجعنا فى تصوير رأى المعتزلة لمعنى "التوحيد" ما كتبه القاضى عبد الجبار فى كتابيه المعروفين: شرح الأصول الخمسة، وكتاب المغنى والتوحيد والعدل إنهم يفهمونه على معنى: أنه لا شريك له ينازعه الإيجاد والخلق، ثم المبالغة فى التنزيه إلى درجة القول بعدم زيادة الصفات على الذات حتى تتفرد بالأزلية، ولا تزاحمها فى ذلك الصفات حتى ولو كانت من طبيعة تلك الذات، يقول القاضى عبد الجبار: "اعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القديم جل وعز، إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه، لأن الدلالة التى دلت على أنه تعالى هو المحدث للعالم، دلت على هذه الصفة التى هو كونه تعالى قادراً من غير واسطة، وليست كذلك باقى الصفات لأننا نحتاج فيها إلى واسطة أو واسطتين أو وسائط، فلهذا قدمنا الكلام فيه وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه تعالى قد صح منه الفعل وصحة الفعل تدل على كونه قادراً، أما الذى يدل على أنه قد صح منه الفعل، فهو أنه قد وقع منه الفعل، وهو أجسام العالم وكثير من الأعراض، ولو لم يصح لم يقع؛ إذ الوقوع أمر زائد على الصحة وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادراً فهو أنا نرى فى



الشاهدين؛ أحدهما: صح منه الفعل كالواحد منا والآخر: تعذر عليه الفعل كالمرضى، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الحيلة، وهى كونه تعالى قادراً، وهذا الحكم ثابت فى الحكيم تعالى، فوجب أن يكون قادراً، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً<sup>(٦)</sup>.

هذا النص يشير إلى أن المعتزلة - كما صور رأيهم القاضى عبد الجبار - يثبتون لله تعالى الصفات المعنوية، وأن اسم الفاعل "قادر" - "عالم" - "مريد" إلخ يرجع إلى نفس الذات، وليس مشتقاً من صفة زائدة عليها لأن التسليم بوجود أصل الاشتقاق "القدرة" - "العلم" - "الإرادة" يعنى فى نظرهم أزلية هذه الصفات وهذا يعكس صفو "التوحيد" بالمعنى الذى فهموه ولم يكثرثوا بما يمكن أن يقال هنا فى الرد عليهم: - وقد وقع هذا الرد من بعض الفرق الأخرى - إن المخالفة بين الذات والصفة - فى حق من يثبتها - ليست مخالفة فى الحقيقة والواقع حتى تؤدى إلى القول بتعدد القدماء، وإنما هى مخالفة فى المفهوم، كما أن القول بنفى زيادة الصفات على الذات يخالف صريح القرآن الكريم والسنة الصحيحة، كما يخالف المنطق كذلك، لأن القول بعدم المغايرة بين

الصفة والموصوف من حيث المفهوم، يعنى جواز حمل الشئ على نفسه، وهذا لم يقل به العقلاء. . ويظهر الأشعرى فى المقالات أن أبا الهذيل العلاف من المعتزلة هو أول من قال بذلك، وأن مقالته هذه كان فيها متأثراً بأرسطو، حيث نقل عنه القول بأن البارى علم كله، قدرة كله، بصراً كله، علمه هو هو<sup>(٧)</sup>.

وقد ذكر القاضى عبد الجبار هنا بما أفصح عن منهج المعتزلة بكل وضوح، وقد جاء هذا فى رده على من احتج على منهجه بصريح السمع من الآيات والأحاديث، حيث قال: "إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن، لأن صحة السمع تنبنى عليها"<sup>(٨)</sup>، وترتب على منهجهم هذا - أيضاً - أن اتسعت دائرة التشابه عندهم، حتى شملت بعض النصوص المحكمة، وأما النصوص الحديثية فمن السهل عندهم رفضها، حتى ولو كانت صحيحة سنداً وممتناً وقد بالغ بعضهم فى هذا المقام - كالنظام - حتى كاد يدخل السنة كلها فى جملة التشابه - وقد تصدى له "ابن قتيبة" فى كتابه "تأويل مختلف الحديث" بل وللمعتزلة عموماً.

ولعل من المواقف المستغربة لدى رموز المعتزلة من القضية التى معنا "التوحيد" موقف أبى على الجبائى، حيث يرى أن

كاد يفسد على معنى "التوحيد" رونقه وبهاءه، فكانت النتيجة هى ظلمة العقل من طرف، والنص الشرعى من طرف آخر.

والمعتزلة حسين يقررون أصولهم الخمسة على الوجه المعروف، فإنهم يجعلون الأصول الأربعة - بعد أصل التوحيد مؤكدة له، فأصل العدل يؤكد أصل التوحيد ويقرره، لأن القول بخلاف ذلك نقص لا يليق بالحكيم، والمنزلة بين المنزلتين كذلك لأن القول بتكفير صاحب الكبيرة دون الشرك - كما هو رأى الخوارج - ظلم لا يليق بالعدل الإلهى، كما أن القول بإيمانه كذلك، لأنه يسوى بين الطائع والعاصى وهكذا.

ومهما تعددت تفسيرات الباحثين فى الأسباب التى حملت المعتزلة على هذا الفهم لمعنى "التوحيد" فإن التفسير الصحيح يقرر أنهم لو لم يكونوا على استعداد لقبول مؤثر خارجى فى هذه القضية وما سواها، لما ذهبوا هذا المذهب، من ثم لا يصح ما علل به الشيخ محمد زاهد الكوثرى لموقفهم هذا من أنه كان رد فعل لظهور اتجاه المجسمة و المشبه الذى حمل لواءه مقاتل بن سليمان<sup>(١٠)</sup>، كما لا يصح -- أيضاً - ما قرره بعض الباحثين الغربيين أمثال: "بيكر" و"فون كرىمر" و"مكدونالد" و"شاخث" من

القول بإثبات الصفات المعنوية، على الوجه السابق ليس صحيحاً، وإنما الصحيح هو القول بعدمها مطلقاً، وأن الحق سبحانه يعلم بذاته ويقدر بذاته ويريد بذاته... إلخ لا بصفات معنوية. والأكثر غرابة من موقفه هذا موقف ابنه أبى هاشم الجبائى، الذى قرر أن الصفات الإلهية ليست إلا أحوالاً للذات، لا هى موجودة وثابتة لها، ولا هى منفية عنها، ولكنها حال وراء هذا وذاك<sup>(١١)</sup> فإذا أردنا - مثلاً - معرفة أثر الذات الإلهية فى الممكنات، فإن تصورنا للذات تصور حال لتلك الذات، تكون بها قادرة على التأثير فى الممكنات.

ويمكن أن يقال هذا فى بقية الصفات التى يطلق عليها اسم صفات المعانى عند القائلين بها، وهذا كلام وإن سمى بدقيق الكلام إلا أنه ينحو بالقضية "قضية التوحيد" المعبر عن إيمان عميق يعمر القلب، نحو المعرفة لأن الإيمان ليس كذلك. بل إدراك لا شعورى مباشر يغمر القلب ويعمره، نعم إنه فى حاجة إلى مدد من الأدلة العقلية حتى يصل بصاحبه إلى درجة اليقين، ولكن سلوك أبى هاشم وغيره من مفكرى المعتزلة قد حول ساحة الإيمان إلى ساحة فكرية معرفية، وبذلك تجاوزوا حدود الإيمان وضوابطه حيث استخدموا العقل استخداماً مسرفاً

أن الذى حمل المعتزلة على مذهبهم فى فهم التوحيد ونفى زيادة الصفات على الذات، المناقشات التى ظهرت على يد القديس "يوحنا" الدمشقى وتلميذه "تيودور أبوقرة" عن طبيعة المسيح، فإذا كان القول بالأقانيم الثلاثة فى طبيعة المسيح، مما يخدش التوحيد، بل يهدمه، فإنه من باب أولى أن يكون تعدد الصفات مع الذات فى العقيدة الإسلامية، لا يقل شناعة عما لا حظوه على المسيحية<sup>(١١)</sup>.

ولا يغيب عن الذهن أن التثليث فى المسيحية ليس هو عن القول بالصفات الإلهية وعلاقتها بالذات فى العقيدة الإسلامية، لأن الصفات وإن تعددت فهى ليست أغياراً للذات، بل هى من طبيعتها وكمالاتها وحقيقة الذات والصفات وإن تغايرتا من حيث المفهوم، فإنهما شئ واحد من حيث الواقع. ولاتزال هذه التفرقة قائمة، حتى يستقيم الفهم لتلك العلاقة على وجهه الصحيح.

#### التوحيد عند الأشعرية:

الذى يقرأ كتاب "الإبانة" للأشعرى يراه يقرر التوحيد كما قرره سلف الأمة قبله، التسليم بكل ما صح من النصوص مع حمل التشابه على المحكم، والتفويض فيما أشكل فهمه. وأما فى كتاب "اللمع" فنراه يقيم الأدلة العقلية كسند للنصوص

الشرعية بحسب المناسبة التى ترد فيها، وفى قضية "التوحيد" يقرر ثلاث مسائل على الوجه الآتى:

المسألة الأولى: وفيها يقول: "فإن سأل سائل: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه ومدبراً دبره؟ قيل له: الدليل على ذلك أن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقه ثم دمًا ولحمًا وعظمًا... إلخ، ويمضى فى هذا الدليل ليثبت أن التغير والتطور من حال إلى أخرى لا بد له من علة تحدثه، ويستحيل أن يكون الشئ علة نفسه أو يكون قد حدث بغير علة. وهذه المسألة تحتوى دليل وجوده سبحانه وتعالى، الذى يسبق "التوحيد".

المسألة الثانية: قال: "فإن قال قائل: لم زعمتم أن البارى سبحانه لا يشبه المخلوقات؟ قيل له: لأنه لو أشبهها لكان حكمه فى الحدث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان حادثاً مثلها، وإن أشبهها من بعض الجهات كان محدثاً من حيث أشبهها فيتبعه فىكون بعضه أزلياً وبعضه محدثاً وهذا مستحيل.

المسألة الثالثة: فإن سأل سائل: لم قلتم إن صانع الأشياء واحد؟ قيل له: لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام لا يتسق وعلى إحكام. ولا بد أن

يلحقها العجز أو أحدهما<sup>(١٢)</sup>...  
 "ويسترسل إلى آخر الدليل الذى يقرر أن  
 تعدد الآلهة يترتب عليه محال، وأظهره  
 فساد الكون، وذلك كما أظهرته  
 الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةُ  
 إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وفى مقام  
 "التوحيد" ذكر الأشعري الصفات  
 الإلهية - صفات المعانى - السبع،  
 وهى أصل الاشتقاق للصفات المعنوية،  
 كما ذكر صفات الفعل وأنها حادثة،  
 وحدد الفرق بينها وبين صفات المعانى  
 وأقام الأدلة العقلية عليها وهذه الأدلة  
 ترتكز أساساً على النصوص الشرعية.  
 وحين قرر الوجدانية أراد بذلك الرد  
 على:

١. الدهريين، السذيين يقولون  
 بالتعطيل، أى خلو الكون عن إله.
٢. الفلاسفة، الذين يرون أن الله  
 كعلة فاعلة لا بد أن يصدر عنه معلوله  
 "العالم" بناء على الترابط الفعلى بين  
 العلة والمعلول.
٣. المعتزلة، الذين أنكروا زيادة  
 الصفات على الذات.

وكان الهدف من وراء ذلك أن تسلم  
 قضية "التوحيد" مما شابها من علائق  
 الفلسفات والأفكار الأخرى التى  
 تناولتها تحت تأثير أفهام خاطئة.  
 وكأن الرجل كان يضمن الرد الأشد  
 على المعتزلة، لأنه كان الأولي بهم ألا  
 يتجاوزوا بأفهامهم حدود الفهم

الصحيح لمعنى "التوحيد" ولكنهم تحت  
 تأثير الفكر الوارد وقعوا فى خطأ ما  
 كان أغناهم عن الوقوع فيه.  
 وأما عن المدرسة الأشعرية بعد  
 إمامها أبى الحسن، فقد دارت كل  
 مباحثها فى الفلك الذى رسمه، إلا ما  
 جاء تعميقاً لبعض المسائل، مثل ما جاء  
 على لسان الباقلانى فى الرد على  
 المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن الصفة:  
 هى قول الواصف، لا أنها معنى حقيقى  
 قائم بالموصوف، ولما كانت قضية  
 علاقة الصفات بالذات الإلهية من  
 الأهمية بمكان، ولما كان "التوحيد"  
 عند الأشعرية لا يصح إلا بها فقد أقام  
 تلاميذ الأشعري الأدلة العقلية على  
 ذلك، ومنها:

- ١- إن الدليل قد قام على أن الله  
 تعالى ملك، والملك من له الأمر  
 والنهى، فهو أمرُنا، فلا يخلو إما أن  
 يكون أمراً بأمراً قديماً أو بأمراً  
 محدثاً، وإن كان محدثاً فلا يخلو أن  
 يحدثه فى ذاته أو فى محل أو لا فى  
 محل، ويستحيل أن يحدثه فى ذاته،  
 لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً  
 للحوادث وذلك مُحال، ويستحيل أن  
 يحدثه فى محل؛ لأنه يوجب أن يكون  
 المحل موصوفاً به، ويستحيل أن يحدثه  
 لا فى محل، لأن الإرادة صفة، وهى  
 عرض لا بد لها من محل تقوم فيه،  
 فتعين أنه قديم قائم به صفة له.

٢ - كون الشخص منا عالماً معلل بقيام العلم به ، فالعالم من كانت به صفة العلم ، وكذا فى الغائب فالله عالم بمعنى أن له صفة زائدة على ذاته ، قالوا : فالدليل على كونه عالماً قادراً لا يخلو إما أن يكون المفهوم من الصفتين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر عالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً وليس الأمر كذلك.

نعلم أن الاعتبارين مختلفان ، فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ أو إلى الحال أو إلى الصفة. وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد ، فإن العقل يقضى باختلاف مفهومي معقولين ولو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب العقل فيما تصوره ، وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفى ، وذلك محال فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات ، وذلك مذهبنا<sup>(١٢)</sup>.

وهنا مسألتان لا بد من ذكرهما :

الأولى : لم كانت صفات المعانى سبع صفات ، مع أن القرآن الكريم ذكر صفات أخرى كثيرة ، كما جاءت بعض الأحاديث لتقرر أن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة ، وجاء فى بعضها أنه سبحانه

استأثر ببعضها فى علم الغيب عنده؟  
الثانية : موقف الأشعرية من صفات الفعل مع إبراز أساس التقسيم.

فأما عن المسألة الأولى ، فقد جاء فى شرح السنوسية الكبرى أن الشيخ الأشعرى قد أقر صفات المعانى السبع ، فى معرض نفيه للأحوال ، وقد ذكرنا من قبل أن أبا حنيفة قد قال بصفات المعانى وكونها سبع صفات ، والذى يعنينا هنا هو لماذا وقف العدد بها عند هذا الرقم؟ ولماذا كانت هذه الصفات دون غيرها؟ ولقد وقفت أمام هذه المسألة لأستبين التعليل لها ، فلم أظفر بشيء ذى بال ، إلا أنه التحكم الذى لا مبرر له ، الأمر الذى سوغ لشيخ الإسلام ابن تيمية أن يحمل عليهم كثيراً فى هذا المقام ، لأنه تمييز بين المتماثلات. وأما عن صفات الفعل ، فقد وقعوا فى الخطأ الذى وقع فيه من سبقهم إلى هذا التقسيم ، وهو أبو الهذيل العلاف ذلك لأنهم نظروا إليها من خلال متعلقاتها وآثارها ، ولما كانت متعلقاتها وآثارها حادثة ، فقد قالوا بحدوثها كذلك ، وقد نسوا أو تناسوا أنه يلزمهم - والحالة هذه - قيام الحوادث بذاته تعالى ، وهو مناف للتوحيد والتتزيه معاً.

ومن المعلوم أن مورد التقسيم هنا يدور حول متعلقات الصفة وآثارها ، وهذا يمكن أن يطرد فى صفات

المعانى باستثناء صفة الوجود لأن صفة القدرة مثلاً آثارها حادثة، وهو المقدورات، وكذا العلم والإرادة... إلخ من ثم تظل مسألة تقسيم الصفات على الوجه الذى رأينا فى حاجة إلى إعادة نظر.

ومن المعلوم أنه لم يكن بين الأشعرية والماتريدية كبير فرق فى قضية "التوحيد" إن لم يكن معدوماً أصلاً، اللهم إلا فى مسألة قضية صفات الفعل، فقد رجع بها الماتريدية إلى صفة واحدة هى صفة "التكوين"<sup>(١٤)</sup> وقالوا بأزليتها وهذا قول فيه نظر، لأن احتواء صفة "التكوين" لمعانى الخلق والرزق والوهب.. إلخ، فليتوقف العقل فى هذا بقوله.

#### التوحيد عند الصوفية:

للتوحيد عند الصوفية أركان سبعة، ذكرها "الكلاباذى" فى كتابه المعروف التعرف لمذهب أهل التصوف، وإذا اعتبرناه ممثلاً لمعتدليهم، فإننا نبين هذه الأركان كما ذكرها، وهى:

١. إقرار القدم عن الحدوث: أى أنه تعالى قديم وليس حادثاً.
٢. تنزيه القديم عن إدراك المحدث له.
٣. ترك التساوى بين النعوت، أى: ليس كمثله شئ فى صفاته، فكما غايرت ذاته ذوات خلقه فكذلك صفاته.

٤. إزالة العلة عن الربوبية أى أن وجوده لذاته ولا يحتاج إلى علة خارجة عنها.

٥. إجلال الحق عن أن تجرى عليه قدرة الحدث فتلونه، أى: أنه منزّه عن أن يجرى عليه ما يجرى على البشر من الجواهر والأعراض.

٦. تنزيهه عن التمييز والتأمل.

٧. تبرئته عن القياس، بحيث لا يشبه أحداً من مخلوقاته<sup>(١٥)</sup>.

ومن المعلوم أن الصوفية أصحاب أذواق ومواجيد، وأحوال ومقامات، وتجارب روحية خاصة تستعصى - غالباً - على أن توضع فى قوالب من الألفاظ الجامدة، لذا نراهم يتكلمون عن "التوحيد" بكلام غير مألوف لدى غيرهم، وربما أفصحت تجربتهم النفسية عن آثار الوجدانية على بعض تعبيراتهم. وقد كان موقفهم من الصفات الإلهية وعلاقتها بالذات هو المعبر الحقيقى عن مفهوم "التوحيد" عندهم.

إن الاتجاه الصوفى المرتكز على الكتاب والسنة، المستلهم لما فيهما من معانٍ روحية والمسمى بالتصوف السنى، لا يكاد يختلف فى قضية "التوحيد" عما عليه مذهب أهل السنة والجماعة، من حيث أصوله، غير أن التعبير عنه يأخذ منحى آخر بحسب طبيعة الحياة الروحية - كما أشرنا - ولنا أن

نسترشد ببعض مقولات الصوفية فى معنى التوحيد ، حتى يتبين لنا ذلك الفرق بين تذوق الصوفية له ، وتذوق أصحاب المذاهب الكلامية وبخاصة المفرطة فى العقلانية. قال بعضهم: التوحيد هو الخروج عن جميعك بشرط استيفاء ما عليك، وألا يعود عليك ما يقطعك عنه، ومعناه: أن تبذل مجهودك فى أداء حق الله تعالى، ثم تتبرأ من رؤية أداء حقه، ويستوفيك التوحيد عن أوصاف فلا يعود عليك منها شيء فإنه قاطع لك عنه<sup>(١٦)</sup>. وقال الشبلى: إن حقيقة التوحيد: لا يتحقق العبد بالتوحيد حتى يستوحش من سره وحشة لظهور الحق عليه<sup>(١٧)</sup> وقال بعضهم: الموحّد من حال الله بينه وبين الدارين جميعاً، لأن الحق يحمى حريمه، قال عز وجل: ﴿لَنَحْنُ أَوْلَىٰ بِكُمُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ﴾ (نص: ٣١)، أى فلا نردكم إلى معنى سوانا فى الدنيا و الآخرة، وعلامة الموحّد ألا يجرى عليه ذكر، وإخطار ما لاحقيقة له عند الحق، فالشواهد عن سره مصروفة، والأعراد عن قلبه مطرودة، فلا شاهد يشهده ولا عوض يعبد، ولا سر يطالعه، ولا يرى لاحتظه، هو فى حقه عن حقه محجوب، وفى حظه عن حظه مسلوب، فلا نصيب له فى نصيب، وهو مأسور فى أوفر النصيب، والحق أوفر نصيب، فمن فاته الحق فليس له شيء

وإن ملك الكون، ومن وجد الحق فله كل شيء وإن لم يملك ذرة<sup>(١٨)</sup>.

والجديد فى موقف الصوفية وفهمهم لقضية "التوحيد" أنهم يرون أن جميع الصفات التى جاء بها النص الصحيح هى ثابتة للذات، وهى من كمالاتها، وهى أغيار لها من حيث مفهومها، وأما من حيث الواقع، فهى نفس الذات، ونلاحظ هنا أنهم وإن شاركوا الأشعرية فى قضية علاقة الصفات بالذات إلا أنهم تجاوزوا موقفهم المتحكم فى عددها وتقسيمها إلى صفات ذات وصفات فعل، وهنا تبين أن هذا الاتجاه المتميز يستلهم النصوص الصحيحة بطريقة طبيعية، وقد تخطوا الموقف الشكلى الذى يتعامل مع مثل هذه القضايا إلى معنى أعمق وقد تجلّى هذا فى حقيقة الفناء فى التوحيد كما تصوره، وقد كان "الجنيد" أكثر الصوفية الذين تكلموا فى هذه المسألة، ودواوين الصوفية وأمّهات مراجعهم حافلة بالكثير من أقواله فى معنى "التوحيد".

من ذلك ما أجاب به حين سئل عن معناه: "إفراد الموحّد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته بأنه الواحد، الذى لم يلد ولم يولد، بنفى الأضداد والأنداد والأشباه وما عبد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾"<sup>(١٩)</sup>.

وقد ذكر الجنيد -أيضاً- أن "التوحيد" الصحيح، هو الذى ينبغى أن يرجع العبد فيه إلى أوله، فيكون كما كان يقصد به فى العالم السابق الذى شهد فيه برىوية الله ووحداية، كما هو ظاهر الآية الكريمة، قبل أن يكون إلى هذا العالم<sup>(٢٠)</sup>.

ذلكم هو معنى "التوحيد" عند الاتجاه السننى لدى الصوفية، وأما الاتجاه الذى يشتمل على دعاوى ظاهرها مناقض للشرعية وهو المسمى بالاتجاه الفلسفى فى التصوف، والذى يمثله أصحاب القول بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، أو وحدة الشهود فله مقام آخر فى الدراسة لا يحتمله هذا البحث.

مفهوم التوحيد عند فلاسفة الإسلام: للتوحيد عند فلاسفة الإسلام مفهوم آخر غير الذى رأيناه لدى الفرق الإسلامية المعتدلة، مفهوم مشبع بالروح الفلسفية العقلانية الجامدة، التى تحولت بالعقيدة من القلب والروح إلى العقل والفكر. وإذا كان القصد من وراء منهجهم فى مفهوم الوحداية هو التنزيه، فإنه دعوى مشتركة بين جميع الفرق، حتى لدى أكثرهم تفريطاً من المشبهة والمجسمة ومع وحدة الاتجاه العام لفلاسفة الإسلام فى هذه القضية إلا أن كل واحد منهم تناولها بطريقة تضع بعض الفوارق بين كل منهم،

حتى لا يقال: إن لاحقهم قد قلد سابقهم.

فالكندى تناول هذه القضية فى رسالتين من رسائله، إحداهما فى الوحداية، والثانية فى الفلسفة، ولهما دالتان الأولى: وفيهما معاً يفهم الوحداية بمعنى: وحداية العدد، وهى ترادف معنى "التفرد" ووحداية الذات وتعنى: البساطة وعدم التركيب، وقد أقام على كل منهما دليلاً قوياً - فى نظره طبعاً - وإن كان من الممكن أن نجد بعض عناصره فى فكر من سبقه بل فى القرآن نفسه يقول فى دليل "التفرد": "لو كان هناك أكثر من إله اشتركوا فى إبداع الكون وإخراجه من العدم إلى الوجود لكانوا جميعاً مشتركين فى شئ يعملهم وهو كونهم جميعاً فاعلين مبدعين، وكانوا - فى نفس الوقت - مختلفين، من حيث إن لكل منهم ذاتاً تخصه ويترتب على هذا مستحيل لا يستطيع العقل دفعه، وهو كون الإله مركباً من شئ يعملهم وغيره من الآلهة وآخر يخصه، وهذا بالضرورة يعنى احتياج المركب إلى من يركبه والأمر يتسلسل إلى ما لا نهاية، وهذا مستحيل، ولأن الاحتياج أيضاً نقص لا يليق بالإله، فدللت هذه الاستحالة على أن افتراض آلهة متكثرة أمر يرفضه العقل، وينتهى الأمر إلى وجود واحد



غير متكثر ؛ لأن الكثرة فيهم لا فيه ولأنه مبدع وهم غير مبدعين ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم<sup>(٢١)</sup>.

وإذا كان المعنى الثانى لمفهوم "التوحيد" - عنده وهو: البساطة وعدم التركيب - يربط بينه وبين الفكر الوارد وبخاصة لدى الأفلاطونية المحدثه ، وإذا كان هذا الاتجاه لا يقرر أكثر من اعتبار الصفات الإلهية تعنى سلب النقيض ، ولا تثبت معنى إيجابياً حتى لا يكون الإله مركباً ، فإن بعض رسائله أظهرت أن فيلسوف العرب كان إلى الروح القرآنية أقرب ، لأنه أثبت لله سبحانه وتعالى صفات إيجابية كالحكمة والاتقان ، وأنه حصن العز الذى لا يرام ، وعز القوة الغالبة وولى الخيرات ، وقابل الحسنات وذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض ، والأول المبدع المسك لكل ما أبدع ، الذى لا يخلو شئ من إبداعه ، الموفق للصالحات والمسدد بالتوفيق والحارس من الزلل<sup>(٢٢)</sup>.

والمدقق هنا يلاحظ أن "الكندى" أقر الصفات الإيجابية بطريقة تباعد بينه وبين الفلاسفة ، بل والمعتزلة أيضاً ولولا أنه استخرجها وعبر عنها بطريقة الفيلسوف لقلنا : إنه لا يفترق من حيث

المعنى عن منهج أهل السنة فى هذا المقام.

وأما الفارابى فقد كان فى نظريته إلى قضية "التوحيد" شيئاً آخر غير الكندى ، حيث خرج النصوص الدينية التى جاءت فى هذا السبيل تخريجاً فلسفياً بحثاً فى الوقت الذى يدعى فيه أنه لا يعطل نصاً عن معناه الحقيقى - وحجة الفارابى ومن على شاكلته أن الفيلسوف له نظرة إلى النصوص تخالف نظرة الجمهور لها. ويجعلون هذا مبرراً لكل تأويلاتهم ، متجاوزين دلالة الألفاظ على معانيها بحسب وضعها ، وأن تخريجها على غير هذه المعانى ، يحتاج إلى ضوابط معروفة ، وإلا كانت النظرات المتجاوزة لذلك تأويلاً يكاد يطيح بالنص الدينى وما جاء من أجله.

وعلى أية حال فإن الفارابى فى قضية "التوحيد" لم يقرر أكثر مما قرره الأفلاطونية - المحدثه قبله من القول بالوحدة المطلقة من كل الوجوه ، فى الواقع ونفس الأمر والبساطة وعدم التركيب ، يقول فى ذلك : " واجب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، وإلا لكان معلوماً له"<sup>(٢٣)</sup>. وهذا النص واضح الدلالة على ما ذهب إليه الفارابى ، إذ وحدة الواجب ذاتية لذات الواجب ، وليست مستفادة من الغير ، لهذا لا تقال إلا على ذات

واحدة، وهى بهذا المعنى علة لما سواها، ولو توزعت على كثيرين لكانت معلومة، لما انقسمت إليه وهذا مخالف لطبيعتها، وتنقلب فى هذه الحالة من كونها علة إلى كونها معلولة، والواقع خلاف ذلك.

وإذا كان هذا النص قد صور لنا حقيقة "الوحدة" أى "التفرد" ونفى الشركاء، كما قرر الفارابى، فإنه قدم لنا نصوصاً أخرى تعالج المعنى الثانى للوحدة، وأعنى بها: البساطة وعدم التركيب، وهو هنا مشبع بالروح الفلسفية بالنظر إلى الحقيقة الدينية، وبخاصة نظرية الأفلاطونية المحدثة - كما أسلفنا - فقد قال فى هذا المعنى: "وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود، وإما غير واجب الوجود فيكون أقدم بالذات من الجملة، فتكون بعد الجزء فى الوجود"<sup>(٢٤)</sup>.

وهذا النص واضح الدلالة على نفي "الكمية" اللازمة للجسمية عن الله تعالى، لأن الجسم إنما يتركب من أجزاء تقومه، والمقوم لا بد أن يكون فى وجوده أسبق من الشيء الذى يقوم به. ولما كانت الجسمية منفية عن الحق سبحانه، فإن تركيبه من أجزاء مادية يكون أمراً مستحيلًا، وتثبت له

الوحدانية بهذا المعنى.

ولو كان الإيغال فى النظر إلى "التوحيد" قد صح لدى "الفارابى" ومن على شاكلته من طول النظر والتأمل فى النص الدينى لكان للرجل عذره فى هذا الإيغال، فكم رأينا من منكرين لهم نظرات ذاتية ثاقبة فى النصوص الدينية، وصور التأمل الذاتى متوفرة لدى كثير من صوفية الإسلام وغيرهم، أما أن يكون هذا التخريج لهذه القضية أو ما ماثلها، قد أتى فى ضوء أفكار غريبة أخرى، بعيدة عن البيئة الإسلامية، فهذا هو محل الاستغراب، ولعل الفارابى لم يلتفت بطريقة أدق إلى خصوصيات ثقافة الأمم والشعوب. فهل كان كل سعيه أن يظهر لنا أنه ليس ضمن الجمهور الذى يتناول القضايا الدينية بطريقة سهلة بسيطة؟ وهل كان الغرام بالفلسفة وجعلها النموذج الذى فى ضوئه ينظر إلى قضايا الدين، أولى من أن يفهم تلك القضايا فى وضعها الطبيعى. الذى يمليه العقل المتحرر من قيود التبعية لنماذج فكرية واردة؟ وهل كانت هذه المحاولات ذات ثمار يانعة فى إيجاد الانسجام بين الدين والفلسفة حتى لا يتهم الدين بأنه يعادى العقل، وبالتالي الفلسفة؟ هذه كلها استفهامات أملت لها مواقف المشائية الإسلامية من الدين والفلسفة على

السواء تلك التى ظهر منها التقدير الكافى للفلسفة ، حتى ينظر إلى الدين من خلالها.

مفهوم التوحيد عند ابن سينا :

إذا كان الفارابى قد نهض لإيجاد فلسفة إسلامية أخذت على عاتقها إبراز التوائم والانسجام بين الفلسفة ممثلة فى الأفلاطونية وبين الدين الإسلامى ، فإن ابن سينا قد سار على نفس النهج ، وجهوده ظهرت فى بيان ما أجمله الفارابى أو عبر عنه بأسلوب مكثف وقد ساعده على ذلك شاعرية أوتيها الشيخ الرئيس وقدرة فائقة على الإيضاح والإطناب ، وأما الأفكار الأساسية فلم يزد فيها عن الفارابى شيئاً يذكر.

والقضية التى معنا "التوحيد"

ذكرها فى أكثر من كتاب : فى الإشارات والتبهيئات ، وفى النجاة ، وفى جامع البدائع ، وظهر فى هذا الكتاب الأخير منهجه فى تناول الصفات الإلهية ، وذلك فى تفسيره لقوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ ، فقد قرر أن وجود الحق سبحانه هو عين ماهيته ، وأن وجوده ذاتى ، ولما كانت هويته عين ماهيته ، فإنه يكون بسيطاً وليست اللوازم - الصفات - إلا أموراً إضافية ، بحيث لا تتكرر الذات بتكررها ، ولو كان ذلك فى التصور ذهنى فقط ، وبوساطة وجوب وجوده

يلزمه أنه مبدأ لكل ما عداه ، والهوية المحضة لا يمكن أن يعبر عنها بشئ سوى أنه هو هو " (٢٥) .

وقد قدم لنا بعض الأدلة العقلية القوية التى تقرر أن العقل لا يتصور ماهية الواحد فى الذهن إلا بسيطة وأنه واحد من كل الوجوه ، وهو نفس الكلام الذى قاله الفارابى من قبل ، بل إن شئت فقل : الذى قالت به الأفلاطونية المحدثه ، ومما هو معروف أن مبدأ البساطة للذات الإلهية واقع تصوره يعنى بالضرورة إلغاء أى وصف إيجابى لتلك الذات درءاً للتكثير ، ومن ثم ينبغى أن تفهم الصفات الثبوتية التى جاءت بها النصوص الدينية على أنها لا تعنى أكثر من سلب نقائصها حفاظاً على تلك البساطة.

ولو ذهبنا مع ابن سينا إلى رسم صورة "التوحيد" كاملة كما تصورها ، لطال بنا الحديث ، وحسبنا أننا قدمنا صورة مركزة لفهمه لهذه القضية.

غير أنه ينبغى أن نشير إلى مسألة هامة فى هذا المقام هى : أن قضية التنزيه على الوجه الذى ذكرناه ، كانت قدراً مشتركاً عاماً بين الفلاسفة أصحاب الديانات الكبرى ، إرضاء لمنازعتهم الدينية والفلسفية على السواء وقد كان "فيلون" السكندرى الفيلسوف اليهودى صاحب السبق فى

هذا المقام، لهذا عمد إلى تأويل التوراة تأويلاً رمزياً، يليق بأصحاب العقول الطلعة، ولينقذ اليهودية من الأفكار الشعبية التي تسربت إليها، كما رأينا قريباً من هذه الفكرة لدى "أفلوطين" بالنسبة للمسيحية تم لدى القديس "أوريجين" والقديس "جيروم" والقديس "أوغسطين".

ويظهر أن غاية هؤلاء قد وقفت بهم عند هذه الفكرة، غير أنه ينبغي أن نذكر أن التوراة والإنجيل لهما ظروفهما الخاصة، من حيث وثاقة ما بهما من قضايا بعد أن أثبت التاريخ التصرف فيهما على نحو أفقدهما في بعض النواحي كثيراً من التقديس والاحترام، وهذا أمر قد سلم منه تماماً القرآن الكريم، فهو محفوظ في الصدور والسطور، وفي الملأ الأعلى كذلك، وصدق الله العظيم الذي قال: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩). وهذه قضية يستحيل المراء فيها، فهل بعد ذلك يوجد مبرر معقول يربط بين التفلسف لدى السابقين - من يهود ومسيحيين - وبين أديانهم من ناحية، وبين فلاسفة الإسلام ومنهجهم في تخريج القضايا في ضوء الفلسفة من ناحية أخرى؟ أعتقد أن التسوية هنا غير عادلة.

مفهوم التوحيد عند ابن رشد:

الذي يقرأ ما كتبه أبو الوليد في

قضية "التوحيد" يلاحظ أن الرجل كان متسقاً فيها مع ظاهر ما جاء به النص الديني، وهو إثبات التفرد لله تعالى "الوحدانية" التي تنفي عنه الند وال ضد، وقد جاء في القرآن الكريم ما يثبت التنزيه وينفي المماثلة، وهنا يقرر ابن رشد أن الصفات الإلهية بالنسبة للذات ليست أغياراً حقيقية حتى يلزم من إثباتها التعدد، بل هي من لوازم تلك الذات، وكمالات لها.

ويستشهد على الوحدانية بمعناها الفطري بالآية الكريمة: ﴿ مَا أَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَنَ اللَّهُ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ (المؤمنون: ٩١)، وقوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وقوله: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبِثُوا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء: ٤٢)، والآيات الثلاث في نظر ابن رشد تفيد المطلوب بطريق برهاني، لأن وحدة الفعل أو الأثر تدل على وحدة الفاعل وتستلزمه، وحيث إن العالم واحد، والآثار فيه تامة الانسجام والتلاؤم، فإنه لا يتأتى هذا إلا مع الوحدانية للفاعل، لأن تعدد الفاعلين يقتضى بالضرورة تعدد الأفعال، وإلا كان التعدد لا معنى له،

ولا تكون له حقيقة إلا إذا كان لكل من المتعديدين، منزعه الخاص فى الفعل، وهذا بدوره يقتضى تعدد الأفعال - وحيث إن ذلك كله واقع، فقد دل على نفى التعدد وإثبات الوجدانية.

ويلاحظ ابن رشد على الأشعرية من المتكلمين تكافهم فى فهم الآية الكريمة الثانية من الآيات السابقة حيث خرّجوها على أنها صورة لقياس شرطى منفصل، فجاء المحال المترتب على التعدد المفترض، غير المحال الذى تدل عليه بظاهرها، والأولى أن تكون من قبيل القياس الشرطى المتصل، الذى إذا رفع تاليه رفع مقدمه ضرورة<sup>(٢٧)</sup> وقد ترتب على هذا الخطأ أن الجمهور لم يكن باستطاعته أن يفهم الدليل على هذا الشكل بينما نرى أن تخريج الآية على أنها من قبيل القياس الشرطى المتصل، يمكن أن يدرك مفزاها الجمهور والعلماء على السواء.

وقد عقب المرحوم الدكتور محمود قاسم على الطريقة التى إنتهجها ابن رشد فى الاستدلال على الوجدانية آخذاً من ظاهر الآيات بقوله: والحق أن من يخلط بين الدليلين: الشرطى المنفصل والشرطى المتصل يكون كمن يخلط بين الجدل وبين المنهج العلمى الصحيح. والمناهج الفاسدة أو

الواهية تؤدى عادة إلى نتائج فاسدة أو واهية<sup>(٢٧)</sup>.

ولو تكلمنا بشئ من التفصيل عن علاقة الصفات بالذات لديه - على اعتبار أنها متصلة اتصالاً مباشراً بقضية "التوحيد" لقنا: إن ابن رشد فى هذا المقام يكاد يكون سلفياً صرفاً، وهو منهج الأخذ بالنصوص الشرعية، بما يليق بالحق سبحانه، وكأنه يتشبه هنا بما قال به السلف: الإثبات مع نفى المماثلة يقول فى ذلك: "أما معرفة هذا الجنس، الذى هو التنزيه والتقديس فقد صرح به القرآن الكريم فى غير ما آية، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ تَخْلُقُ كَمَنْ لَا تَخْلُقُ﴾ (النحل: ١٧) فهذه الآية برهان على مماثلته للمخلوقات أو مماثلة المخلوقات له، ذلك لأن المغروز فى فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذى لا يخلق شيئاً - أو على صفة غير شبيهة بصفة الذى لا يخلق، وإلا كان من يخلق ليس بخالق، فإذا أضيف إلى هذا الأصل أن المخلوق ليس بخالق، لزم عن ذلك أن تكون صفات المخلوق إما منتفية عن الخالق وإما أن تكون موجودة فى الخالق على غير الجهة التى هى عليها فى المخلوق<sup>(٢٨)</sup>.

وينتهى إلى مسألة غاية فى الأهمية فى هذا المقام، وهى أن اللغة التى تعبر عن المعانى الإلهية، هى نفس اللغة التى

تعبّر عن المعانى فى عالم الخلق، ولما كان العالمان مختلفين من حيث طبيعتهم، ضرورة اختلاف طبيعة الخالق عن طبيعة المخلوق، فقد لزم أن يكون التشابه الذى تحمله اللغة فى بعض مفرداتها تشابهاً ظاهرياً فقط، أى: أن تكون اللغة - حينئذ - من قبيل المشترك الذى تختلف أفراده، من ثم تكون الصفات التى تحملها ألفاظ مشتركة فى دلالتها متفاوتة، ضرورة التفاوت بين المطلق - وهو صفاته تعالى - وبين النسبى وهو صفات المخلوقات - ومن هنا يظل التنزيه الإلهى قائماً من غير تأويل مسرف كما كان عليه الحال لدى المشائين فى المشرق - الفارابى وابن سينا - ومن قاربهم فى منهجهم هذا من المعتزلة وغيرهم، وهذه المسألة - المشترك اللفظى الذى تتفاوت أفراده - قد قال بها شيخ الإسلام ابن تيمية، ونرجح أن يكون قد استفادها من أبى الوليد.

وفى النهاية يظهر أن "التوحيد" لديه هو ما جاء به الشرع فيما صرح به، وأما ما لم يصرح به فينبغى السكوت عنه حتى لا يكون ذلك مدعاة لزعة عقيدة الجمهور.

ولا نستطيع أن نُفصّل فى الموضوع

أكثر من هذا، غير أننا نشير إلى أن مفهوم "التوحيد" عند الشيعة الإمامية، يكاد يكون هو نفسه لدى المعتزلة<sup>(٢٩)</sup>. وأما الإسماعيلية فقد فهموا التوحيد فهمًا غريباً وادعوا أنهم وحدهم الفاهمون له وأظهر ما فى منهجهم فى هذه القضية هو ما قرره فيلسوفهم "حميد الدين الكرمانى فى كتابه "راحة العقل" حيث ذهب إلى أنه تعالى لا يطلق عليه وصف الوجود، لأنه لو كان كذلك لكان إما جوهرًا وإما عرضًا وينفى عنه هذين الأمرين، وبالضرورة فهو لا يطلق عليه هذا الوصف، ثم يستحيل - كذلك أن يطلق عليه أى وصف ثبوتى، حتى يظل متفرداً لا يتعدّد، ولا سلبى كذلك، لأن مفهوم الصفات السلبية يدل على الصفات الإيجابية، ولا يطلق إلا وصفاً واحداً هو وصف "المبدع"<sup>(٣٠)</sup>، ولا نملك من الوقت ما به نرد على الكرمانى فى هذا المقام، لأن الرجل يظهر من كلامه أنه كان مولعاً بالأراء الغريبة. وهى لا تستحق أن يوقف معها وحسبها أنها كذلك.

إن "التوحيد" هو أساس العقيدة، كما أن التنزيه غايتها، ومن ثم نرى أن من أثر جعله عنواناً على هذا العلم، قد

لاحظ هذا المعنى، وما كان التطويل  
إلا لإبراز المبررات العقلية التي جعلت  
كل فريق يفهم التوحيد والتنزيه

بالمعنى الذي ارتآه فيهما. وهذا المعنى  
لم نجد فيه اختلافاً في دراستنا  
للأسماء الأخرى من أسماء هذا العلم.

**أ. د. محمد عبد الستار نصار**

## الهوامش: (وتعليقات علم التوحيد)

- (١) ينسب للإمام الأعظم كتاب "الفقه الأكبر" وفيه وضع منهج البحث في هذا العلم على منهج أهل السنة والجماعة، وقد شرحه أكثر من واحد، ونسبوا إليه بعض الآراء التي لم يكن عصره - القرن الثاني الهجري - يتحملها، كما بينا في صلب البحث. ط. القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.
- (٢) انظر: د/ على سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ ص ٢٢٥ ط دار المعارف - القاهرة سنة ١٩٧٧م.
- (٣) الفرق بين الفرق ص ٣٢١.
- (٤) د/ النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج١ ص ٢٤٥ ومسألة نسبة الآراء في قضية "التوحيد" إلى كبار الصحابة والتابعين ليست موجودة لدى مدرسة أهل السنة والجماعة وحدهم، بل إن المعتزلة تدعى أيضاً نسبتها إلى المصدر الأول، والرسول ﷺ في صدر هذا العصر. فإن المرتضى والقاضي عبد الجبار من كبار كتّاب الشيعة والمعتزلة فعلاً ذلك، فيجعلان في الطبقة الأولى رسول الله ﷺ، وفي الطبقة الثانية الخلفاء الراشدين ثم الحسن والحسين، وهكذا حتى آخر طبقاتهم. وهذه المحاولات إن دلت على شيء، فإنما تدل على حرص كل فرقة أن تكون على الحق الذي كان عليه السلف... غير أنها لا تغني شيئاً إلا بعد دراسة منهج كل فرقة، والأساس الذي بسى عليه، ومدى ملاءمته المنهج الحقيقي لمذهب أهل السنة والجماعة المنبثق من الفهم الصحيح لقضايا العقيدة كما جاء بها القرآن الكريم والسنة المطهرة، مع مراعاة التطور الاجتماعي واختلاط ثقافة المسلمين الموروثة بالثقافة الواردة.
- (٥) الملل والنحل ص ١٣٥.
- (٦) شرح الأصول الخمسة ص ١٥١ - ١٥٢.
- (٧) مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٧١ ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- (٨) شرح الأصول الخمسة ص ١٩٤. وهذه المسألة استغلقتها المعتزلة إلى حد بعيد وهي أن صحة السمع بينة على الإقرار العقلي ولذا سلمنا حقيقة بهذه المسألة في جانب إثبات وجود الحق سبحانه وتعالى، حتى لا يلزم الدور المنطقي، فكيف يحسب هذا بعد أن يثبت العقل ذلك في القضايا المتفرقة على قضايا إثبات وجوده تعالى، لأنه من المعقول أنه متى ثبت أن القائل للنص موجود وثبتت صحة نسبة النص إليه، فإن المعول عليه بعد ذلك هو النص وحده اضطراراً مع منهجهم وهنا يظهر أن تعميمهم القول بأن العقل هو أساس النص قد أدى إلى مشاكل تلزمهم، وما استطاعوا أن يتخلصوا منها.
- (٩) د/ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين ج١ ص ٢٤٧ ط بيروت سنة ١٩٨٣.
- (١٠) انظر: مقدمة تبين كذب المقتري ص ١٠ ط دمشق سنة ١٣٤٧هـ.
- (١١) انظر: د/ عرفان عبد الحميد. دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢٢٨ ط بيروت سنة ١٩٨٤م.
- (١٢) اللع ص ٢٩ تحقيق د/ حمودة غرابية ط. القاهرة سنة ١٩٧٥م.
- (١٣) الفزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٢، الباقلاني التمهيد ص ١٥٢، شرح الدواني على العقائد العضدية ص ٣٠٥ من كتاب محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين للدكتور سليمان دنيا.
- (١٤) انظر: الماتريدي: كتاب التوحيد ص ٤٩ تحقيق د/ فتح الله خليف نشر دار الجامعات المصرية.
- (١٥) ص ١٣٤ ط. القاهرة سنة ١٩٦٠م.
- (١٦) نفس المصدر.
- (١٧) نفس المصدر.
- (١٨) نفس المصدر.
- (١٩) انظر: الرسالة القشيرية ج١ ص ١٣٥ ط. القاهرة ١٣٢٠هـ، واللع للطوسي ج١ ص ٤٩ ط. القاهرة سنة ١٩٦٠م.
- (٢٠) أما الآية الكريمة فهي آية الميثاق المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢).
- (٢١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريعة، ص ٢٠٧ ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م.



- (٢٢) نفس المصدر ص ١٠٥.
- (٢٣) نصوص الحكم ص ١٢٢ ضمن كتاب المجموع ط. القاهرة ١٩٢٧م.
- (٢٤) نفس المصدر
- (٢٥) جامع البدائع ص ١٦ ط. القاهرة سنة ١٩١٦م.
- (٢٦) الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٥٦ تقديم وتحقيق د/ محمود قاسم ط. القاهرة سنة ١٩٦٥م.
- (٢٧) نفس المصدر ص ١٥٨
- (٢٨) نفس المصدر.
- (٢٩) انظر: الشيخ المفيد: أوائل المقالات ص ٥٨ ط. طهران سنة ١٣٦٣هـ ، وتصحيح الاعتقاد ص ١٤٩ ، والشيخ الصدوق التوحيد ط. بيروت بدون تاريخ.
- (٣٠) انظر: حميد الدين الكرمانى: راحة العقل ص ١٢٩ وما بعدها ط. بيروت ١٩٦٧م.

## علم العقيدة

كان هذا الموضوع دينًا عامًا كالإسلام وغيره من حيث الأصول الاعتقادية فإن هذا يخصه، ما يضاف إليه ويصبح الأمر هنا مقصورًا على هذا الدين - أو ذاك والرابط هنا يكون الدليل الصحيح الذى يخرج المؤمن به من مجال التقليد إلى مجال الاعتقاد الجازم القائم على الدليل، وهو فى نفس الوقت ما يجعل القلب مطمئنًا إلى موضوعه، ويؤكد هذا تلاقى العقل الصحيح، الذى قدم الدليل للقلب مع رصيد الفطرة ومخزونها وقد أشار التفتازانى - صاحب المقاصد - إلى ذلك بقوله "تحلية الإيمان بالإيقان"<sup>(١)</sup> ولعل التفاوت بين الأدلة التى تساق لبناء العقيدة مع تفاوت رصيد الفطرة هو الذى يبرر زيادة الإيمان ونقصانه عند من يرى ذلك.

وأما الذين يذهبون إلى أن الإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصى، ففى كلامهم نظر ينبغى أن نقف عنده، ذلكم لأن العقيدة بوصفها مرادفة للإيمان - هى أصل الدين وأساسه، وهى الجانب النظرى لهذا الدين، وهى لا تبنى إلا على اليقين، وأما الأعمال فهى الجانب التطبيعى العملى للدين، ولا يشترط فيها أن تبنى على اليقين بل

لفظ "العقيدة" يشير فى معناه اللغوى إلى "الربط" و"الإحكام" أخذًا من ربط الدابة حتى لا تضل والخيمة لا تأخذها الرياح. وهذا المعنى لا يتصور إلا فى الأمور المادية على سبيل الحقيقة غير أنه يتخطى الربط والإحكام بين الماديات إلى الربط والإحكام فى الأمور المعنوية، وهذه المادة "العقيدة" تستخدم فى العقود والمواثيق للدلالة على تمكنها وكونها غير قابلة للنقض وقد جاءت بعض آيات القرآن الكريم لتؤكد فى مثل قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١٠٠) كما جاء أيضًا فى هذا السياق ولكن فى موضوع الإيمان قوله: ﴿بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ (سورة المائدة: آية ٨٩).

وهذا اللفظ إذا قُطِعَ عن الإضافة صار عامًا فى كل ما يربط بين موضوعه وعقل الإنسان وقلبه، والرابط هنا يكون هو الدليل، أو ما يحمله على الوقوف عنده دون تجاوزه، حتى ولو لم يكن دليله واضحًا، وقد يستعمل اللفظ فى غير المعنى الدينى وسنه أن يقال هذه عقيدة سياسية، وعقيدة اقتصادية إلخ. وأما إذا أضيف إليه موضوعه، فإن

يكفى فيها الظن الغالب ، وإذا كان الأمر كذلك فهي فروع الدين وليست أصوله ، ولما كان الفرع لا يؤثر فى الأصل زيادة ونقصاً كان القول المشهور ينبغى أن يصحح وهو: أن الأعمال لا تؤثر فى الإيمان أو العقيدة ، بل إن الوضع الصحيح ، هو عكس ذلك تماماً عند هؤلاء ؛ إذ الأعمال الصالحة تأتى ثمرة للعقيدة الصحيحة الراسخة.

من ثم رأينا القرآن الكريم يسوق الأدلة المتنوعة فى خطابه إلى الإنسان من عقلية ووجدانية وحسية إلخ ، حتى ترسخ العقيدة فى قلب المؤمن ، ولم يكن منهج هذا الكتاب العزيز كذلك إلا لبيان أن العقيدة هى الأساس الذى تبنى عليه الأعمال ، والقرآن المكى فى أغلبه يؤكد هذا المعنى ، حتى يبين فساد كل الوثنيات الضالة ، بالدليل الواضح ، القاطع الدلالة على صدق ما جاء به الدين الجديد ، وتهافت ما كان عليه القوم من عقائد فاسدة ، وقد رأينا كيف أطال الوقوف مع المقلدين ، ليكسر قاعدة التقليد ، حتى ينطلق العقل من عقاله ، فيدرك العقيدة الصحيحة بطريقة مستقلة ، وحسبنا هنا أن نسوق شواهد من القرآن تؤكد ضلال المقلدين ، وهدى أصحاب العقول الصريحة فى قضية الاعتقاد ، قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي

قَرِيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا  
ءَابَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَاثِرِهِمْ  
مُقْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ قُلْ أُولَٰؤِ جَعَلْتُمْ  
بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ ءَابَاءُكُمْ قَالُوا  
إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٢٣﴾ (الزخرف: ٢٢-٢٣)

ومن الطبيعى هنا أن يقرر المحققون من جميع الفرق الإسلامية المعتبرة أن يكون أول الواجبات على المكلف هو "النظر" قال بذلك ، إمام الحرمين الجوينى كتعبير عن الاتجاه الأشعرى ، بل جعل القصد إلى النظر سابقاً على النظر نفسه ، وعبارته: " أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعاً ، القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدوث العالم<sup>(٢١)</sup> . كما قال بذلك - أيضاً - القاضى عبد الجبار من المعتزلة كتصوير لمذهب جمهورهم وعبارته فى ذلك: "النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ، لأنه تعالى لا يُعرف بالضرورة ولا بالمشاهدة ، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر"<sup>(٢٢)</sup>.

وقد ذهب كل من "النظام" و"الجاحظ" من المعتزلة إلى أن "الشك" هو أول الواجبات على المكلف ، ولعل مقصودهما من ذلك أن "اليقين" الذى هو أساس العقائد الصحيحة لا يتأتى للمعتقيد دفعة واحدة ، بل يكون مسبقاً بعمليات نفسية إدراكية ، منها

مرحلة الشك، الذى تتساوى فيه الأدلة وتتكافأ، وهو فى نظر "النظام" بصفة خاصة أولى من مرحلة الجحود؛ لأن معناه إنكار الحقيقة مع ظهور أدلتها، لذا نراه يقول كما نقل عنه "الجاحظ": نازعت من الملحدّين الشاك والجاحد، فوجدت أن الشاك أبصر بجوهر الكلام من أصحاب الجحود، والشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"<sup>(٤)</sup>.

وأما أولئك الذين يذهبون إلى أن النطق بالشهادتين هو أول الواجبات على المكلف<sup>(٥)</sup>، ويستدلون على ذلك ببعض الآيات القرآنية التى تبين أن دعوة جميع الرسل، كانت إلى "التوحيد" بمعنى إفراده تعالى بالعبودية وكونه تعالى هو "المعبود" وحده دون سواه، كما أنه هو المقصود والمطلوب وحده ويسمون هذا "توحيد العبودية" وتوحيد القصد والطلب وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الصِّغَاتِ﴾

(النحل: ٣٦) وما فى معناها من الآيات التى جاءت على لسان بعض الرسل لأقوامهم. أقول: إن هؤلاء الذين ذهبوا إلى ذلك، كان عليهم أن يبينوا أن الرسل جميعاً قد ساقوا إلى أقوامهم الأدلة على وجوده تعالى، ليلتقى دليل العقل مع

رصيد الفطرة على الوجه الذى بيناه سابقاً والقول بخلاف ذلك يعنى أن رصيد الفطرة وحده كاف فى الإيمان بوجوده جل وعلا، وهذا ليس صحيحاً، لأنه لو كان الأمر كذلك، لما ساق القرآن الكريم الأدلة المتنوعة المتسقة مع مدارك الإنسان وتعدد ملكاته على وجوده تعالى. ثم إن من جانب آخر: الدعوة إلى التوحيد بالمعنى الذى ساقه هؤلاء فرع عن الإيمان بوجود الحق سبحانه. كما أن توحيد "الألوهية" يقتضى توحيد "الربوبية" الذى يدعون إليه.

والعقيدة بالمعنى الذى أسلفناه هى مرادفة للإيمان - وهى أيضاً - مستغرقة لموضوعه وأركانه الستة المعروفة وهى: الإيمان بالله تعالى، وملائكته وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، تلك التى قررها حديث جبريل - عليه السلام - ، الذى رواه عمر بن الخطاب، حين سأل رسول الله ﷺ عن: "الإسلام والإيمان والإحسان"، فأجابه عن الإيمان قائلاً: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره.<sup>(٦)</sup>

ومما يتصل بهذه القضية التى معنا مسألة عقيدة المقلد، وما نشأت هذه المسألة إلا على أساس الأدلة وقوتها فى حق المعتقد اعتقاداً صحيحاً جازماً، وضّعفها بل وعدمها فى حق المقلد. ولعل

أظهر الآراء فيها أن المقلد الذى مات وكان قادراً على إدراك الأدلة وفهمها، ولكنه تباطأ أو تكاسل أو لم يوجه نظره إلى ذلك فإنه يكون عاصياً بتركه النظر. وأشد الآراء فيها، ذلك الذى يقرر أنه يكون كافراً<sup>(٣)</sup>. وقد استند أصحاب الرأى الأول على كثير من الآيات القرآنية التى تطلب من المؤمن أن يتخذ العلم سبيلاً إلى هذا الإيمان مثل ما جاء فى قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد: ١٩)

وقوله سبحانه: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَنَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف: ١٠٨).

#### خصائص العقيدة الصحيحة:

حتى نبرز خصائص العقيدة الصحيحة، لابد من بيان الفرق بينها وبين مصطلحات تتشابه معها، كمصطلح "المعرفة" و"الرأى" لاسيما وأننا فى بياننا السابق قررنا أن الدليل الصحيح هو الطريق إلى العقيدة الصحيحة، وإذا تصورنا أنه نوع من المعرفة، وكذا الرأى فما خصائص العقيدة - حينئذ - التى تميزها عما يشاركها ولو فى بادى الرأى ؟

لعل أهم خصائص العقيدة هى: الثبات أمام الشبهات والأباطيل، وذلك راجع إلى عمقها فى القلب والنفس وثقة صاحبها بما يملك، ثقة تجعله مسيطراً

على كل ملكاته الفكرية، وتصرفاته السلوكية، فلا يفكر إلا فيما هو حق ولا يسلك إلا ما هو خير، بالعقيدة الصحيحة، يعلو لديه الحق بحيث لا يدانيه سواه، وينطلق منها نسق الفضائل العليا فلا ينزل إلى صفائر الأمور وسفسافها. تستوى لديه المنح والمحن، فلا يفرح بما يدركه، ولا يأسى على ما فاتته، يضع نصب عينيه قوله: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ (الحديد: ٢٣).

يقول أحمد أمين فى المقارنة بين العقيدة والرأى: "فرق بين أن ترى الرأى وأن تعتقده، فإذا رأيت الرأى فقد أدخلته فى دائرة معلوماتك وأما إذا اعتقدته، فقد جرى فى دمك، وسرى فى مخ عظامك، وتغلغل فى أعماق قلبك. .. ذو الرأى فيلسوف يقول إنى أرى صواباً ما قد يكون فى الواقع باطلاً... وأما ذو العقيدة فجازم بات، لاشك عنده ولا ظن، عقيدته هى الحق لا محالة، هى الحق اليوم وغدا، خرجت عن أن تكون مجالاً للدليل، وسمت عن معترك الشكوك والأوهام.

وباختصار يمكن أن نقول: إن خصائص العقيدة كثيرة ومتعددة، غير أنها يجمعها معنى واحد هو: شعور غامر ينساب فى كيان المؤمن، يحدد علاقته تحديداً دقيقاً بالخالق سبحانه وتعالى خالق الوجود، وبالوجود نفسه،

يزكى هذا الشعور مركز المؤمن بين مراتب الوجود، إنه يمثل الخلافة الحقيقية عن الله تعالى، فى هذا الكون، تلك الخلافة التى جعلت مبرراتها إيماناً صادقاً وعملاً صالحاً، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الْأَبْنَاءَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (النور: ٥٥).

#### خصائص المعرفة:

• المعرفة هى: إدراك الشئ على ما هو عليه وهى مسبوقة بنسيان أو جهل، وبالضرورة فإن أهم خصائصها أنها تقوم على إدراك ما لم يكن مدركاً إنها علم بعد جهل، وهذا أحد نوعى العلم بمعناه العام، ويسمى لدى المحققين بالعلم الحسولى، أى: الذى حصل بعد أن لم يكن حاصلًا، وهو علم الإنسان.

• وأما النوع الثانى فهو علم الحق سبحانه وتعالى، ويسمى لدى المحققين بالعلم الحضورى، أى الثابت دائماً وأبداً، فلا يسبقه جهل ولا يعتريه نسيان. والمعرفة بهذا المعنى، تتراكم عناصرها، وتتربط وتتتبع بفضل ذكاء العارف. وقد يكون له منها أو من بعض عناصرها موقف أو مواقف،

والظاهر فيها أنها لا تتجاوز عقل الإنسان إلى قلبه، فضلاً عن كيانه وشعوره، وكلما ظلت فى هذه الدائرة فإنه لا ينفك عنها هذا الوصف (المعرفة) وفرق بينها - حينئذ - وبين العقيدة أو الإيمان

• والواقع يرينا أن هناك أناساً كثيرين يعرفون عن أمر معين كل أو بعض جوانبه المعرفية، ولكنهم لا يعتقدونه أو يؤمنون به، وأقرب مثال لذلك، ما نشاهده من بعض الباحثين من مستشرقين وغير مستشرقين الذين يعرفون كثيراً عن حقائق الإسلام ولكنهم لا يؤمنون به، وهذه حقيقة لا تتخلف فى أى عصر، وقد أشار إليها القرآن الكريم، حين قرر أن أهل الكتاب كانوا يعرفون أن محمداً ﷺ مبشر به فى كتبهم، وأن الكتاب الذى أنزل عليه مذكور فى التوراة والإنجيل كذكركم آباءهم أو أشد ذكراً، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به، وهذا ما صورته قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِمْ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩).

• إن المعرفة لم تزد صاحبها إلا إدراكاً عقلياً لما كان مجهولاً من ثم يصبح الفرق واضحاً بين خصائص

كل من العقيدة والمعرفة نعم !! إن المعرفة قد تُحدث لدى العارف لذة عقلية نظرية، حتى إن بعض الفلاسفة - سقراط - قد جعلها على رأس الفضائل غير أنها تقف بالعارف إلى هذا الحد دون سواء، بخلاف العقيدة على الوجه الذى بيناه سلفاً .

### خصائص الفكرة أو الرأي:

الفكرة تتكون لدى صاحبها تجاه مسألة أو مسائل يكون له منها موقف موافق أو مخالف. ولكن بمبررات جديدة وقد تكون هذه المبررات واضحة لدى صاحبها، وحينئذ تظل لديه محل تقدير حتى يطرأ لديه ما يغيرها، وذلك بظهور أدلة مخالفة لم تكن ظاهرة لديه من قبل، والواقع يرينا أن الأفكار من التغير وعدم الثبات، فإنها ليست إلا خلسات من نور العقل، تظهر ثم تغيب، ثم تظهر مرة ثانية... وهكذا. وأما من حيث العلاقة بينها وبين العقيدة فى التأثير فى نفس صاحبها، فقد ذهب كثير من علماء النفس إلى التأكيد على الفرق الواضح بينهما فى هذا السبيل، وحسبه أنه عبر عن رأيه أو فكرته. وأما صاحب العقيدة فإنسان متحمس لا يستقر إلا إذا تحققت عقيدته، وصاحب رأى قد يتحول عن رأيه إلى رأى سواء، وأما صاحب العقيدة فلا يتحول عنها أبداً

ولو أعطى ملء الأرض ذهباً<sup>(٨)</sup>.  
أول ظهور المصطلح فى الفكر الإسلامى:

لا يمكن على وجه التحديد معرفة أول ظهور لهذا المصطلح فى نطاق الفكر الإسلامى، ذلكم لأن دراسة الجانب النظرى للإسلام - أصول العقيدة - قد جاء تحت مصطلحات متعددة، وكل ما يمكن أن يقال هنا هو أن مصطلح "عقيدة" ظهر بعد أن تحددت معالم الفرق الكلامية الإسلامية، وذلك فى مرحلة تالية لعصر النشأة، غير أنه استعمل - غالباً - مضافاً إلى فرقة بعينها أو مكان بعينه، كما ظهر فى شكل يدل على عدم الإيغال فى هذا العلم حتى لا يكون ذلك مدخلاً للزيغ أو الضلال، ولعل شهرة هذا المصطلح كانت على يد إمام الحرمين الجوينى، فى كتابه "العقيدة النظامية". وإذا كان المنهج يقرر أن أى علم أو أى مصطلح بمعناه الدقيق لا يظهر إلا فى وقت لاحق لاستعماله بطريقة غير علمية، فإن هذا الاسم وما يدل عليه يمكن أن يكون قد استعمل قبل ذلك، إما مضافاً إلى فرقة ما - كما أشرنا - كأن يقال: "عقيدة أهل السنة والجماعة" كما قد يطلق على العقائد المخالفة. وعلى أية حال فإن العصور المتأخرة قد ظهر فيها

الصحيحة " التى أكدتها الأدلة الواضحة والتقت مع رصيد الفطرة النقية. مع بيان أنها الأساس الذى يقام عليه بناء الدين فى جانبه العملى التطبيقى -التشريعى - وما يثمره - أيضاً من الأخلاق الفاضلة، التى تسهم فى استقرار المجتمع.

كما يشير إيثار هذا الاسم على غيره من الأسماء الأخرى إلى معنى آخر، هو الدفاع عن العقيدة ضد خصومها، يستوى أن يكون هذا الخصم من داخل الملة أو من خارجها، فإن كان من داخل الملة فإن الحكم عليه يكون ببيان ما هو عليه من خطأ ولعل هذا ما أشار إليه صاحب المواقف حين قال: فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام<sup>(٩)</sup>. وأما إذا كان الخصم خارجياً وأقيمت عليه الحجة فلا مناص من التسليم بها، وإلا عدناه مكابراً<sup>(١٠)</sup>.

**أ.د. محمد عبد الستار نصار**

هذا المصطلح بشكل واضح وذلك بعد أن أصبح الفكر المتصل بالعقيدة ساحة تعج بالتيارات المتباينة من جراء اختلاط الفكر الموروث بالفكر الوارد بكل مذاهبه ومدارسه. وقد رأينا شيخ الإسلام ابن تيمية كثيراً من الرسائل تحمل هذا الاسم "العقيدة" سواء كانت إيضاحاً لما سئل عنه من أهل قرية أو محلة إلخ.

وأما فى العصر الحديث فقد رأينا لدى بعض الباحثين دراسات للإسلام فى جانبيه: العقدى والتشريعى، كما فعل "جولدزهر" فى كتابه: العقيدة والشريعة فى الإسلام، وكذا ما كتبه الشيخ شلتوت عن "الإسلام عقيدة وشريعة" مع الفرق الواضح بين تناول كل منهما للموضوع، من حيث المنطلق والأهداف، كما جاءت كتابات تُؤثر استعمال هذا الاسم "العقيدة" على غيره من أسماء العلم. وكل هذه الكتابات تلاحظ المعنى الذى أشرنا إليه فى مستهل هذا البحث. وهو "استقرار القلب واطمئنانه بالعقيدة



- (١) سعد الدين التفتازاني: المقاصد ج١ ص ١٠ ط الأستانة سنة ١٣٧٧هـ.
- (٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة ص ٣ ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م ولا شك في أن الجويني لا يسعى إلى مجرد إثبات حدوث العالم فقط. بل عايته إثبات وجود الله تعالى، الذي هو الفاعل الحقيقي في وجود العالم بعد أن كان معدوماً. وإذا كان قد بالغ فجعل القصد إلى النظر هو أول الواجبات على المكلف ليميز بين النظر المقصود والنظر العايب الذي لا قصد فيه، فقد كان يكفي أن النوع الأخير لا قيمة له لينتهي إلى أن النظر الصحيح هو المطلوب.
- (٣) شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ ط. القاهرة سنة ١٩٦٥، ولا شك في أن المعرفة اليقينية في نظر مدخل إلى ترسيخ العقيدة في نفس المعتقد.
- (٤) انظر: الجاحظ: الحيوان ج٦ ص ٣٥ ط. القاهرة سنة ١٩٦٦ تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون وأعتقد أن حالة "الشك" هذه التي تسبق العقيدة القائمة على اليقين الجازم، لا يبقى عليها السائر طلب الحق إلا بالقدر الذي تتكافأ فيه الأدلة لديه، وهي لا تمكث طويلاً، فقد يراجع الشاك تلك الأدلة فيرى أن أدلة اليقين تترجح على أدلة الجحود، فينتقل من هذا الموقف - الشك - إلى موقف اليقين، وهذا ما يحدث في العقائد والمقائل له أن يقذف الله نور اليقين في قلب طالب الحق فيظهر له بطريقة فورية. وقد عبر "الغزالي" عن ذلك بالنور الإلهي الذي يقذفه الله في القلب. وقرر أن الكشف "معينة الحقيقة" ليس مقصوراً على الأدلة المحررة ومن ظن غير ذلك فقد ضيق رحمة الله الواسعة (انظر: المنقذ من الضلال / تحقيق د. عبد الحليم محمود).
- نقل شارح "الطحاوية" هذا القول عن مجموعة من علماء السلف، وبخاصة المتأخرين منهم أمثال: ابن تيمية وابن قيم الجوزية (انظر: العقيدة الطحاوية ص ٧٢).
- (٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، وكذا مسلم في صحيحه عن ابن عباس - رضي الله عنهما - رواية عسارة ابن النعناع.
- (٦) يقول صاحب السنوسية: "وقد أجمع المحققون على بطلان الإيمان إذا كان المؤدى إليه ظناً أو شكاً أو وهماً، كما أجمعوا على صحته إذا أدى إليه البرهان أو الضرورة العقلية. وأما الاعتقاد الذي لا ضرورة معه ولا برهان عليه فينقسم قسمين: مطابق لما في نفس الأمر ويسمى الاعتقاد الصحيح، كاعتقاد عامة المؤمنين المقلدين، وغير مطابق، ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب: كاعتقاد الكافرين فهذا النوع قد أجمع المحققون على كفر صاحبه، وأما من مات وترك النظر مع القدرة عليه فإنه يكون عاصياً (انظر: السنوسية الكبرى ص ٢٨ وأيضاً: د/ محمد نصار: العقيدة الإسلامية أصولها وتأويلاتها ص ٥٨، ط. القاهرة سنة ١٩٨٩).
- (٧) فيض الخاطر: ط ص ١٢٠ ط. القاهرة سنة ١٩٥٦.
- (٨) أنظر: د/ يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة ص ٢٥ ط القاهرة ١٩٧٣.
- (٩) المواقف ص ٧.
- (١٠) قال الجرجاني صاحب التعريفات ص ٢٣٩: المكابرة هي مدافعة الحق بعد العلم به.

❦ انظر مصطلحات علم أصول الدين - علم الفقه الأكبر - علم الكلام - علم التوحيد .

## علم الفقه الأكبر

بنفسها وترجع، كل ذلك من غير أن يدبرها أحد. فقالوا: هذا محال لا يمكن. فقال لهم: إذا كان هذا محالاً في سفينة فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله<sup>(٣)</sup>.

وفى هذا بيان لاحتياج الكون إلى من يحدثه، بخلاف ما ذهب إليه الدهريون أو الماديون قديماً وحديثاً، وأما مشركو العرب فقد أقروا أن خالق الكون واحد، غير أنهم أشركوا معه غيره في العبادة، وادعوا أن ما اتخذوه معبوداً من دونه إنما كان ليقرهم إلى الله زلفى، وقد سجل عليهم القرآن الكريم ذلك.

فأما عن إقرارهم بوجود خالق للكون، فقد جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ۖ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِي ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ۝﴾ (الزمر: ٢٨)، وفى الآية بيان لما اتخذوه مقصوداً ومعبوداً من دون من أقروا بريوبيته. ومن ثم رأينا لدى المتأخرين من علماء الأمة من يركز على توحيد "العبودية" ويرى أن توحيد الربوبية مما تقره الفطر السليمة والعقول المستقيمة، لأن القول بخلاف ذلك يعنى:

ويقصد به علم أصول الدين وقد ظهر هذا المصطلح، حسب ما بين أيدينا من مصادر، على يد الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان، فيما نسب إليه من رسالة أطلق عليها "الفقه الأكبر". وظهور هذا الاسم عند أبى حنيفة أمر طبعى، فالرجل إمام عظيم من أئمة الفقه العقلانيين، ويدرك بعميق فكره أن الأصول التى بنى عليها الإيمان هى التى تضع الفواصل بينه وبين الكفر، وأنها مجال النظر والتفكير، وأنه لابد من أن تبنى على اليقين، وأنها أساس لما بنى عليها من فروع هذا الدين، وأن فقهاها هو الأكبر والأعظم إذا قيس بفقه هذه الفروع.

لذا نراه يقول: "إنه ينبغى أن يكون الاهتمام به، هو الأكثر، لأنه مدار الإيمان، ومبنى صحة الأركان، ومعنى غاية الإحسان"<sup>(٤)</sup>.

والناظر فى هذه الرسالة يلاحظ أنها على وجازتها تشمل أصول الدين كلها، تتكلم عن التوحيد، والألوهية، والكتب، والرسل، والملائكة، واليوم الآخر، والقدر، غير أن شارحها قد ساق مقارنات بين أفهام الفرق لهذه الأصول، من ذلك مثلاً أن أبا حنيفة رحمه الله قد سألهم قوم من المتكلمين عن تقرير توحيد "الربوبية"، فقال لهم: أخبرونى قبل أن نتكلم فى هذه المسألة عن سفينة فى دجلة تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع بنفسها وتعود فتترس بنفسها وتتفرغ

وجود معلول بلا علة، أو أن يكون الشيء علة نفسه. وهذا وذاك من المحالات العقلية<sup>(٣)</sup>.

ويتناول الكتاب أول ما يجب على المكلف، كما يذكره أبو حنيفة، فيقرر أن يقر باللسان بما يطابق الجنان بالإيمان بالله تعالى، والإقرار هنا ليس شطر الإيمان، وإنما هو شرط لإجراء أحكام الإيمان على المؤمن، ويؤيده قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة: ٢٢). كما يتناول بقية أصول الإيمان كما جاءت بها النصوص الشرعية.

ومما يمتاز به شارح هذه الرسالة أنه استوعب كل المذاهب في كل مسألة يتعرض لها، حتى لكانك تُطالع كتب المدارس الأخرى وآراء أصحابها، غير أنه يتمسك بمذهب أهل السنة والجماعة، كما تركه الأولون من أرباب هذه المدرسة، يستوى في نظره من ينتسب إلى سلف الأمة، أو إن شئت فقل: أتباع مذهب الإمام أحمد، أو من يتبع أبا حنيفة أو الأشعري. لكنه يبرز رأى الماتريدية بشكل أكثر وضوحاً عن غيره، ويمكن أن نقول باختصار: إن متن رسالة "الفقه الأكبر" المنسوبة إلى أبي حنيفة لا يتجاوز الأربع صفحات، غير أنها تعرضت لأصول العقيدة بطريقة أشد تركيزاً وتكثيفاً، ومنهج الإمام فيها لا يخرج عن منهج أهل

السنة والجماعة في الأغلب الأعم، غير أن شارحها - رحمه الله تعالى - قد جعل من هذه الرسالة الصغيرة كتاباً ضم كل قضايا العقيدة، ما بين فصول ومسائل، بلغت لديه مائة وسبعة وسبعين فصلاً ومسألة، بدأت ببيان علم التوحيد ومكانته بين سائر العلوم الشرعية وانتهت بفصل عن المرض والموت والقيامة، وبين البحثين تأتى المباحث مرتبة بطريقة علمية مستوعبة لكل قضايا علم العقيدة كما أشرنا.

وفي النهاية نقول: إن المحتوى العلمي الذى وُضع تحت واحد من الأسماء الخمسة الظاهرة من أسماء هذا العلم يكاد يكون واحداً إن لم يكن كذلك. وما رأينا إطناباً وتطويلاً فاق غيره من المباحث الأخرى إلا ما جاء فى المحتوى الذى كان عنوانه "علم التوحيد"؛ لأن طبيعة هذا المبحث اقتضت ذلك، لأن له معانى تختلف باختلاف النظر إليه، كما أن لازمه - وهو التنزيه - كان البحث فيه مراد قائله. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ثراء الأسماء للعلم الواحد لم يكن مغيراً من حقيقته شيئاً. غير أن الاعتباراتها لها وزنها فى تقدير الأشياء، وهذه طبيعة العقل البشرى عموماً.

**أ.د. محمد عبد الستار نصار**

## الهوامش:

---

- (١) انظر: شرح الفقه الأكبر لملا على القارى ٧ - ١٠، طبعه أولى. القاهرة ١٣٢٣هـ.
- (٢) نفس المصدر.
- (٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٧٧.

## علم الكلام

والألفاظ؟، وبالضرورة ما ترتب على هذا الاختلاف من القول بقدم القرآن الكريم وأزليته عند فريق - على أنه كلام الله النفسى القديم، أو حدوثه لدى من نظر إليه على أنه حروف وأصوات، وأنكر المعنى القديم.

أقول: كانت هذه المسألة من أبرز المسائل التى دار حولها الخلاف، بين فريق المحافظين القائلين بقدمه، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، صاحب محنة خلق القرآن، وبين المعارضين من المعتزلة ومن شايعهم من القائلين على السلطة الزمنية وغيرها، أولئك الذين قالوا بحدوثه. وأحسب أن هذا أقوى المبررات لهذه التسمية.

وتحقيق هذه المسألة ليس مقصوداً فى هذا البحث، فله مكانه فى الدراسات المطولة، وإن كنا نقرر أنه كان لكل من الفريقين وجهة تبرر ما ذهب إليه، دون أن ننتههما، أو أحدهما بالخروج من الملة.

ونقف هنا أمام ثلاثة أسئلة أثارها التهانوى صاحب كشاف اصطلاحات العلوم والفنون وهى:

١ - هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية فقط أو لإثباتها ابتداءً أوهما معا ؟

عَرَفَ الجرحانى فى كتابه "التعريفات" علم الكلام بقوله: "علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام" والقيّد الأخير لإخراج العلم الإلهى للفلاسفة.

وأما عند النحويين فيراد بالكلام: "المعنى المركب الذى فيه الإسناد التام"، وهناك تعريفات أخرى لهذا العنوان - لا تخرج فى مضمونها عما ذكرناه<sup>(١)</sup>.

وإذا كنا قد بينا أن المسمى واحد، وهو هنا موضوع هذا العلم ومسائله، فإنه من الطبيعى أن نرى جمهور الكاتبين فى هذا العلم أو الذين أرخوا له يوردون هذه المسائل تحت اسم من أسمائه وهنا يتأكد أن تعدد أسماء هذا العلم وإيثار أحدها على الأسماء الأخرى، إنما يلحظ فى هذا الاختيار معنى معيناً، يبرر هذا الإيثار.

من هنا نرى أن الاسم الذى معناه - الكلام - قد قيل فى إيثاره على غيره، أنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات، أو لأن أبوابه بدأت أولاً بالكلام فى كذا<sup>(٢)</sup>. - أو لأن مسألة الكلام. وهل يراد به المعنى النفسى القائم بذات المتكلم أو الحروف

٢ - هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة فقط، أو يشمل أيضاً كل العقائد المتعلقة بأصول الدين، يستوى في ذلك الموافق لمذهب أهل السنة والمخالف له؟

٣ - ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات؟

فأما المسألة الأولى: فقد تكلم فيها الكثيرون من الباحثين، وقرروا أن مهمة العلم تهدف أولاً إلى الدفاع عن أصول الدين ضد خصومه المعاندين بإقامة الحجة عليهم. وفي نفس الوقت يوضح الطريق أمام المسترشدين، وذلك بسوق البراهين الدالة على أصول العقيدة، حتى يبنى الإيمان على أساس صحيح - كما ذكرنا قبلاً - ويلوح من هذا البيان أن غاية هذا العلم تنحصر في صياغة الأدلة وتقديم البراهين للمعاند أو المسترشد على السواء مع اختلاف المقامين، وأما بالنسبة لإثبات العقائد ابتداءً، فهذا أمر غير معقول، لأن أصولها موجودة في النصوص الدينية، والأدلة النقلية متضافرة على بيانها وإيضاحها، غير أن الأمر قد يحتاج إلى نظر عقلي في صياغة الأدلة وبخاصة للمعاند، فتكون مهمة هذا العلم هنا مهمة مزدوجة. وقد تفرع على تخريج هذه المسألة على هذا الشكل قضية على

جانب كبير من الأهمية هي: إذا كانت أصول العقيدة قد جاءت في النصوص الشرعية قرآناً كانت أم سنة صحيحة، وجاءت معها أدلتها الواضحة الدلالة على صحتها، وأن تلك الأدلة وإن سميت أدلة نقلية إلا أنها تخاطب العقل، وأنه لا فرق بين الدليل العقلي والدليل النقلى إلا من هذه الجهة، وأما وجه الدلالة فواحد، أقول إذا كان الأمر هكذا، فما الداعي إلى هذا العلم - علم الكلام - لاسيما وأن الفرق فيه مختلفة والآراء متباينة. وكل فريق يدعى أنه على الصواب وأن الحق هو ماذهب إليه؟

إن التاريخ يحدثنا أنه ما من قضية من قضايا هذا العلم إلا ودار حولها كثير من الجدال، وذلك منذ الصدر الأول للإسلام، وتذكر كتب السنة أن رسول الله ﷺ خرج على قوم وهم يتراجعون في القدر، فغضب غضباً شديداً واحمر وجهه كأنما فقى فيه حب الرمان ثم قال: «أى قوم أبهذا أمرتكم أم بهذا جئت إليكم، إنما أهلك من كان قبلكم اختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض، فما عرفتم فاعملوا، وما لم تعرفوا فآمنوا»<sup>(١)</sup>، ثم ألم يلجأ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى نفي صبيغ بن عسل إلى البصرة، لأنه كان

يسأل كثيراً عن متشابه القرآن ويحاول جمع الناس حوله؟ ثم ألم تصدر من كثير من العلماء فتاوى تحرم الاشتغال بهذا العلم، لأنه يفضي إلى المراء والتشكيك؟ ألم تؤلف كتب صريحة - في كل عصر تقريباً - تحذر من الاشتغال بهذا العلم؟ ثم أخيراً ألم يصبح مجرد ذكر العنوان - الكلام - دليلاً على عدم الفلاح عند الكثيرين من المحافظين؟

وقد ذكر شارح الطحاوية عن أبي يوسف - رحمه الله تعالى - أنه قال لبشر المريسى: "العلم بالكلام هو الجهل، والجهل بالكلام هو العلم، وإذا صار الرجل رأساً في الكلام قيل: زنديق أو رمى بالزندقة". كما نقل عن الإمام الشافعى رحمه الله أنه قال: "حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويُطاف بهم فى العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام، ثم أنشد:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة

إلا الحديث وإلا الفقه فى الدين

العلم ما جاء فيه قال حدثنا

وما سواك وسواس الشياطين<sup>(١)</sup>

وإذا صح ما نقل عن هذين العلمين، فإنه يتوجه إلى أصحاب المراء والجدال واللجاج فى أمور الدين مما ليس تحته عمل. مما يمكن أن يقال عنه إنه

الجدال الذى يحدث الخصومة فى الدين لا الذى يراد منه بيان الحق. وعلى أية حال، فإنه بظهور المعتزلة على مسرح الحياة الفكرية ثم ظهور الأشعرية بعد ذلك، بالإضافة إلى ما كان معروفاً لدى الخوارج والشيعة وأصحاب القول بالقدر والجبر... إلخ أصبحت الساحة الفكرية مفتوحة على كل الآراء، وأصبح الانتصار لفريق بعينه أو الرفض لآرائه مسألة طبيعية.

ولاشك فى أن تباين الأحكام على هذا العلم وبهذا العنوان كان مبنياً على عدم الفهم الصحيح لطبيعته والغاية منه، ولو أن القوم حرروا محل النزاع، بتعريفه وبيان موضوعه والثمره المرجوة منه، لما رأينا هذه المنازعات حوله.

والأحكام التى صدرت على من يشتغل بهذا العلم من كل من أبى يوسف، والإمام الشافعى، تدل على أن هذا الوصف العنوانى لهذا العلم كان متداولاً غير أنه لا يُعرف متى ظهر على وجه التحديد، كما لا يُعرف من أطلق على هذا العلم هذا العنوان، والمؤلفات المبكرة - فى القرن الثانى الهجرى - فى هذا العلم لم تبحث فيه تحت هذا العنوان.

فهذا واصل بن عطاء ألف فى هذا العلم، غير أن مؤلفاته جاءت تحت

أسماء مخالفة، حيث ذكر ابن المرتضى فى المنية والأمل أسماء مؤلفاته تحت عنوان: الألف مسألة فى الرد على المانوية كما ذكر له ابن النديم: أصناف المرجئة - كتاب التوبة، كتاب المنزلة بين المنزلتين، كتاب معانى القرآن - وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن هذا العنوان لم يكن معروفًا حتى النصف الأول من القرن الثانى. وإذا تجاوزنا مسألة التوقيت الدقيق لظهور هذا المصطلح، على أنه لا يعنى شيئًا إذا قيس بموضوع العلم وثمرته فإننا نقول: إن الخلاف حول قضية القرآن الكريم، هل هو قديم على اعتبار أنه كلام الله الأزلّى، أو حادث، على اعتبار أنه ألفاظ وحروف وأصوات، هو أقوى المبررات لجعل هذا الوصف عنوانًا على هذا العلم.

والمسألة الثانية وهى: بيان مهمة علم الكلام، باعتباره فن الدفاع عن المعتقد فهل يراد بهذا عقيدة أهل السنة والجماعة، أو مطلق العقيدة الإسلامية، أو ما هو أبعد من ذلك فيراد به العقيدة أى عقيدة، وفى أى مجال؟ وقد اختلفت الآراء فى تحديد مجال الدفاع الذى يأخذه هذا العلم على عاتقه. فالغزالي، وابن خلدون، يذهبان إلى أن مقصوده حفظ عقيدة

أهل السنة والجماعة والدفاع عنها، يقول أبو حامد: "وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها من تشويش أهل البدعة"<sup>(٥)</sup>، وابن خلدون يقول: "علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"<sup>(٦)</sup>، غير أن الذى قرره كل من الغزالي وابن خلدون هنا: فيه تضيق فى مهمة هذا العلم، لأن المعركة الأساسية إنما مجالها "الإلحاد" بكل صوره وأشكاله، وأما الاختلاف بين الفرق الإسلامية فخطبه سهل لأنه يرجع فى معظمه إلى الخلاف اللفظى، حتى مع أظهر الفرق تطرفًا فى الأخذ بالنهج العقلى، الذى يجعله أساسًا للشرع، لأن القضية ينبغى أن ينظر إليها برؤية أوسع. فالمعتزلة - مثلاً - لهم بلاؤهم فى الدفاع عن الدين ضد خصومة الخارجيين، والأشاعرة والماتريدية كذلك، من ثم نرى الانخلاع عن التعصب للمذهب وادعاء أن أصحابه هم وحدهم الفاهمون لأصول الاعتقاد، ينبغى أن يكون ضمن النهج الأصيل الذى تتحاكم إليه الفرق جميعًا. وإذا كان الغزالي قد قرر المسألة على الوجه الذى ذكرناه. فإنه فى



نفس الكتاب الذى ذهب فيه إلى هذا  
الرأى وهو "المنقذ من الضلال"، قد  
قرر المسألة على وجه آخر فى معركته  
مع الفلاسفة حين ألزمهم بمذاهب  
الفرق الأخرى يقول فى ذلك: "ليعلم أن  
المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى  
الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية  
عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم،  
فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم  
إلا دخول مطالب منكر، لا دخول  
مدرع مثبت... فألزمهم تارة مذهب  
المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية،  
وطوراً مذهب الواقفية،... فلننتظر  
عليهم، فعند الشدائد تذهب  
الأحقاد"<sup>(٧)</sup>.

وأما عضد الدين الإيجى فقد وسع  
من أهداف علم الكلام، فلم تكن  
رسالته لديه الدفاع عن منهج الأشعرية؛  
الذين يدعون أنهم أهل السنة  
والجماعة، حيث قال: فإن الخصم -  
أى فى المذهب - وإن خطأناه لا نخرجه  
من علم الكلام.

والمسألة الثالثة وهى: التى تبرز  
الفرق بين علم الكلام والعلم الإلهى،  
فقد قال فى ذلك سعد الدين التفتازانى  
فى تعريفه: هو العلم بالعقائد الدينية  
عن الأدلة اليقينية... ويتميز عن العلم  
الإلهى بكون البحث فيه على قانون  
الإسلام. أى ما عُلِمَ قطعاً من الدين<sup>(٨)</sup>.  
وفى هذا المقام تبرز مسألة على

جانب كبير من الأهمية هى: هل  
الدفاع المنوط بهذا العلم يراد به فهم  
مضمون الإيمان والبحث فى أصول  
الدين على أساس عقلى، أو يراد به  
لُصرة العقيدة فقط على اعتبار أن  
أصولها موجودة فى الكتاب والسنة؟  
لقد أشرنا من قبل إلى أن مهمة هذا  
العلم مزدوجة، وقد استأنسنا فى ذلك  
بما قاله السعد التفتازانى من أن مهمة  
هذا العلم: تحليلية الإيمان بالإيقان،  
والارتفاع من حضيض التقليد إلى ذروة  
اليقين، وأن دلائله يقينية يحكم بها  
صريح العقل، وشهادة العقل المؤيدة  
بالنقل، هى الغاية فى الوثاقة، ومن ثم  
فلا نحفل كثيراً بما فهم من بعض  
الباحثين على غير هذا الوجه، لأن  
تقرير العقل للأدلة التى يحررها على  
صحة المدلول، لا بد لها من ضوابط لعل  
على رأسها وضوح وتلازم العلاقة بين  
المدلول والدليل، وإلا كان الدليل فى  
غير محله<sup>(٩)</sup>.

ويظهر أنه منذ المناظرة التى تمت  
بين الإمام أحمد بن حنبل وبين ابن أبى  
دؤاد فى حضرة المعتصم، حول "القرآن  
الكريم" قد تكون الاتجاه المحافظ  
فى الإسلام أن علم الكلام لا  
مشروعية له، لأن الإمام قال آنذاك:  
"لست صاحب كلام" ولعل هذا هو  
الذى أوحى لبعض الكاتبيين فى  
مراحل تالية إلى تأليب العوام على

أصحاب المناهج التي لا تُسلم بظاهر النص، مع التفويض فيما أشكل منه، فابن عبد البر يذكر في كتابه "جامع بيان العلم وفضله" ما ينطوي عليه هذا العلم من خطر على صحيح الاعتقاد، والهروى الأنصارى في كتابه تحريم علم الكلام، وموفق بن قدامة المقدسى يكتب رسالة تحت عنوان: تحريم النظر في علم الكلام. كل هذه كتابات تؤكد أن النهج العقلي في تناول أصول العقيدة، الذي يظهر لدى بعض الفرق، والذي من خلال النظر إليه يتبين أنه الأصل الذي ينبغى أن يُنظر إلى النص في ضوءه، إنما يؤكد على الانحراف بدرجات متفاوتة عن منهج أهل السنة والجماعة المرتكز أساساً على ظاهر النص الدينى.

غير أننا وجدنا لدى الأشعرى - وقد كان معتزلياً في أول حياته ثم رجع إلى منهج أهل السنة والجماعة أو على الأقل في أول انتقاله. يؤلف رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام<sup>(١٠)</sup>، وفي مستهلها يذكر كلاماً شديداً وقاسياً على من يعترض على علم الكلام يقول فيه: "إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وتقل عليهم النظر والبحث عن الدين. ومالوا إلى التخفيف والتقليد وطعنوا

على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض، والألوان والأكوان والجزء والطفرة، وصفات الباري عز وجل بدعة وضلالة، وقالوا: لو كان هدياً ورشاداً لتكلم فيه النبى ﷺ وخلفاؤه وأصحابه، ولأن النبى ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بياناً شافياً، ولم يترك بعده لأحد مقالاً فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم من ربهم... فلما لم يُرو عنه الكلام في شيء من ذلك عَلِمْنَا أن الكلام فيه بدعة والبحث فيه ضلال.

وعلى طريقة الجدلى البارع والممارس للمناظرة، رأينا أبا الحسن يتصدى للرد عليهم من ثلاثة وجوه:

أحدها: قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبى ﷺ لم يَقُل إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً. وثانيها: أن يُقال لهم: إن الرسول ﷺ لم يجهل شيئاً مما ذكرتموه كالحركة والسكون إلخ، لأن ذلك كله وارد في القرآن الكريم، وهو يدل على التوحيد الذى هو أصل العقيدة وأساسها.

ثالثها: أن الرسول ﷺ لم يتكلم عن

شئ مما ذكرتموه، لأن دواعى الحديث عنها أو فيها لم تكن متوفرة. وينتهى الإمام الأشعرى هنا: إلى إلزامهم مبدأ الجدل عن الدين، والدفاع بسلاح العصر، ومقتضيات الواقع، وهو هنا من الذكاء بمكان، لأن موضوعات الاعتقاد من الثوابت التى لا تتغير بتغير العصور والدهور، وأما مناهج الدفاع عنها ضد غير المؤمنين بها أو تصحيحها وتثبيتها لدى المؤمنين بها لإصلاح ما أعوج منها عندهم، فأمر يقبل التطور ومراعاة مقتضيات الأحوال. والقرآن الكريم نفسه به من الثراء المنهجي ما يمكن أن يغطى مدارك البشر على اختلاف مشاربهم واستعداداتهم، فيه ما يخاطب به الحواس، وما يخاطب به العقول، وما يسمو إلى مخاطبة الألباب والبصائر... إلخ

وعلى كل حال، فإن القارئ لعلم الكلام سيلاحظ أن إثارة هذه التسمية على غيرها من الأسماء الأخرى لهذا العلم لم يوجد . غالباً إلا عند الأشعرية.

بعد الرسالة التى أشرنا إليها - استحسان الخوض فى علم الكلام - وأن المحاولات التى قللت من شأنه أحياناً، وحكت بكفر الاشتغال به أحياناً أخرى لم توجه إليه إلا من هذه الناحية، وكأن الاسم فى ذاته - الكلام - أصبح علماً على البحث فيما يورث الضلال والزيغ فى الوقت الذى لم نلاحظ فيه أبداً - أو على الأقل بحسب علمنا - أى انتقاص لهذا العلم إذا أخذ أصحابه اسماً آخر من أسمائه - كعلم أصول الدين مثلاً - مما يجعل الباحث يقرر أن جميع الإساءات التى وجهت إلى علم الكلام إنما كانت تعبيراً عن حالة نفسية لدى أناس قلت بضاعتهم فلم يروا أمامهم إلا العلم الموروث، ضاربين صفحات عما أحدثه انفتاح الإسلام على الحضارات الأخرى..

ومن المعلوم أن المناظرات التى كانت تقوم بين بعض أرباب الفرق من طرف - كالمعتزلة مثلاً - وبين ممثلى الاتجاه المخالف من المنتمين إلى مذاهب غير إسلامية - كالسمنية مثلاً - لها

فى تاريخ الفرق مكان معروف، ولو تصورنا جدلاً أن أمسك المسلمون عن مجادلة الخصوم، فماذا تكون النتيجة - حينئذ -؟ وهل هذا يتفق مع النهج القرآنى، الذى كان يطالب المخالفين فى عقيدة ما بقوله: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ

إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١)، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وحسبنا هذا القدر فى هذا الاسم.

أ.د. محمد عبد الستار نصار

## الهوامش:

- (١) انظر: ص ١٩٩.
- (٢) انظر على سبيل المثال: كتاب اللمع للأشعرى لثرى: الباب الثانى باب الكلام فى القرآن والإرادة - الباب الثالث باب الكلام فى الإرادة وأنها نعم سائر المحدثات - الباب الرابع: باب الكلام فى الرؤية، وهكذا حتى الباب العاشر وعنوانه: باب الكلام فى الإمامة. ذكرنا هذا وأن كنا نعتقد أن تصدير أى بحث من مناقش العلم بلفظ "الكلام" مسألة شكلية عرضية، مما يرجح أن هذا التعليل ليس مسلماً. ومن المعروف أن كتاب "اللمع" من الكتب المتقدمة، وهذا يعنى أن الإمام الأشعرى كان يؤثر هذه التسمية على ما سواها. وقد ألف رسالة صغيرة ذلت دلالة كبيرة سماها "استحسان الخوص فى علم الكلام".
- (٣) ذكر الحديث بتمامه ابن سعد فى الطبقات الكبرى ١٤١/٤ ط. القاهرة ١٩٥٨م.
- (٤) انظر: العقيدة الطحاوية ص ٧٢ ط. المكتب الإسلامى بيروت ١٣٩٩هـ.
- (٥) المنقذ من الضلال: ص ٩٦ تحقيق د. عبد الحليم محمود ط. القاهرة ١٩٦٨م.
- (٦) مقدمة ابن خلدون ص ١٠٣٥ تحقيق د. على عبد الواحد وافي. ط القاهرة ١٩٦٠م.
- (٧) المنقذ من الضلال ص ٩٨.
- (٨) المقاصد ١١/١.
- (٩) انظر: د. عبد الرحمن بدوى - مذاهب الإسلاميين ١٤/١.
- (١٠) ت. هذه الرسالة ١٣٤٤هـ فى حيدر أباد وأعاد نشرها الأب يوسف مكارثى اليسوعى فى ذيل كتاب اللمع للأشعرى ١٩٥٣م، وانظر: د/ بدوى: مذاهب الإسلاميين ١٥/١.

## الغيب

تستعمل كلمة الغيب فى مقابلة كلمة الشهادة، لتعبر عما غاب عن الحواس الخمسة فلم يستطع الإنسان أن يدركه بأى حاسة، بخلاف الشهادة التى تقال على ما يدركه بحواسه، كأن يرى الشئ أو يسمعه أو يشمه، كما يستعمل عالم الغيب كمصطلح دينى فى مقابل عالم الشهادة.

والغيب بهذا المفهوم قد يطلق على ما مضى من الأحداث والأخبار التى لم نعاصرها، فهى غيب بالنسبة لنا، وتاريخ الأمم الماضية، مما أخبرت عنه الرسل أو جاء الخبر عنه فى القرآن الكريم غيباً لمن لم يعاصره، وهو المسمى بالغيب الماضى، ويدخل فى هذا المعنى ما حَدَّثَ به القرآن الرسول ﷺ عن أخبار قوم نوح وقوم عاد وثمود وأخبار بنى إسرائيل، فهى كلها أحداث لم يشاهدها الرسول ﷺ، ولم يدركها بحواسه، ولكن جاء الخبر عنها فى القرآن الكريم، فعلمها الرسول ﷺ عن طريق الوحي بها، ولو

لم يأت الخبر فى القرآن عنها لما كان للرسول ﷺ طريق معصوم للعلم بها أو التحدث بها، وقد أشار القرآن إلى ذلك المعنى فى قوله تعالى مخاطباً الرسول ﷺ: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَتْهُمْ مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص: ٢٤).

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَفْئَتَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران: ٤٤). وبقوله تعالى: ﴿يَلٰٓئِكَ اَلْقُرْءٰنُ نَقْصٌ عَلٰٓيْكَ مِّنْ اَنْبَآيَہَا﴾ (الأعراف: ١٠١).

وجاءت هذه الآيات لتبين لنا أن الرسول ﷺ لم يكن له علم بهذه القصص المتعلقة بالغيب الماضى، لولا ما أخبر القرآن عنها، ولم يدع الرسول ﷺ أنه علم ذلك، أو كان له طريقة للعلم بذلك لولا إخبار الوحي عنه.

ويدخل فى هذا المعنى أيضاً (الغيب

المستقبل) وهو الإخبار عما سيقع فى المستقبل مما لا علم للمرء به عن طريق الحواس الخمسة، فإن المستقبل لم يقع بعد؛ حتى يدعى أحد العلم به، ومعلوم أن التنبؤ بالمستقبل ضرب من الكهانة التى نهى عنها الشرع، ولكن الله سبحانه وتعالى قد أعلم رسوله الكريم ببعض الأحداث التى سوف تقع فى المستقبل، تأييداً له وتصديقاً لرسالته، ونزل الوحي بذلك، وأخبر الرسول ﷺ بها قبل أن تقع، ومن ذلك الغيب المستقبل ما جاء فى القرآن الكريم من إخبار الرسول عما سيقع من الأمور المستقبلية، مثل انتصار الروم على الفرس، وذلك فى قوله تعالى: ﴿الْعَرَبُ غَلِبَتِ الرُّومُ ۖ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سِتْغَابُونَ ۖ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۖ بَنَصْرَ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ ۖ وَهُوَ سَعِيدٌ ۚ﴾<sup>١</sup>

فعلم الرسول ﷺ من ذلك أن الروم - وهم أهل كتاب - سوف ينتصرون فى المستقبل بعد بضع سنين (ثلاث أو خمس أو سبع سنوات).

ومثل ما جاء فى القرآن من البشارة بعودة الرسول ﷺ إلى مكة بعد أن أخرجه قومه منها، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَيْنَا مَعَادٍ﴾ (القصص: ٨٥).

وبشارة القرآن للرسول ﷺ بفتح مكة فى قوله تعالى: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ۚ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ (الفتح: ٢٧).

وهذه كلها بشارات من الله لرسوله بما سيقع فى المستقبل، وهو أمر غيبى لم يدع الرسول العلم به لولا إخبار القرآن عنه. ولم يتحدث به الرسول ﷺ قبل نزول الوحي به؛ لأن الرسول ﷺ لم يعلم الغيب الماضى، ولا الغيب المستقبل، بل ولا الغيب الحاضر، قال تعالى على لسان الرسول: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْمَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ۚ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَنَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٠١). وهذا

بالطبع لا يلغى خصوصية الرسول فيما اختصه الله به دون سائر البشر، من الإلهام والخواطر والنور الإلهي الذي أنار الله به قلوب أوليائه ورسله، ولكن هذا شيء خاص بهم لا مجال فيه للتشريع أو الحكم والتعامل مع الناس.

وهناك الغيب الحاضر المعاصر للمرء، ولكنه غائب عن حواسه أيضاً، ولا يستطيع الإنسان أن يدركه، ويدخل في هذا المعنى للغيب؛ قصة الشاة المسمومة التي قدمتها صفية اليهودية للرسول ﷺ ليأكل منها.

وقد تحدث القرآن عن الغيب الماضي والغيب المستقبل، وبين لنا أن القرآن يقص هذه النماذج على الرسول ﷺ -وهو الذي لا يقرأ ولا يكتب- ليبين لقومه أن الله هو الذي أخبره بهذه الغيوب عن طريق الوحي، وأن القرآن ليس من عند محمد، وإنما هو وحي من الله؛ لأنه كيف يعلم هذه الأخبار وهو لا يقرأ ولا يكتب، ولذلك جاءت خاتمة الآيات التي تحدثت عن هذه القصص، مؤكدة أن هذا وحي من الله، وليس من عند محمد: مثل قوله تعالى: ﴿تِلْكَ

الْقُرْآنُ نَقَضُ عَلَيْهِ مِنْ أَنْبَاءِهَا﴾ (الأعراف: ١٠١). وقال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَتَيْعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ (الأنعام: ٥٠).

وهذا المفهوم لمعنى الغيب يمكن أن نسميه بالغيب النسبي، الذي يشمل ما غاب عن الحواس في الماضي، وما غاب عن الحواس في المستقبل وفي الحاضر أيضاً، كلها غيوب نسبية؛ لأن ما غاب فيها عنا في الماضي قد أدركه غيرنا من المعاصرين لها، وما غاب عنا في الحاضر مما لم ندركه نحن بحواسنا ربما يدركه غيرنا ممن شاهدوها فأدركوها، وكذلك الأمر في الغيب بالمستقبل.

وتأسيس اليقين بالنسبة للغيب الماضي يتوقف على صدق الخبر عنه في ذاته، وصدق المخبر به، وما لم يتوفر هذان الشرطان: صدق الخبر في ذاته، وصدق المخبر به، لا يتحقق الصدق. وكذلك الأمر بالنسبة للحاضر والمستقبل من الأمور التي لم يجربها المرء بنفسه، وهكذا شأن الإنسان في

علاقته بهذا الغيب النسبى، فقد يكون الأمر غيباً بالنسبة لشخص دون شخص آخر، وقد يكون غيباً بالنسبة للشخص الواحد فى وقت دون وقت آخر، ومن هنا تتحدد علاقة العقل بهذا اللون من الغيب، فما غاب عنا من عالم الشهادة وجريه غيرنا وتبين صدقه لزمنا العمل به، حتى ولو لم نجريه نحن بأنفسنا.

وما تواتر العلم به عن الأمم الماضية، من أخبار الأنبياء عنهم، هو مما يلزم العلم به، لأن أخبار الأنبياء معصومة عن الخطأ، وما يتبأ به العلماء بناءً على المشاهدات العلمية المتكررة، هو من هذا القبيل، يجب العمل به بناءً على اطراد السنن الإلهية فى الكون، سواء تعلقت هذه السنن بالظواهر الطبيعية أم بالمجتمعات البشرية؛ لأن سنة الله فى كونه لا تتخلف إذا وجد مقتضى وارتفع المانع، وهذا هو محل اعتبار الإنسان فى الكون، واعتباره لتاريخ الأمم الماضية الذى ندب القرآن إليه فى نهاية كل قصة يقصها عن الأمم الماضية؛ حيث يقول: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (الحشر: ٢)، ﴿لَقَدْ كَانَتْ

فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِيَ الْأَلْبَابِ﴾ (يوسف: ١١١).  
﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً﴾ (الشعراء: ٦٧).  
تكررت كثيراً فى سورة الشعراء هذه التعقيبات القرآنية على قصص الأمم الماضية تلفت نظرنا إلى الفرض من سوق هذه القصة أو تلك؛ ليقوم العقل بوظيفته فكراً وتأملاً واعتباراً. وذلك ما ندبه الشرع له وحث عليه.

#### الغيب المطلق:

أما الغيب المطلق: فهو ما لا سبيل للعقل للعلم به عن طريق الحواس بحال من الأحوال، أو هو ما استأثر الله بعلمه وحجبه عن جميع خلقه، قال الله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩).

قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (النمل: ٦٥).

١ - والغيب المطلق قد يذكر فى القرآن الكريم، ويراد به ما سبق من مكنون العلم الإلهى الذى استأثر الله به، وحجب العلم به عن سائر خلقه، يستوى فى ذلك الرسول والنبي والولي



إلا ما شاء ربك منهم فيعلمه الله ما شاء  
من علمه كيف شاء، كما قال تعالى:  
﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا  
بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا  
لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣).

فهذا العلم الإلهي غيب عن عقل  
الإنسان؛ لأنه لا ينال بحس ولا عقل، ولا  
سبيل إليه إلا بالتعليم الإلهي لمن شاء من  
عباده عن طريق الوحي أو الرؤيا أو  
الإلهام، فهو ليس اكتساباً ولكنه  
وهب وعطاء، ولا مدخل لروافد العقل  
المعرفية إليه، لكن هناك أبواباً أخرى  
لتحصيل هذه المعرفة، يقصدها  
العارفون بها، ويدخل منها أهلها،  
ويسعى إليها أهلها وعشاقها، كما  
وردت الإشارة إليهم في قوله تعالى:

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٨٢)،

﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾

(البقرة: ١٥١). فهذا النوع من العلم لا ينال  
بكسب عقلي ولا يتخيله عقل، ولا  
يناله وهم، وإنما يُعَلَّمُ من الله بطريقته  
المعروفة ووسائله المشروعة.

٢ - وقد يطلق الغيب في القرآن

الكريم، ويراد به الذات الإلهية  
وصفاتها، وعلى ذلك كثير من  
المفسرين في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ  
الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ  
﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٢-٣).

فقالوا: إن الغيب هنا هو الله، نقل ذلك  
ابن تيمية عن جماعة من الحنابلة،  
منهم: أبو يعلى، وابن عقيل، وابن  
الزاغواني<sup>(١)</sup>، وخالفهم في ذلك آخرون  
رفضوا إطلاق لفظ الغيب على الله.

ويبدو أن الخلاف في هذه المسألة  
خلاف لفظي؛ ذلك أن الذين أجازوا  
إطلاق لفظ الغيب على الله، رأوا أن  
الخلق يغيبون عن الله في معظم  
أحوالهم، فلم يذكره ولم يعبدوه ولم  
يشهدوه في أفعالهم، فهو سبحانه ليس  
بنفسه غائباً عنهم حفظاً ورزقاً ولطفاً  
وعوناً، وإن كانوا هم غائبين عنه  
إنابة، وتوكلاً، وذكرًا، وعبادة، في  
معظم أحوالهم.

فالمعنى المقصود في استعمال لفظ  
الغيب على الله، هو انتفاء شهود الخلق  
له في معظم الأحوال، وهذا صحيح  
وواقع.

وأما الذين رفضوا إطلاق لفظ الغيب على الله فقد كان قصدهم أنه سبحانه وتعالى حاضر مع كل كائن في كونه: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ جَبْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ٧)، فهو سبحانه مع خلقه علماً ورزقاً ولطفاً وإحياء وإماتة، وهو سبحانه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، فهو سبحانه شهيد على العباد، رقيب عليهم، ومع كل كائن في كونه بهذا المعنى، فهم الغائبون عنه، وليس هو الغائب عنهم؛ ولذلك لا يجوز إطلاق لفظ الغيب على الله. وهذا المعنى صحيح أيضاً.

وعند التحقيق لا نجد خلافاً بين أصحاب الرأيين؛ فأصحاب الرأي الأول: يجيزون استعمال لفظ الغيب على الله لغياب الخلق عنه، وأصحاب الرأي الثاني: يرفضون ذلك؛ لأنه سبحانه ليس غائباً عن الخلق، وإن كان الخلق غائبين عنه.

وكلا الرأيين صحيح على هذا التفسير، فصارت المسألة خلافاً لفظياً فقط.

عالم الغيب ( الغيبيات):

ونجد في علم العقيدة حديثاً عن (عالم الغيب) الذي يختلف في مفهومه ومعناه عن الغيب النسبي والغيب المطلق. ذلك أن مصطلح عالم الغيب يطلق في علم العقيدة على كل ما أخبر عنه القرآن الكريم، وأخبر عنه الرسول ﷺ في الحديث الصحيح، مما لا سبيل للعقل إلى معرفته إلا عن طريق الخبر عنه بالكتاب أو السنة. مثل أخبار البعث والحساب، والجنة والنار، والملائكة، وعالم الجن، وأشراف الساعة، والقضاء والقدر، ويدخل في هذا النوع -عالم الغيب- حديث القرآن عن أسماء الله وصفاته، والعرش، والكرسى، واللوح المحفوظ، والقلم، والصراط، والميزان، والكواثر، وبعبارة جامعة، يدخل في هذا اللون من الغيبيات ما يسمى في علم الكلام (بالسمعيات)؛ وهو مصطلح كلامي يطلق على الأمور التي ورد السمع بها، ولا مدخل للعقل في العلم بها إلا بالسمع؛ ولذلك سموها

سمعيات.

والإيمان بعالم الغيب أصل من أصول العقيدة الإسلامية، ولا يتم إيمان المرء إلا به، قال تعالى: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وفى حديث جبريل المعروف: «... ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره» الحديث.

ولقد ورد فى القرآن الكريم الحديث عن: الميزان، والصراط، والكوثر، وحياة البرزخ، وعذاب القبر، كما وردت الأخبار الصحيحة بذلك عن سؤال الملكين... ولا أريد هنا حصر مسائل السمعيات؛ لأن هذا ليس من مقاصد هذه الدراسة، وكفىنى هنا الإشارة إلى وجوب الإيمان بها؛ كما أمر القرآن الكريم، ووردت بها الأخبار الصحيحة...

وقد تنكرت بعض المدارس الفلسفية لعالم الغيب، ونسج على منوالها كثير

من الدارسين للفلسفة الذين تتلمذوا على تراث هذه المدارس دون أن يتحصنوا بالعلم الشرعى النافع لهم فى هذا الباب من المعرفة، وسجنوا أنفسهم فى دائرة المعارف الحسية فقط، التى لا يؤمن أصحابها إلا بما يقع تحت حواسهم وتناله مداركهم الحسية، أما ما وراء المحسوسات، فقد أنكروه تماماً وتنكروا له، بل واتهموا المؤمنين به بالجهل والخرافة، ومن ثم فإن كل حديث عن عالم الغيب لا معنى له عندهم، فلا بعث عندهم بعد الموت، ولا حساب، ولا جنة، ولا نار، وتأولوا حديث القرآن عن عالم الغيب بما يشبه أحلام اليقظة التى يحاول الإنسان المقهور أن يحقق لنفسه فيها ما لم يستطع أن يحققه فى عالم الواقع الذى يعيشه، فالضعفاء والمقهورون والفقراء والمساكين يخلقون لأنفسهم عالماً آخر يحققون فيه أحلامهم المقصودة التى عجزوا عن تحقيقها فى الدنيا من الظالم، والانتصار للمظلوم، والفقير من الغنى، وللضعيف من القوى... وهكذا يحققون لأنفسهم فى عالم الأحلام الذى تخيلوه بعد الموت ما

عجزوا عن تحقيقه فى حياتهم الدنيا، وقد سمعنا من بعضهم مشافهة وقرأناه فى كتبهم، كما قرأه غيرنا أيضاً. والقرآن عندهم ليس وحياً من الله لرسوله، وإنما هو منتج ثقافى أفرزته البيئة البدوية فى جزيرة العرب نتيجة الفقر والجهل وحياة البداوة التى كانوا يعيشونها، ولم يكن أمامهم إلا أن يحلموا بعالم آخر تتحقق فيه رغباتهم بعد الموت<sup>(٢)</sup>.

وأخذ هؤلاء الدارسون يوجهون الاتهامات إلى المؤمنين بعالم الغيب والمعتقدين فيه، فهم غيبيون، يؤمنون بالخرافة، يحاربون العقل، ويرفضون العلم... إلخ. هذه هى الاتهامات التى نشروها فى مؤلفاتهم وصفاً للمؤمنين بعالم الغيب. وكم قرأنا فى الصحف وفى كتب ومقالات هؤلاء من ألفاظ جارحة، واتهامات قاسية، لكل مؤمن بالغيب معتقد فيه، وصارت القضية الإيمانية عندهم مناقضة لمنطق العلم والعقل معاً، وقد أصبحت كلمة الغيب من الكلمات التى تلوكها الألسن كثيراً فى معرض النيل من المؤمنين، وكأن الإيمان بالغيب أصبح مناقضاً

للعقل والتفكير العقلى .. وهذا ما يردده الكثير من العلمانيين الماديين، فيضعون العقل والعقلانية فى مقابلة تناقضية مع الإيمان بالغيب والغيبين.

والقرآن الكريم يقرر أن هناك غيباً يحيط بنا فى هذا الكون من كل جانب، ويقرر أننا نعيش هذا الغيب فى صباحنا ومساءنا، وفى يقظتنا وفى نومنا، وفى غدونا ورواحنا، وأنه حيث تروح وتغدو فأنت فى صحبة مع عالم غيبى، وأن هذا الغيب لا يعلمه إلا الله، فهو وحده عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو. ويقرر القرآن الكريم أن ما يتمتع به الإنسان من علم يبعث فيه الاغترار والته، إنما هو علم قليل إذا قورن بما يجهله من العالم: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥). وأن هذا العلم إنما يتعلق بظواهر الأشياء، وليس بحقيقتها ولا كنهها: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (الروم: ٧). وأن مصدر هذا العلم هو من الله: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ (النساء: ١١٣)، علم الإنسان ما لم يعلمه، وأن الإنسان كلما ازداد

علمًا بالأشياء ازداد علمًا بحقيقة الجهل بالعالم الذى يعيشه، وأن كل علم جديد يحصله يكشف له عن جهل كان يعيشه دون أن يعلم أنه جاهل.

وإذا تجاوزنا الحديث عن الغيب الذى أخبرت به الرسل من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقدر. أقول: إذا تجاوزنا ذلك لنقرر أن الغيب يحيط بالإنسان فى هذا الكون من كل جانب، فلا شك أن كل واحد يعرف فى قرارة نفسه أن الماضى بالنسبة له غيب، وأن المستقبل بالنسبة له أيضًا غيب، وأن الحياة حوله زاخرة بالغيوب، فحياة الإنسان فى نفسه غيب، وفى نشأة الكون غيب، وفى سنن الكون التى تنتظم حركته غيب، ونشأة الحياة من الجمادات غيب، وفى قوانين الحياة وانتظام مسيرتها غيب، وفى حفظ الحياة على الأحياء غيب، ولا نبالغ إذا قلنا: إن الذين ينكرون الغيب إنما يسبحون فى بحور الغيب من حيث ينكرون الغيب، بل إن دعوى إنكار الغيب هى فى ذاتها قول بالغيب.

إن الذين ينكرون الغيب باسم العلم بدعوى أنه لا مجال هناك للقول باللقاء

بين العلم والغيب، فإما العلم وإما الإيمان بالغيب، هم متناقضون مع أنفسهم؛ لأن هذا المنهج القائم على مبدأ التناقض بين العلم والغيب مؤسس على المادية النافية لكل ما وراء المادة. فلا وجود لما وراء المادة ولا حقيقة وجودية عندهم إلا لما تدركه الحواس، ... وقد فات هؤلاء أن معظم ما يعيشه المرء فى صباحه ومساءه محاط بالغيب.

والإنسان ما هو؟ ما حقيقته؟ ما العقل الذى يفكر به؟ كيف يريد؟ كيف تصدر الأوامر إلى الأعضاء لكى تتحرك؟ كيف يقع الفعل من الإنسان؟ ما الذى يجرى داخل الإنسان وهو يفكر وكيف يفكر؟ إنها كلها غيوب، وليس للعلم فيها إلا الظن والتخمين.

ما حقيقة الروح؟ ما حقيقة الموت؟ ما حقيقة العلاقة بين النفس والبدن؟ ... أليست هذه غيوبًا يقف العلم فيها موقف التسليم والتفويض؟

إن القرآن الكريم يقرر أن هناك عالم الغيب وعالم الشهادة، وإذا كان عالم الشهادة مشهودًا للحواس فإن حركة عالم الشهادة وقانونه غيب عن الحواس، والكون المادى نفسه

محكوم بالقانون الغيبى، الذى سماه القرآن (سنة). وهذه السنة الكونية يملك الإنسان أن يتعرف عليها، ويعرف منها القدر اللازم لتفسير الظاهرة المشهودة للحواس، ومعرفة هذه السنة هو العلم الكونى، الذى دعانا القرآن إلى الأخذ به كمنهج للحياة، ودعانا إلى الإلمام بأطراف هذا العلم الكونى؛ لكى تعمربه الأرض، ولكى تحقق به وظيفة التسخير، التى أرادها الله للإنسان.

إن الإيمان بالغيب هو الخطوة الأولى نحو ارتقاء الإنسان بفكره وعقله عن مرتبة الحيوان، الذى لا يدرك من الأشياء إلا ما تناله الحواس منها.

إن الإيمان بالغيب هو النافذة إلى ذلك العالم الأكبر والوجود الأشمل الذى ينتقل بالإنسان من ذلك العالم الضيق المحدود بالحواس ومداركها إلى عالم رحب، وهى نقلة بعيدة الأثر فى إدراك درجة الإنسان ومرتبته فى هذا الوجود، حيث يدرك ذاته وحقيقته ووظيفته فى الكون، وإحساسه بالكون المشهود، ويدرك ما وراءه من تدبير وعناية وحفظ؛ لكى يدرك وراء الكون - ما ظهر منه

وما بطن، ما علمناه منه وما لم نعلمه - حقيقة أكبر من الكون وما فيه.

وعند استقراء آيات الكتاب العزيز فى حديثه عن الغيب نجده محفوظاً بالمحاذير التى تشير إلى عدم الخوض فيه، نجد أسلوب القرآن فى الحديث عنه مسبقاً بأداة النفى التى تدل على التحذير والنهى عن الادعاء بأن هناك من يعلم الغيب. ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (النمل: ٦٥)،

وجاء ذلك النفى قاطعاً وبأسلوب الحصر فى قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩). ولقد تكرر ذلك كثيراً فى القرآن الكريم.

وأحب أن أنبه هنا إلى قضيتين مهمتين أرى ضرورة التفرقة بينهما:

القضية الأولى: تتعلق بحديث القرآن عن الغيب النسبى المتعلق بالماضى والحاضر والمستقبل، الغيب هنا بمعنى متعلقات العلم الإلهى فى هذا الكون، ما كان فيه، وما هو كائن، وما سيكون. هذا النوع من الغيب الذى هو عبارة عن معلومات الله التى لا تنتهى،

قد تحدث القرآن عنه بأسلوب الاستثناء. قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ (البقرة: ٢٥٥) فالعلم المنفى هنا هو معلومات الله التى لا تتناهى، وقد استثنى القرآن من النفس من شاء الله من عباده أن يعلمهم ما شاء من هذا العلم، وكيف شاء. قال تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ۖ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ (الجن: ٢٦- ٢٧).

وفى هذا المقام من الاستثناء تتفاوت درجات الناس فى تعليم الله لهم هذا النوع من الغيب، فهناك الراسخون فى العلم، وهناك الأولياء والأنبياء والرسل. كل منهم يحظى بما شاء الله له من هذا العطاء الإلهى، والأمر هنا هو تعليم من الله وإعلام منه، وليس علماً ذاتياً من الولي ولا من النبي، والمقام يتسع هنا للتعليم عن طريق الإلهام والرؤيا الصادقة، والتحديث، كما يشمل الوحي أيضاً. وصدق الله العظيم: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾

(البقرة: ٢٥٥) ولمن شاء.

أما القضية الثانية: فهى تتعلق بحديث القرآن عن تعلم العلم بالغيب المطلق. كالعلم بذات الله، العلم بصفات الله، حقيقة الذات الإلهية، حقيقة الصفات الإلهية، كيفية الذات، كيفية الصفات ... إلخ، فالمقام هنا مقام غيب مطلق لا قبل للعقل بالعلم به على سبيل الكنه أو الحقيقة والكيفية، وقد عبّر القرآن الكريم عن هذا الغيب المطلق بالنفى المطلق دون استثناء لأحد؛ لأن المقام مقام الإلهية، ومقام الربوبية. قال تعالى: ﴿وَلَا تُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه: ١١٠)، فالنفس هنا نفس مطلق دون استثناء لأحد، لأن المباشرة بين الخالق والمخلوق مباينة مطلقة، ولا مجال هنا لتصوير عقلى حول حقيقة الذات وصفاتها، والأمر كما قيل: جَلَّ جناب الحق أن يحوم حوله عقل فيدركه أو وهم فيناله؛ لأنه تعالى ليس كمثله شئ وهو السميع البصير.

وكل حديث حول حقيقة الذات الإلهية وحقيقة صفاتها أو بيان كيفيتها

هو من هذا القبيل الذي نهى عنه القرآن على سبيل النفي المطلق .

ومن المهم أن نشير هنا إلى الفرق بين منهج القرآن في حديثه عن عالم الشهادة وحديثه عن عالم الغيب، لكي نحدد في ضوء هذه المقارنة موقف علماء المسلمين من عالم الشهادة وموقفهم من عالم الغيب.

(١) جاء حديث القرآن عن عالم الشهادة مفصلاً غير مجمل، فتحدث عن بدء الخلق، وأنواع المخلوقات (الجماد، النبات، الحشرات، الحيوان، الإنسان، عالم الأفلاك) ونبه إلى ذلك كله باعتباره آية من آيات الله يجب قراءتها، بينما جاء حديث القرآن عن عالم الغيب مجملاً دون تفصيل.

نبه القرآن الكريم المسلمين أن يجعلوا عالم الشهادة موضع اهتمام وتأمل وبحث لكي يستطيعوا أن يفيدوا من قوانينه وتعميره، أداءً لوظيفتهم الوجودية التي أناطها بهم الشارع في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (مود: ٦١)، بينما طلب منهم القرآن أن يؤمنوا بعالم الغيب دون

البحث فيه أو الجدل حوله. ولذلك لم ترد آية في القرآن تطلب من المؤمن أن يبحث في قضية غيبية، لكن أمر القرآن جميع المؤمنين أن يؤمنوا بكل ما أخبر به القرآن من الغيبات، والفرق كبير بين مقاصد القرآن في حديثه عن عالم الشهادة وحديثه عن عالم الغيب، عالم الشهادة موضع بحث وتأمل وموضع العمل العقلي، وصفحته معروضة على العقل أن يقرأ فيها ويقرأ منها قدر استطاعته. وتلك وظيفة العقل في التصور القرآني، بل هذا تكليف إلهي للعقل أن يجعل آيات الله الكونية مجال بحث وتفكير وتأمل، أما عالم الغيب فإن مقصود القرآن في حديثه عنه هو مطلق الإيمان ، وليس الجدل أو البحث.

(٢) يتفرع عن الأمرين السابقين أن أي حديث عن ذات الله وصفاته ينبغي أن يكون مؤسساً على ذلك، فهو حديث عن قضية غيبية، مطلوب القرآن فيها هو الإيمان وليس البحث أو الجدل، فضلاً عن أن حقيقة ذاته وحقيقة صفاته لا يعلمها إلا هو؛ لأنه فوق مستوى الإدراك العقلي، ولقد نبه إلى ذلك جيل الصحابة حيث قال علي بن أبي طالب عليه السلام في نهج البلاغة: "إنه



سبحانه لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحيط به السواتر... تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة، وتشهد له المرائى لا بمحاصرة ولم تحط به الأوهام<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا النحو الذى أشار إليه الإمام على عليه السلام مضى جمهور الصحابة والتابعين، وعلموا تمامًا أن القرآن الكريم قد أمرهم بالتفكير والنظر فيما خلق وقدر، ولم يتساءلوا أبدًا حول قضية غيبية خاصة ما يتصل بالذات والصفات؛ لعلمهم أن البحث حول كيفية الذات وصفاتها على النحو الذى وجدناه عند المتكلمين، إنما يجوز على من لم يكن ثم كان، أما الذى لا يحول ولا يزول ولم يزل وليس له مثل ولا أول فإنه لا يعلم كيف هو إلا هو.

يقول الإمام العكبرى: "أعلم رحمك الله أن العصمة فى الدين أن تنتهى حيث انتهى بك، ولا تجاوز ما قد حد لك، فإن من قوام الدين معرفة المعروف وإنكار المنكر، فما بنيت عليه المعرفة وسكنت إليه الأفتدة وذكر أصله فى الكتاب والسنة وتواترت عليه الأمة فلا تخافن فى ذكره وصفته، ولا تحافن لما وصف من ذلك قدسًا، وما أنكرته نفسك ولم تجده فى كتاب ربك ولا فى الحديث عن نبيك فلا تتكلمن علمه بعقلك ولا تصفه بلسانك، واسكت عما سكت عنه الرب، فإن تكلمك معرفة ما لم يصف لك من نفسه مثل إنكارك ما وصف منها"<sup>(٤)</sup>.

**أ.د. محمد السيد الجالند**

## الهوامش:

- (١) راجع دقائق التفسير ٢٠٢/١، منهج القرآن فى تأسيس اليقين، ص ٤١.
- (٢) سمعنا ذلك مشافهة من د/ حسن حنفى، ووردت فى مؤلفاته العديدة، وألقاها أمامنا فى محاضرات فى الفلسفة المصرية، ونقله عنه تلامذته.
- (٣) نهج البلاغة ٣٥٠/١ - ٣٥١.
- (٤) الإبانة عن أصول الديانة لابن بطة العكبرى، وانظر إعلام الموقعين لابن القيم ٤٩/١ ط ١٩٥٥م بالقاهرة.

## الغِيبَةُ

سينزل إلى الأرض بعد ذلك، فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، والسبئية أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرُّجعة<sup>(٢)</sup>.

والكرية أصحاب أبي كرب قالت: إن محمد ابن الحنفية هو المهدي، ولكنه غاب، ولا يدري أحد أين هو؟ ولم يمِ، وسيرجع ويملك الأرض، ولا إمام بعد غيبته إلى رجوعه<sup>(٣)</sup> وبعد عبد القاهر البغدادى الكرية قومًا من الكيسانية<sup>(٤)</sup>.

الكيسانية وهم أتباع كيسان كان مولى على بن أبى طالب، وقيل كان تلميذاً لمحمد ابن الحنفية، ويقول النوبختى والقمى صاحباً كتاب فرق الشيعة: الكيسانية قالت: إن محمد ابن الحنفية حى لم يمِ، وأنه مقيم بـجبال رضوى بين مكة والمدينة، تغذوه الآرام، تغدو عليه وتروح، فيشرب من ألبانها، ويأكل من لحومها، وعن يمينه أسد وعن يساره أسد يحفظانه إلى أوان خروجه ومجيئه وقيامه، وهو المهدي المنتظر، وأنه يملأ الأرض عدلاً وقسطاً<sup>(٥)</sup> وآخرون من الكيسانية قالوا بموت محمد ابن الحنفية، وسيعود وهو المهدي<sup>(٦)</sup>. والحرية إحدى فرق الكيسانية،

يتفق كثير من فرق الشيعة، الغلاة منهم والمعتدلين على فكرة الغيبة، وإن اختلفوا فيما بينهم فى تحديد شخصية الإمام، فكل فرقة تعتقد أن إمامها لم يمِ وأنه حى، ولكنه يغيب عن الناس ويستتر لفترة من الزمان، وسوف يظهر فى المستقبل، ويعود لكى يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً.

والغلاة من الشيعة هم الذين يخلعون على أئمتهم صفات الألوهية، وأقدم الفرق الغالية التى قالت بالغيبة السبئية، وهم أصحاب عبد الله بن سبأ اليمنى الصنعانى، الذى كان يهودياً ثم أعلن الإسلام، قالوا: إن علياً لم يقتل، ولم يمِ، ولما بلغ عبد الله بن سبأ وأصحابه، وهو بالمدائن نعى على، قال للذى نعاها: كذبت يا عدو الله، ولو جئتاً بـدماغه فى سبعين صرة، وأقمت على قتله سبعين (شاهداً) عدلاً ما صدقناك، ولعلمنا أنه لم يمِ ولم يقتل، وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه، ويملاً الأرض عدلاً وقسطاً كما ملئت ظلماً وجوراً<sup>(١)</sup>.

وزعم ابن سبأ أن علياً حلّ فيه الجزء الإلهى، وهو الذى يجىء فى السحاب، والرعء صوته، والبرق تبسمه (وفى رواية سوطه)، وأنه

ﷺ وآله قال : القائم المهدي اسمه  
اسمى واسم أبيه اسم أبي<sup>(٤)</sup>.

الأبا مسلمية أو المسلمية وهم  
أصحاب أبي مسلم عبد الرحمن  
الخراساني، قالوا بإمامته بعد قتله  
وادعوا أنه حي لم يموت ولم يقتل<sup>(٥)</sup>.  
الناووسية وهم أتباع رجل من البصرة  
يقال له عبد الله بن ناووس (أو عجلان  
بن ناووس)، وقيل نسبوا إلى قرية  
ناووسا، يسوقون الإمامة إلى جعفر  
الصادق بنص الباقر عليه، وزعموا أنه  
لم يموت، وأنه المهدي المنتظر، ورووا  
عنه أنه قال : لو رأيتم رأسي يدهن  
(يهوى) عليكم من الجبل لا تصدقوا،  
ومن أخبركم أنه غسلني وكفنتني  
ودفنتني فلا تصدقوه فإنني صاحبكم.  
وقال آخرون بعدم غيبته، بل يراه  
أولياؤه، وقال الأكثرون بموته، ثم  
اختلفوا فقالت فرقة : إنه يرجع، وهو  
القائم، وقالت طائفة : الإمام ابنه  
الأفطح<sup>(٦)</sup>.

الإسماعيلية قالوا بإمامة الستة (من  
على حتى جعفر الصادق)، وأن السابع  
هو إسماعيل ابن جعفر الصادق،  
وأنكروا موت إسماعيل في حياة أبيه،  
وقالوا : كان ذلك على جهة التلبيس  
من أبيه على الناس، لأنه خاف فغيبه  
عنهم، وزعموا أن إسماعيل لا يموت  
حتى يملك الأرض، ويقوم بأمور  
الناس، وأنه هو القائم، لأن أباه أشار  
إليه بالإمامة بعده<sup>(٧)</sup>.

وهم أصحاب عبد الله بن عمرو ابن  
حرب الكندي، يزعمون أن الإمامة  
جرت في علي، ثم في الحسن، ثم في  
الحسين، ثم في محمد بن الحنفية،  
وهم يقولون بالتناسخ، ومعنى ذلك أن  
روح الله صارت في النبي، وروح النبي  
صارت في علي... إلى أن صارت في  
محمد ابن الحنفية وروح ابن الحنفية  
انتسخت في عبد الله بن عمرو بن  
حرب فهو الإمام إلى خروج محمد بن  
الحنفية، وقالت الحريرية في علي بن  
أبي طالب إنه إله العالمين، وأنه توارى  
عن خلقه سخطا منه وسيظهر<sup>(٨)</sup>.

المعاوية وهم أصحاب عبد الله ابن  
معاوية، وكانت فرقة منهم تقول : إن  
عبد الله بن معاوية حي لم يموت، وأنه  
يقيم في جبال أصبهان، ولا يموت أبدا  
حتى يخرج ويقود نواصي الخيل إلى  
رجل من بنى هاشم، من ولد علي  
وفاطمة، فإذا أسلمها إليه فيموت  
حينئذ<sup>(٩)</sup>.

المغيرة وهم أصحاب المغيرة بن سعيد  
قالوا لما توفي أبو جعفر محمد بن علي  
(الباقر) بإمامة محمد بن عبد الله ابن  
الحسن بن الحسين بن علي بن أبي  
طالب، وزعموا أنه القائم المهدي وأنه  
الإمام، وأنكروا قتله وموته، وقالوا :  
هو حي لم يموت، ومقيم بجبل يقال له  
الطمية أو العلمية، وهو الجبل الذي في  
طريق مكة - نجد، فهو عندهم مقيم  
في هذا الجبل حتى يخرج، لأن الرسول

الخطابية وهم أصحاب أبى الخطاب محمد بن أبى زينب الأسدى الأجدع، وكان أبو الخطاب قد طلب من أصحابه أن يقاتلوا خصومه، فلما أسره عيسى بن موسى والى الكوفة من قبل العباسيين، ثم قتله سنة ١٤٣هـ وصلبه، قال بعض أصحابه : إن أبا الخطاب لم يقتل، ولا قتل أحد من أصحابه، وإنما لبس على القوم وشبه عليهم، ولكنهم حاربوا بأمر جعفر الصادق وخرجوا متفرقين من أبواب المسجد، ولم يرههم أحد، ولم يجرح منهم أحد، وأقبل القوم (من الخصوم) يقتل بعضهم بعضاً على أنهم يقتلون أصحاب أبى الخطاب، وإنما يقتلون أنفسهم حتى جن الليل، فلما أصبحوا نظروا فى القتلى فوجدوهم كلهم منهم، ولم يجدوا من أصحاب أبى الخطاب قتيلاً ولا جريحاً، ولا وجدوا منهم أحداً<sup>(١٣)</sup>.

القرامطة سميت بهذا الاسم لأن رئيسهم كان يلقب بقرمط، قالوا لا يكون بعد محمد ﷺ وآله إلا سبعة أئمة (من على حتى جعفر)، ثم محمد بن إسماعيل بن جعفر، وهو الإمام القائم المهدي، وهو رسول، وزعموا أنه حتى لم يمت، وأنه غائب مستتر فى بلاد الروم، وأنه القائم المهدي ومعنى القائم عندهم أنه يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد ﷺ وآله<sup>(١٤)</sup>.

الموسوية الواقعة سموا بذلك لوقوفهم على موسى بن جعفر قائلين إنه الإمام القائم، ولم يأتوا بعده بإمام، ولم يتجاوزوه إلى غيره، قالوا : إن موسى ابن جعفر لم يمت، وأنه حتى لا يموت حتى يملك شرق الأرض وغربها، ويملاها عدلاً كما ملئت جوراً وأنه القائم المهدي، وزعموا أنه لما خاف على نفسه من القتل، خرج من الحبس نهاراً، ولم يره أحد، ولم يعلم به، وأن السلطان وأصحابه ادعوا موته وموهوا على الناس، ولبسوا عليهم برجل مات فى السجن فأخرجوه ودفنوه فى مقابر قریش، فى القبر الذى يدعى الناس أنه قبر موسى بن جعفر، وإنما غاب عن الناس واختفى، وزووا فى ذلك روايات عن أبيه جعفر أنه قال : هو القائم المهدي، فإن تدهذه رأسه من جبل فلا تصدقوا، فإنه صاحبكم القائم<sup>(١٥)</sup>.

البشيرية وهم أصحاب محمد بن مولى بنى أسد من أهل الكوفة، قالوا: إن موسى بن جعفر لم يمت، ولم يحبس، وأنه حتى غائب، وأنه القائم المهدي، وأنه فى وقت غيبته استخلف على الأمة محمد بن بشير وجعله وصيه<sup>(١٦)</sup>.

وفرقه لم يسمها النوبختى قالت - لما توفى الإمام العاشر على بن محمد (الهادى) - فإن الإمامة لابنه محمد، وقد توفى فى حياة أبيه بسمر من رأى (سامراء)، وزعموا أنه حتى لم

يمت، واعتلوا فى ذلك بأن أباه أشار إليه وأعلمهم أنه الإمام بعده، والإمام لا يجوز عليه الكذب، ولا يجوز البداء فيه، فهو - وإن كانت ظهرت وفاته فى حياة أبيه - فإنه لم يمت فى الحقيقة، ولكن أباه خاف عليه، فغيبه، وهو المهدي القائم<sup>(١٧)</sup>.

الباقرية : يقولون إن الإمام محمد الباقر، وهو حى لم يمت، وهو المنتظر،

والحاضرية : يقولون إن الإمام بعد محمد الباقر ابنه زكريا، وهو مختف فى جبل حاضر، ولا يخرج حتى يؤذن له<sup>(١٨)</sup>.

النفسية: وهى طائفة يقولون بإمامة محمد بن عبد الله بن الحسن المثنى، الملقب بالنفس الزكية، لم يقتل بل غاب واختفى وسيظهر فيما بعد<sup>(١٩)</sup>.

وأكثر فرق الشيعة المذكورة قد انقرضوا، أما الفرق الشيعية الموجودة حتى يومنا هذا فهم الإسماعيلية والزيدية، وتعد الإمامية الاثنا عشرية أكثر فرق الشيعة عدداً وانتشاراً اليوم، فما موقف هذه الفرقة من فكرة الغيبة ؟

يعد الحسن بن موسى النوبختى أحد كبار علماء الإمامية الاثني عشرية ومؤرخيهم فى القرن الثالث الهجرى ففى معرض حديثه عن الإمام الحادى عشر الحسن العسكرى (ت . ٢٦٠ هـ) يقول : "توفى ولم ير له خلف، ولم

يعرف له ولد ظاهر، فاقترسم ما ظهر من ميراثه أخوه جعفر وأمه... فافترق أصحابه من بعده فرقاً<sup>(٢٠)</sup>. ويحصرها النوبختى فى اثنتى عشرة فرقة، ونخلص من عرض هذه الفرق إلى ما يأتى :

أولاً : ٦ (ست) فرق قالت : إن الحسن العسكرى مات ولم يعقب، أى لا خلف له، فليس له ولد، وهذه الفرق وفقاً لترتيب النوبختى هى : الفرق الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة .

ثانياً : فرقة واحدة، وهى السابعة فى القائمة التى أعدها النوبختى قالوا : لسنا ندري أن للحسن ولدا أم لا ؟ أى أنهم فى شك من أمر مولد ابن الحسن العسكرى

ثالثاً : ٥ (خمس) فرق تقطع بأن للحسن ابناً سماه محمداً .

ولئن جاز لنا تطبيق المنهج الإحصائى يتبين لنا أن غالبية الإمامية الاثني عشرية تتكرر أن يكون الحسن العسكرى قد أنجب ولداً، أما الأقلية فهى التى تؤكد مولد ابن الحسن العسكرى . أما النفاة لمولده فيقولون : "إنه لا ولد للحسن أصلاً، لأننا قد امتحنا ذلك وطلبناه بكل وجه، وفتشنا عنه سرّاً وعلانية، وبحثنا عن خبره فى حياة الحسن بكل سبب فلم نجده ولو جاز لنا أن نقول فى مثل الحسن بن على، وقد توفى ولا ولد له

ظاهر معروف أن له ولداً مستوراً،  
لجازت مثل هذه الدعوى فى كل ميت  
عن غير خلف، ولجاز مثل ذلك فى  
النبي ﷺ وآله، أن يقال : خلف ولداً  
ذكراً إماماً ....<sup>(٢١)</sup>.

ولكن القول بأن الإمام الحادى  
عشر الحسن العسكرى مات ولا ولد  
له ؛ يعد هذا مشكلة كبرى تحطم  
بنيان المذهب بأسره؛ لأن من عقائد  
الإمامية الاثنى عشرية ما يروونه عن  
على بن أبى طالب : " قال أمير المؤمنين  
عليه السلام : اللهم إنك لا تخلق الأرض  
من حجة لك على خلقك : ظاهراً  
معروفاً، أو خفياً مغموراً، كيلا تبطل  
حجتك وبيناتك " <sup>(٢٢)</sup> . وما يروونه عن  
جعفر الصادق " لا تخلو الأرض من  
حجة "، وعنه أيضاً قال : "إنه القائم  
يخفى على الناس حملة وولادته " <sup>(٢٣)</sup>.

من أجل ذلك لجأ الإمامية الاثنا  
عشرية إلى تقديم كثير من النصوص  
التي ينسبونها إلى أئمتهم، تفيد القطع  
بوجود إمامهم الثانى عشر محمد ابن  
الحسن العسكرى والإنكار على  
جاحده، والتأكيد على مولده وغيبته،  
ثم عودته وظهوره . ومن هذه النصوص :  
ما يروى عن الإمام السادس جعفر  
الصادق قال : " إن سنن الأنبياء من  
الغيبات لجارية فى القائم منا، وهو  
الخامس من ولد ابنى موسى، يغيب  
غيبة يرتاب فيها المبطلون، ثم يظهر  
ويفتح مشارق الأرض ومغاربها حتى لا

تبقى بقعة يعبد فيها غير الله " .  
وسئل جعفر الصادق : " عن الغيبة،  
فقال ستقع بالسادس من ولدى، وهو  
الثانى عشر من الأئمة، لم يخرج من  
الدنيا حتى يطهرها " .

ويروى عن الإمام السابع موسى  
الكاظم أنه قال : " القائم بالحق يطهر  
الأرض من أعداء الله، وهو الخامس  
من ولدى، له غيبة يطول أمرها خوفاً  
على نفسه، يرتد فيها قوم، ويثبت فيها  
آخرون " .

وعن الإمام الثامن : الرضا قال : "  
....إن القائم قوى فى بدنه، لو مد يده  
إلى أعظم شجرة على الأرض لقلعها،  
ولو صاح بين الجبال لتكدكت  
صخورها ذلك الرابع من ولدى، يغيبه  
الله، ثم يظهره " <sup>(٢٤)</sup>.

وطال انتظار الإمام صاحب الزمان  
المهدى المنتظر الذى دخل السرداب  
صبيّاً فى مدينة سُرّاً من رأى ( سامراء )،  
ولا يعرف الإمامية الاثنا عشرية متى  
يظهر إمامهم الغائب الذى مضى على  
غيابه أكثر من ألف سنة، ويتوقعون أن  
رجوعه قد يطول أكثر مما مضى،  
يقول الخمينى " قد مر على الغيبة  
الكبرى لإمامنا المهدى أكثر من ألف  
عام، وقد تمر ألوف السنين قبل أن  
تقتضى المصلحة قدوم الإمام المنتظر  
فى طول هذه المدة المديدة " <sup>(٢٥)</sup>.

ونظراً لطول انتظار إمامهم الغائب  
يذهب الدكتور موسى الموسوى إلى أن

بعض فقهاء الشيعة قد تبنوا فكرة ولاية الفقيه، ولكن لم تجد الفرصة المواتية للخروج من حيز الفكر إلى العمل، إلا بعد أن استلم السلطة في إيران الشاه إسماعيل الصفوي عام ٩٠٧هـ فأعلن المذهب الشيعي مذهباً رسمياً لإيران، وخضع لولاية الفقيه، وطلب من علي بن عبد العال الكركي العامل الكبير علماء الشيعة بجبل عامل بلبنان أن يُحْكَمَ له دعائم السياسة والملك، ويجيز له الحكم باسم الولاية العامة التي هي من صلاحيات الفقيه، ولا زالت كتب التاريخ تحتفظ

بالنصوص الواردة في إجازة الكركي للشاه، ومنذ أن استطاع الشاه إسماعيل أن يجعل من ولاية الفقيه منصباً يعلو على مقام الشاه وكل المناصب الأخرى، لم يحدث قط أن فقيهاً من فقهاء الشيعة رشح نفسه للحكم مباشرة، وفي تاريخنا المعاصر بدأت ولاية الفقيه تظهر على مسرح الأحداث بصورة حادة وعنيفة، ولم تتم تحقيق ولاية الفقيه إلا في عهد الخميني سنة ١٩٧٩، ولكنها تتعرض للنقد الشديد من بعض الشيعة المعاصرين<sup>(٣٦)</sup>.

**أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد**

## الهوامش:

- (١) النوبختي والقمي : كتاب فرق الشيعة، تحقيق دكتور عبد المنعم الحفني . القاهرة، دار الرشاد، ١٩٩٢، ص ٣٢ - ٣٣ .
- (٢) الشهرستاني: الملل والنحل، تقديم وإعداد دكتور عبد اللطيف محمد العبد. القاهرة مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧م ، عبد القاهر البغدادي : الفرق بين الفرق، تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة، مكتبة ابن سينا، ١٩٨٨م، ص ٢٠٥.
- (٣) النوبختي والقمي : كتاب فرق الشيعة، ص ٣٩.
- (٤) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٤٧ .
- (٥) فرق الشيعة، ص ٤٠ .
- (٦) علي بن يونس العاملي ( من علماء الاثنى عشرية توفي ٨٧٧ هـ . ) : الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم، صححه محمد الباقر البهبودي، نشرته المكتبة المرتضوية لأخبار الآثار الجعفرية، ٢٦٦/٢ .
- (٧) فرق الشيعة ص ٣٣، ص ٤٠ .
- (٨) السابق، ص ٤٧ .
- (٩) السابق، ص ٧٤ - ٧٥، وراجع رواية مختلفة في الفرق بين الفرق، ص ٥٩ - ٦٠ .
- (١٠) فرق الشيعة، ص ٦٤ .
- (١١) علي بن يونس العاملي : الصراط المستقيم : ٢/٢٧١، الشهر سنائي : الملل والنحل، ص ١٧١، الفرق بين الفرق، ص ٦١ - ٦٢، فرق الشيعة، ص ٧٧ .
- (١٢) فرق الشيعة، ص ٧٨، الملل والنحل، ص ١٧٢ .
- (١٣) فرق الشيعة، ص ٨٠ - ٨١، الملل والنحل، ص ١٨٥ - ١٨٦ .
- (١٤) فرق الشيعة، ص ٨١ - ٨٢، السيد محمود شكري الألوسي : مختصر التحفة الاثنى عشرية، تحقيق محيي الدين الخطيب . القاهرة، المطبعة السلفية، ١٣٧٣ هـ، ص ١٧ .
- (١٥) فرق الشيعة، ص ٨٧، الفرق بين الفرق، ص ٦٣ .
- (١٦) فرق الشيعة، ص ٨٩ .
- (١٧) السابق، ص ٩٦ .
- (١٨) مختصر التحفة الاثنى عشرية، ص ١٦ .
- (١٩) السابق، ص ١٥ .
- (٢٠) فرق الشيعة، ص ٩٧ - ١٠٥ .
- (٢١) السابق، ص ١٠١ .
- (٢٢) السابق، ص ١٠٧ .
- (٢٣) السابق، ص ١٠١ .
- (٢٤) علي بن يونس العاملي، الصراط المستقيم، مصدر سابق : ٢/٢١٧ - ٢١٩ .
- (٢٥) الخميني، آية الله بن مصطفى الموسوي : الحكومة الإسلامية، اعداد وتقديم دكتور حسن حنفي، القاهرة، د . ت، ص ٤٨ .
- (٢٦) دكتور موسى الموسوي : الشيعة والتصحيح، بدون بيانات، ١٩٨٨، ص ٧٠ - ٧٣ .



## الفطرة

﴿ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا ۚ مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ ۚ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۚ ﴾  
(المك: ٢٠)

وفطر الله الخلق : خلقهم، وفطر السموات: ابتدعها. وافتطر الأمر: ابتدعه. وعن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال: كنت لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابي من أعرابهم فقال أحدهما: أنا فطرتها. أى ابتدأت حفرها<sup>(١)</sup> والفطر: الشق. والتفطر: التشقق. ويبدو أن الفطر والانفطار أبلغ وأشد من الشق والانشقاق. وقد يكون ذلك سبب اختلاف الاستعمال فى قوله - سبحانه - حيث خالفت الآية بين وصف السموات والأرض: ﴿ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا ﴾ (مريم: ٩٠).

وليس من شك فى أن وقوع التشقق أو التصدع فى السموات أشد منه فى الأرض حقيقة وعيانا. وتقول العرب: قلب مطار، وسيف فطار. أى قلب جبان وسيف مشقق غير جيد. وقد يستعمل اللفظ فى المعنى المجرد. فتقول العرب:

للفطرة معان متعددة حسب نوعية المستعمل والمعنى الذى يهدف إليه. ومن ثم فهناك استعمال لهذه اللفظة من حيث اللغة ومن حيث مفهومها لدى علماء العقيدة. وفيما يلى نبين معنى اللفظة عند كل - بحوله تعالى -.

### أولاً: فى اللغة:

الفطرة اسم مشتق من "فطر" الثلاثى على وزن "خلق" وهو فعل ثلاثى يدل على الخلق والإنشاء على غير مثال سابق. وهو فى ذلك يشبه بدع وابتدع. والأصل فى هذا الفعل يقوم على طروء حال على شىء ثابت مستقر فتحدث فيه ما لم يكن قبلا. وهذا إجماع معناها وذلك كمثّل التشقق الطارئ على شىء متماسك. كمثّل الانشقاق فى السماء الذى ورد فى قوله تعالى: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ ﴾ (الانفطار: ١). وهو نفس المعنى فى قوله تعالى: ﴿ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ﴾ (الانشقاق: ١).

فانفطر أى تشقق، ويزداد المعنى إذا قلنا: تصدع وهى حال طارئة على السماء المتماسكة التى نفى الله - سبحانه - أن يكون فيها تصدع أو انفطار أو تشقق حتى يحين قضاؤه فيها فيقع لها ما قدر - سبحانه - قال تعالى:

رأى فطير، ولبّيه مستطير. أى : رأى فاسد وعقل أهوج. معنى ذلك قولهم: أفطر الصائم ، حيث كان الأصل هو الإمساك على حال لم تكن<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: فى الاصطلاح:

والمراد هنا اصطلاح علماء العقيدة. ومعنى الفطرة فى الاصطلاح له صلة وثيقة بمعناها فى اللغة. فكل منهما خلق وبدع للخالق - سبحانه - بديع السموات والأرض، والأنفس وطبائعها وجبالاتها.

من هنا كانت العلاقة بين الفطرة فى اللغة، والفطرة فى الاصطلاح هى أشبه بالعلاقة بين الحقيقة والمجاز، أو بين اللفظ ولازمه - مع بعض التجوز. فالفطرة فى الاصطلاح هى: الجبلة. أى الخلقة التى خلق الله الناس عليها وهى فى هذا مثل الطبيعة التى طبع الناس عليها ومن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾ (يس: ٦٢).

أى الشيطان أضل من الناس خلقاً كثيراً.

ومن هذا المعنى اللغوى جاءت النقلة إلى المعنى الاصطلاحى الذى هو دين الله الإسلام. وقد تمت هذه النقلة حيث إن الله تعالى قد فطر الناس على دينه الإسلام أى خلقهم على معرفته -

سبحانه - لذا كانت الفطرة فى الاصطلاح هى الإسلام وحول هذا المعنى تدور جميع معان الفطرة فى الاصطلاح. وتأتى اختلافات القوم حولها فى إطار هذا المعنى.

فيذهب الجمهور إلى أن الفطرة هى الإسلام، أو هى دين الله، والمعنى واحد. إذ أن دين الله هو الإسلام، والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩). ومن ثم جاءت عبارات القوم فى بيان معنى الفطرة من قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ الدِّينُ

الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾

(الروم: ٣٠). المعنى واحد وإن اختلفت العبارة. فروى جماعة عن مجاهد: أن الدين هو الإسلام. والمراد بـ"خلق الله" أى دين الله. ورووا عن عكرمة أن الفطرة هى: الإسلام. ورووا مثل ذلك عن الضحاك وأخرج ابن جرير عن معاذ ابن جبل رضي الله عنه أن عمر رضي الله عنه قال له: ما قوام هذه الأمة؟ قال: ثلاث، وهى

المنجيات: الإخلاص. وهو الفطرة التى فطر الله الناس عليها. والصلاة وهى الملة، والطاعة، وهى العصمة. فقال له عمر: صدقت فقد عرفت الفطرة هنا بالإخلاص وهو لازم من لوازم الدين.

ويشهد لهذا المعنى - أن الفطرة هى الإسلام - حديث رسول الله ﷺ المتفق عليه. حيث روى الشيخان بسنديهما عن أبى هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه، كما تنتج البهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها جدعاء" ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه: اقرأوا إن شئتم: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (الروم: ٣٠) (٢).

فالحديث الشريف صريح فى أن المراد بالفطرة إنما هى دين الله الإسلام.

ويشهد - كذلك - لهذا المعنى الذى يقرر أن فطرة الله التى فطر الناس عليها هى دينه الإسلام آية الميثاق - كما يسميها العلماء - التى جاءت فى أواخر سورة الأعراف، حيث يقول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى

أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

ففى تفسير هذه الآية قولان:

القول الأول: منهما هو مذهب المفسرين وأهل الحديث. وبه قال قدماء المفسرين كابن المسيب، وسعيد بن جبير، والضحاك وعكرمة، والكلبي، وقد ذهب إليه عبد الله بن عباس - رضى الله عنهما - ما نبه نقول وإياه نختر. وقد ذهب هؤلاء إلى أن الله تعالى قد مسح بيده على ظهر آدم فأخرج منه جميع أولاده كالذر، فعرفهم بنفسه سبحانه وتعالى وأشهدهم على ذلك، فشهدوا: ﴿قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢) ثم أعادهم إلى حيث كانوا بعد أن أخذ عليهم الميثاق، وهذا الميثاق هو الفطرة التى يعرف بها الإنسان ربه ويستقيم على دينه، لو أنه ترك دون أن يفسد عليه أبواه فطرته فيهودان وينصران ويمجسان.

القول الثانى: الفطرة هى التوحيد أخذاً من الآية الكريمة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ  
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ (الروم : ٣٠) فدل  
النص على التوحيد ونهى عن التبديل  
للفطرة لأن النص نفي يراد به النهي  
( لا تبديل) أى لا تبدلوا والنص ورد

بقوله " فطر الناس " ولم يقل فطر  
المسلمين أو المؤمنين أو أهل الكتاب  
وإنما قال الناس ليشمل كل من  
يوصف بالانسانية.

أ.د محمود مزرعة

## الهوامش

- (١) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج ٢ ص ٤٢٨ - ٤٣٩، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٥ م
- (٢) جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، ص: ٥٦٩ - ٥٧٠، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط ١٤٢٢/١ هـ ٢٠٠١ م
- (٣) رواه الشيخان، والجماعة بألفاظ متقاربة، واللفظ للبخاري.
- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور ٢٩٨/٥ - ٢٩٩، ط ١، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م، دار الكتب العلمية: بيروت، لبنان.

## مراجع للاستزادة :

- كتب التفاسير . ومنها :
- (١) موسوعة علم العقيدة أ.د / محمود مزروعة .
  - (٢) البحر المحيط وبهامشه النهر الماد . ابو حيان التوحيدي.
  - (٣) التبيان في تفسير القرآن. ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي.
  - (٤) الدر المنثور في التفسير المأثور. جلال الدين السيوطي.
  - (٥) الكشاف . جار الله الزمخشري
  - (٦) مفاتيح الغيب - تفسير الفخر الرازي. الفخر الرازي / محمد الرازي بن ضياء الدين عمر .
- كتب السنة . ومنها :
- (١) صحيح الإمام البخاري .
  - (٢) صحيح الإمام مسلم .
  - (٣) الياقوت والمرجان فيما اتفقا عليه .
  - (٤) مسند الإمام أحمد .
  - (٥) سنن الترمذي .
  - (٦) سنن ابن ماجه .

## مراجع أخرى :

- ١ - أساس البلاغة - الزمخشري / دار إحياء التراث العربي - ط ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م
- ٢ - لسان العرب - ابن منظور .
- ٣ - المعجم الوسيط - مجمع اللغة - مكتبة الشروق .
- ٤ - المقاييس في اللغة - ابن فارس / أبو الحسين أحمد بن فارس - دار الفكر بيروت / بدون .
- ٥ - مجمع البحرين - الطريحي / فخر الدين - دار ومكتبة الهلال - بيروت / ١٤٠٤ هـ ١٩٨٥ م .
- ٦ - المعجم العربي - رياض زكي قاسم - دار المعرفة - ط ١ ١٤٠٧ هـ .
- ٧ - معجم المعاجم - احمد إقبال الشرقاوي - دار الغرب الإسلامي - بيروت / ط ٢ - ١٩٩٣ م .
- ٨ - معجم المترادفات والأضداد - د. سعيد الضاوي وآخر - المؤسسة الحديثة للكتاب / ط - ١٤٠٧ هـ ٢٠٠٧ م .
- ٩ - معجم الجمع التي لا مفرد لها والأسماء التي لا أفعال لها - د. محمد أديب جبران - مكتبة العبيكان - ط ١ - ١٤٢٢ هـ
- ١٠ - التمييز والفصل بين المتفق في الخط والنقل والشكل - إسماعيل بن باطيش .
- ١١ - قاموس المصطلحات الدينية - د. خالد توفيق - هلا للنشر والتوزيع - ط ١ ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م .
- ١٢ - الفروق : الفراهي - وبهامشه : و زاد الشروق على أنوار الفروق - ابن أكشاش .

## القدم والحدوث

### القدم والحدوث :

وهما من مصطلحات علم الكلام، والمصطلحات أداة أساسية من أدوات البحث العلمى، وهى جزء أساسى من المنهج الذى تكتمل به شخصية كل علم من العلوم، ولا يسع الدارس أن يمضى فى دراسة أى علم أو أن يفهم كتاباً واحداً فيه على نحو دقيق دون الإلمام بمصطلحاته الأساسية ؛ بل إن من علامات النضج فى الحياة الثقافية العامة لشعب من الشعوب أن تتحدد المفاهيم، وتتضح المدلولات للكلمات المتداولة، والعبارات المصكوكة، وإلا كان ذلك أمانة ضعف وخلل قد يفضى إلى التشويش على العقول والفوضى الفكرية بل والاجتماعية .

وقد عنى أسلافنا من قديم بالكشف عن اصطلاحات العلوم والفنون، وتحديد مدلولات العبارات العلمية، وشرحها للدارسين ليكون روعهم فى البحث على بصيرة وهدى فلا تلتوى بهم الطرق عن الهدف المرسوم .

والقدم بالكسر وفتح الدال أن يكون الشئ قديماً ويقابله الحدث، وهما صفتان للوجود، وأما الماهية فإنما توصف بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما، وقد يوصف بهما العدم

فيقال للعدم غير المسبوق بالوجود قديم، وللمسبوق به حادث . والقدم هو عدم المسبوقية بالغير، والحدث هو المسبوقية بالغير، وقد يخص الغير بالعدم فيقال القدم : هو عدم المسبوقية بالعدم، والحدث : هو المسبوق بالعدم .

ومعنى كون الله تعالى قديماً، أنه لا أول لوجوده، بخلاف زيد مثلاً، فوجوده له أول، وهو خلق النطفة التى خلق منها.

واختلف: هل "القديم" و"الأزلى" بمعنى واحد أو مختلفان؟

فمن قال بالأول عرّفهما بقوله: ما لا أول له، أو يفسر "ما" بشئ، أى: القديم والأزلى : الشئ الذى لا أول له، فيشمل ذات الله وجميع صفاته.

ومن قال بالثانى عرّف القديم بقوله: موجود لا أول له، وعرّف الأزلى : بما لا أول له أعم من أن يكون موجوداً أو غير موجود، فهو أعم من القديم.

فيجتمعان فى ذاته تعالى وصفاته الوجودية فيقال لذاته تعالى: أزلية، ولقدرته تعالى أزلية، وينفرد الأزلى فى الأحوال \_ عند من يقول بها \_ ككون الله تعالى قادراً على القول بها، فإن كون الله تعالى قادراً يقال له: أزلى على هذا القول، ولا يقال له:

قديم لما عرفت أن القديم لا بدّ فيه من الوجود، والكون قادراً لم يرتق إلى درجة الوجود لأنه حال.

والدليل على قدمه تعالى:

أنه إذا لم يكن قديماً كان حادثاً، لأنه لا واسطة بين القديم والحادث، فكل شيء انتفى عنه القدم ثبت له الحدوث، وإذا كان تعالى حادثاً افتقر إلى محدث يحدثه، وافتقر محدثه إلى محدث، وهكذا، فإن لم تقف المُحدثون لزِم التسلسل: وهو تتابع الأشياء واحداً بعد واحد إلى ما لا نهاية له، والتسلسل محال، وإن انتهت المُحدثون بأن قيل: إن المحدث الذي أحدث الله أحدثه الله لزِم الدور: وهو توقف شيء على شيء آخر توقف عليه، فإنه إذا كان لله تعالى مُحدث كان متوقفاً على هذا المحدث، وقد فرضنا أن الله أحدث هذا المحدث، فيكون المحدث متوقفاً على نفسه والدور محال، أى: لا يتصور فى العقل وجوده، والذي أدى إلى الدور والتسلسل المحالين فرض حدوثه تعالى، فيكون حدوثه تعالى محالاً، لأن كل شيء يؤدى إلى المحال محال.

فحاصل الدليل أن تقول:

لو كان الله غير قديم، بأن كان حادثاً، لا افتقر إلى مُحدث، فيلزم الدور أو التسلسل، وهما محالان، فيكون حدوثه محالاً، فثبت قدمه وهو المطلوب.

إن القديم هو الوجود الواجب

والحكم للبارى بذلك واجب

لا تعتبر قدم الإله بمدة

أو أزمن معقولة تتعاقب

فانسب له القدم الذى هو شأنه

من كون ذلك حكم من هو واجب

وقد أثار المتكلمون والفلاسفة

مسائل كثيرة حول مشكلة خلق

العالم، ووصفه بالحدوث والقدم.

فإن الله خالق العالم، والعالم مخلوق

لله. هذا ما يسلم به الجميع. ولكن

هل نستطيع تبعا لذلك أن نقول: إن

العالم مُحدث؟

هذا ما يتمشى مع المنطق لأنه إذا

كان العالم مخلوقاً، فمعنى ذلك أنه

مُحدث. وإذا كان الله خالق العالم،

فمعنى ذلك أنه محدثه أو فاعله أو

مبدعه أو صانعه. لكن بعض

الفلاسفة الإسلاميين فرقوا بين الخلق

والإحداث، وقالوا: إن الله خالق

العالم، ولكنه (أى العالم) قديم

وليس محدثاً، أى أنه لم يزل موجوداً

مع الله، ومعنى ذلك أن خلق الله

للعالم لم يتم فى الزمان، لأن الله \_

عندهم \_ ليس متقدماً على الله فى

الزمان.

وينبغى ألا يخلط بين موقف هؤلاء

الفلاسفة الذين يقولون بأن العالم

قديم، وفى الوقت نفسه بأنه مخلوق،

وبين موقف الدهريين أو الماديين الذين

قالوا: بقديم العالم، وأنكروا أن

يكون مخلوقاً بفعل خالق . بل أنكروا  
العناية الإلهية ، ولم يسلموا بما جاءت به  
الأديان ، وردّوا كل ما يحدث فى  
العالم إلى فعل القوانين الطبيعية .

فالدهريون هم الملاحدة الماديون  
الذين ينكرون الخلق والخالق ، أما  
الفلاسفة الإسلاميون فقد سلموا  
بالخلق وأثبتوا وجود الخالق أو الصانع  
( وهم بهذا يختلفون مع الدهريين )  
ولكنهم قالوا بأن العالم قديم وليس  
محدثاً (وهم فى هذا يتفقون مع  
الدهريين).

والرأى الذى ندين به ، وينبغى أن  
يدين به كل مسلم أن العالم محدث ،  
وأن الله خالق العالم المحدث ، وهذا  
كما يقول الآمدى : " مذهب أهل الحق  
من الإسلاميين وغيرهم من أهل  
الشرائع الماضين ، وجماعة من  
الحكماء المتقدمين " خلاصته " أن  
كل موجود سوى الواجب بذاته فوجوده  
بعد العدم " بل يقول الشيرازى فى  
( الأسفار الأربعة ) " إن القول بالحدوث  
مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام  
والحكماء .. وأنهم متفقون على اعتقاد  
حدوث العالم بجميع جواهره  
وأعراضه ، وأفلاكه وأملاكه ،  
وبسائطه ومركباته "

وينقسم كل من القدم والحدوث إلى :  
حقيقى ، وزمانى ، وإضافى .

أما الحقيقى ويسمى الذاتى فما  
تقدم ذكره ، وأما الزمانى فهو طول

المدة أى كون ما مضى من زمان وجود  
الشئ أكثر بالنسبة للقديم ، وكونه  
أقل بالنسبة للحدوث ومنه قال تعالى : ﴿ وَالْقَمَرَ  
قَدَّرْتَهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ  
الْقَدِيمِ ﴾ (يس ٣٩) القديم هنا هو الذى  
طالت عليه المدة حتى تقوَّس .

وهذا المعنى هو المعنى العرفى  
المستخدم عند عامة الناس ، فعندما  
يقول الناس : هذه سيارة قديمة ، فما  
مقياس قدمها ؟ فلو كانت سيارة  
عمرها (٢٠) سنة وأخرى فى مقابلها  
عمرها (١٠) سنوات ، فالسيارة الأولى  
تكون قديمة والثانية تكون حديثة أو  
حادثه ، فالحدوث فى نظر العرف هو  
الذى مضى من زمان وجوده فترة أقل  
مما مضى من زمان وجود شئ آخر  
مقارن له . وعلى هذا الأساس يطلقون  
على ذاك أنه قديم وعلى هذا أنه  
حديث ، أو حادث .

وأما الإضافى فقدم الأب بالنسبة  
للابن ، والقدم الذاتى أخص من  
الزمانى ، والزمانى أخص من الإضافى  
بمعنى أن كل ما ليس مسبقاً بالغير  
أصلاً ليس مسبقاً بالعدم ، ولا  
عكس ، وكل ما ليس مسبقاً بالعدم  
فما مضى من زمان وجوده يكون  
أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا  
عكس ، كالأب فإنه أقدم من الابن ،  
وليس قديماً بالزمان <sup>(١)</sup>



والقدم عند الفلاسفة هو كون الوجود لم يسبق بغيره، سواء كان ذلك الغير عدما أو لا، ويسمون هذا قدماً ذاتياً، ولا توصف به إلا ذات الباري سبحانه وتعالى.

ويقرر الفلاسفة أن القدم نوعان : ذاتي وزماني، وأن الحدوث نوعان أيضاً : ذاتي وزماني . أما القدم الذاتي فهو عدم المسبوقية بالغير، والقديم بالذات هو الذي لم يسبق وجوده شيء ما، وهو الله تعالى واجب الوجود بذاته.

يقول ابن سينا : " القديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق، تعالى، عما يقول الظالمون علواً كبيراً " (٢١)

وأما القدم الزماني فهو عدم المسبوقية بالعدم، فالقديم بالزمان هو الذي لم يسبق وجوده عدم . والقدم الزماني أعم من القدم الذاتي، لأن الموجود إذا لم يسبق وجوده عدم، فلما أن لا يسبق أيضاً بمؤثر وهو القدم الذاتي وهو واجب الوجود، أو يسبق بمؤثر وهو القديم بالزمان الحادث بالذات، وإذن فقد يكون الشيء قديماً قدماً زمانياً وحادثاً حدوثاً ذاتياً، ولا منافاة بينهما، وذلك مثل العالم فهو قديم بمعنى أنه لا أول لوجوده ولم يسبق بعدم، وهو حادث حدوثاً ذاتياً، إذ هو محتاج في وجوده إلى المؤثر إذ هو موجود بالغير وهو واجب الوجود سبحانه. (٢٢) والحدوث أيضاً نوعان :

ذاتي، وزماني، فالذاتي : هو المسبوقية بالغير، ولذلك فإن الحادث الذاتي يحتاج إلى المؤثر؛ والزماني : هو المسبوقية بالعدم والحدوث الزماني أعم من الحدوث الذاتي، إذ أن كل حادث زمانيّاً فهو حادث ذاتياً أيضاً. (٢٣)

يقول ابن سينا : " يقال قديم للشيء إما بحسب الذات، وإما بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه .

والحدث أيضاً على وجهين : أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة، والآخر هو الذي لزمانه ابتداء، وقد كانت وقت لم يكن، وكانت قبلية هو فيها معدوم، وقد بطلت تلك القبلية .

ومعنى ذلك كله أنه يوجد زمان هو فيه معدوم، وذلك لأن كل ما لزمان وجوده بداية زمانية دون البداية الإبداعية فقد سبقه زمان وسبقته مادة قبل وجوده، لأنه قد كان لا محالة معدوماً " (٢٤)

وقد قسم الفلاسفة التقدم والتأخر إلى خمسة أقسام :

١ - التقدم أو التأخر بالعلية :

وهو ما يطلق عليه التقدم أو التأخر بالذات . وهو أن يكون المتأخر محتاجاً إلى المتقدم، وأن يكون المتقدم تمام

أن يكون المتقدم موجوداً في زمان  
سابق على زمان المتأخر كتقدم الأب  
في الوجود على الابن .  
٤ - التقدم أو التأخر بالرتبة والوضع  
كتقدم الإمام على المأموم  
٥ - التقدم أو التأخر بالشرف :  
كتقدم العالم على المتعلم<sup>(٦)</sup>

أ . م . د . محمود محمد حسين على

المؤثر في وجود المتأخر كتقدم حركة  
الإصبع على الخاتم .  
٢ - التقدم أو التأخر بالطبع : وهو أن  
يكون المتقدم له حظ في التأثير في  
التأخر ليس تمام المؤثر . كتقدم  
الواحد على الاثنين .  
٣ - التقدم أو التأخر بالزمان : وهو

## الهوامش:

- <sup>١</sup> - شرح المقاصد : التفتازاني \_ ج ٢ ص ٧، ٨.
- <sup>٢</sup> - رسالة الحدود : ابن سينا ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ١٠٢ .
- <sup>٣</sup> - المختار من النصوص الفلسفية : د/ عبد العزيز سيف النصر - طبعة دار الطباعة المحمدية الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م ص ٧١.
- <sup>٤</sup> - المختار من النصوص الفلسفية : د/ عبد العزيز سيف النصر ص ٧١ .
- <sup>٥</sup> - النجاة - القسم الثالث : ص ٢١٨ وانظر أيضا رسالة الحدود : ضمن تسع رسائل ص ١٠٢ .
- <sup>٦</sup> - الإشارات والتبهمات : ابن سينا ج ٣ هامش ص ٨٥.

## القرآن العظيم

قراءتها تفسد الصلاة.

٦- المجموع بين دفتي المصحف. هذا قيد عاديّ يقع على الغالب والأصل. فإن الغالب والأصل أن القرآن مجموع بين دفتي المصحف الشريف.

٧- وآخر قيد فيه أنه مفتتح بفاتحة الكتاب، مختتم بسورة الناس. وهذا وصف للواقع من المصحف الإمام الذي وضعه الصحابة في عهد ذي النورين عثمان رضي الله عنه.

الفرق بين القرآن المجيد والأحاديث القدسية:

المتفق عليه أن الأحاديث النبوية والأحاديث القدسية كلاهما وحى من عند الله عز وجل أو وحى الله تعالى بها إلى رسوله ﷺ وفيهما يقول الله تبارك وتعالى عن رسوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣: ٤).

أما الحديث النبوي فالإجماع منعقد على أن المعنى من عند الله تعالى، وأما اللفظ فمن عند رسول الله ﷺ ولا خلاف في ذلك بين المسلمين. ولأن الحديث النبوي وحى من عند الله على قلب رسول الله ﷺ فقد دأب العلماء على القول: "الوحيان الشريفان" تعبيراً عن القرآن والسنة.

وأما الحديث القدسي فقد ذهب الجمهور إلى أن معناه من عند الله

القرآن العظيم هو الكتاب الكريم وهو: كلام الله تعالى، المنزل على رسوله محمد ﷺ باللسان العريى الواضح، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المتحدّى بأقصر سورة منه، المجموع بين دفتي المصحف، المفتتح بسورة الفاتحة، والمختتم بسورة الناس. فهذا التعريف كما هو واضح، مبني على قيود، كل قيد يمثل خصيصة من خصائص القرآن العظيم، ويخرج ما عداه كما يتضح فيما يلي:

١- كلام الله - تعالى - قيد يخرج كلام غير الله - سبحانه وتعالى - ويخرج به الأحاديث النبوية والقدسية كما سنبينه .

٢- المنزل على رسوله محمد ﷺ قيد يخرج كلام الله تعالى المنزل على الرسل السابقين صلوات الله عليهم.

٣- باللسان العريى قيد يخرج كلام الله تعالى المنزل بغير اللغة العربية كالتوراة والإنجيل، فإنهما بلغة قومهما.

٤- المنقول بالتواتر. قيد يخرج ما لم يتواتر من القراءات التي يسميها العلماء قراءة شاذة.

٥- المتعبد بتلاوته. قيد يخرج به القراءات الشاذة فإنها لا يتعبد بتلاوتها، ولا تجزئ قراءتها، بل إن

تعالى، ولفظه من عند الرسول ﷺ ومثل الحديث النبوى لكن يفرق بينهما بأن الأحاديث القدسية يسندها الرسول ﷺ إلى الذات العلية، إلى الله عز وجل فيقول: يقول الله عز وجل، أو قال الله عز وجل. ومحل هذه الأحاديث كتب السنة ومثل ذلك الحديث القدسى الذى روى عنه ﷺ قال: «يقول الله أنا الرحمن، وهذه الرحم شققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته، ومن قطعها قطعته».

وخلاف ما ذهب إليه الجمهور؛ ذهب بعض العلماء إلى أن الحديث القدسى نزل بلفظه ومعناه من عند الله عز وجل وإذا كان الحديث القدسى نزل لفظاً ومعنى من عند الله؛ فما الفرق بينه وبين القرآن المجيد على هذا الرأى؟ يذهب هؤلاء إلى أن الحديث القدسى يفترق عن القرآن فى الأمور الآتية:

١- أن القرآن معجز تحدى الله تعالى به الإنس والجن. والأحاديث القدسية ليست معجزة ولا متحدى بها.

٢- أن القرآن تعبد الله الناس بتلاوته، فى الصلاة وغيرها، وليس كذلك الأحاديث القدسية.

٣- أن القرآن متواتر كله. والأحاديث القدسية ليست كذلك، فمنها المتواتر، ومنها غير المتواتر.

٤- أن القرآن لا تصح الصلاة إلا بقراءة شئ منه. والأحاديث القدسية لا يقرأ بها فى الصلاة. بل تفسد الصلاة بها.

٥- القرآن العظيم لا تصح نسبته إلا إلى الله عز وجل. أما الأحاديث القدسية فتصح نسبتها عند روايتها إلى الله عز وجل، كما تصح أن تسند روايتها إلى الرسول ﷺ لكن فى كلا الحالتين يسند القول فيها إلى الله تبارك وتعالى، فيقال: قال الرسول ﷺ فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى. وقد يقال: قال الله عز وجل فيما يرويه عنه رسوله ﷺ.

نزل القرآن وتدوينه:

أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن الكريم مرتين:

الأولى: أنزله جملة واحدة من مستقره فى أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ إلى مكانه من السماء الدنيا، ويسمى مكانه من السماء الدنيا "بيت العزة" فالقرآن المجيد كان مستقراً عند الله عز وجل محفوظاً فى اللوح المحفوظ، كما قال الله سبحانه عنه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٦٠﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٦١﴾﴾ (البروج: ٢١، ٢٢).

وهذا النزول تم جملة واحدة، وقد نزل القرآن المجيد من مكانه فى أم الكتاب اللوح المحفوظ كاملاً فى ليلة القدر. يقول الله عز وجل عن مكان القرآن عنده سبحانه فى أم الكتاب:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ ﴿٢﴾﴾ (الزخرف: ٢، ٤) ففى الآيتين

السابقتين ذكر الله سبحانه القرآن (فى لوح محفوظ). وفى هاتين الآيتين ذكر عز وجل أن القرآن فى أم الكتاب فاللوح المحفوظ وأم الكتاب شىء واحد بالنسبة لوجود القرآن عند الله سبحانه ثم يقول تبارك وتعالى عن إنزال القرآن فى ليلة القدر، وهى الليلة المباركة: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴾ (الدخان: ٣).

ويقول عز وجل فى إنزال القرآن فى ليلة القدر: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ (القدر: ١) فليلة القدر هى الليلة المباركة، وقد نزل القرآن المجيد فيها جملة واحدة من أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ، ومكانه فوق السماوات حيث لا يعلمه إلا الله سبحانه، إلى مكانه فى السماء الدنيا.

قال قتادة معبراً عن رأى جمهور العلماء: أنزل القرآن كله فى ليلة القدر من أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ إلى بيت العزة من سماء الدنيا، ثم أنزله الله على نبيه ﷺ فى الليالى والأيام فى ثلاث وعشرين سنة.

الثانية: أما المرة الثانية التى أنزل فيه القرآن المجيد، فكان نزوله من سماء الدنيا، من بيت العزة وحياً على قلب الرسول ﷺ منجماً ومجزئاً حسب المناسبات والوقائع والأحداث على مدى يقرب من ثلاث وعشرين سنة إلا قليلاً. الحكمة من نزول القرآن المجيد

منجماً:

لقد شغب أعداء الله وأعداء رسوله وأعداء الإسلام على إنزال القرآن على رسول الله ﷺ منجماً أو مجزئاً حسب الوقائع والأحداث. وقد ذكر القرآن الكريم طرفاً من اعتراضاتهم هذه وشغبهم على ما ظنوه ثغرة فى دين الله. قال تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً ۖ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا

جِئْتَكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ (الفرقان: ٣٢- ٣٣).

ولكن الله تعالى بعد أن ذكر اعتراضهم رد على ذلك الاعتراض بذكر الحكمة من نزول القرآن منجماً، من ذلك:

١- أن إنزال القرآن على هيئة التنجيم والتجزئ فى أوقات متتابعة ؛ من شأنه أن يقوى قلب رسول الله ﷺ ويثبت فؤاده، ويعمق إيمانه. فلو أن القرآن نزل دفعة واحدة لا نبهر الرسول ﷺ به، وعظم وقعه فى نفسه وقوى فؤاده وثبته. ولكن تضعف هذه القوة شيئاً فشيئاً، ويقل الانبهار والتأثر بالقرآن إذا كان دفعة قوية فى البداية، ثم تطاول الأمد، يفقد القرآن بريقه.

من هنا كان من رحمة الله تعالى وحكمته أن ينزل القرآن منجماً على فترات متقاربة، فيظل أثره، والانبهار بجلاله وعظمته والتأثر بوقعه فى

نفوس المسلمين، ويظل كذلك غضاً طرياً، يتجدد دائماً وقعه على قلوب المؤمنين فينسيهم ويخفف عنهم، ويعطيهم القوة والمتعة في مواجهة جهالات المشركين.

٢- ينزل القرآن المجيد بالأحكام الشرعية حسب الوقائع والأحداث. وذلك أشدّ وقعاً، وأعظم تأثيراً، فكلما جدّ حدث يحتاج إلى حكم، نزل من القرآن ما يجيب على هذه التساؤلات، ويعطى الحكم الشرعى فى هذا الحدث. ومثال ذلك تلك المرأة التى ذهبت تشتكى إلى الله ظهار زوجها منها، وتجادل رسول الله ﷺ فى أمرها، فكان أن نزل القرآن يجيب عن حكم ظهار زوجها منها، ثم عن حكم الظهار بعامة. حيث نزل على رسول الله قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة: ١) إلى آخر الآيات. وهذا معنى قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: ٢٢).

٣- تسهيل حفظه، وتيسير كتابته، وإغراء المؤمنين بكتابته وحفظه، وبخاصة وقد كان العرب من أقوى الناس حافظاً وأعجزهم عن الكتابة فلو نزل دفعة واحدة لا اشتدت صعوبته

على الحفظ، واستحالت كتابته بهذه القدرة.

٤- تخويف المشركين وإرهابهم وفضح نواياهم ومخططاتهم، فيكفوا أيديهم، ويحذروا من مكائدهم. حيث كان المشركون يصنعون أو يعدون المكيدة، فينزل القرآن يفضحهم ويكشف مخططاتهم. لذلك خافوا ورهبوا. وقد قال الله تعالى لنبيه مبيناً ذلك: ﴿تَحْذَرُ الْمُتَفِقُونَ أَنْ تُنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ قُلِ اسْتَزِرُوا إِنِّي اللَّهُ مُخْرِجٌ مَا تَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: ٦٤).

هذه من أهم ما نعرف من حكمة الله تعالى فى إنزاله القرآن العظيم منجماً ولعل ثمة حكماً لا نعلمها الله يعلمها.

ولقد كان جبريل عليه السلام ينزل بالآية أو الآيات، وحين يبدأ فى قراءتها على رسول الله ﷺ كان رسول الله ﷺ يسارع فى تحريك لسانه الشريف بالقراءة خلف جبريل عليه السلام حرصاً منه على حفظ ما يوحى إليه، وخوفاً أن يفوته شيء منه. وظل ذلك شأن رسول الله ﷺ حتى نهاه الله تعالى عن القراءة خلف جبريل مباشرة كلمة كلمة، وأمره أن ينتظر حتى ينتهى جبريل من جميع ما نزل به وطمأنه ربه أنه سوف يثبت حفظ ما ينزل من القرآن ويجمعه فى قلبه، ويبين له معانيه. قال تعالى:

﴿ فَتَعَلَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ  
بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ  
وَحْيُهُ ۚ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ (طه: ١١٤).  
وقال تعالى للرسول ﷺ يعده بحفظ ما  
ينزله عليه، ويبين له معناه: ﴿ لَا تُحَرِّكْ  
بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا  
جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ  
قُرْآنَهُ ﴾ (١٧) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿ (القيامة: ١٦- ١٩).  
وقد كان الرسول ﷺ بعد ذلك إذا  
نزل عليه جبريل عليه السلام بشيء من القرآن  
ينتظر حتى ينتهي جبريل من قراءة ما  
نزل به ثم يقرأه على جبريل، ثم يعيد  
قراءته على أصحابه ويطلب منهم  
حفظه، ثم يدعو ﷺ بعض كتبة الوحي  
ويأمرهم بكتابة ما نزل، ثم يبين لهم  
أين يضعون هذه الآيات من القرآن الذي  
نزل قبل ذلك، ولم يكن الرسول  
ﷺ يضع الآيات القرآنية التي تنزل في  
أمكنتها من القرآن اجتهداً منه، بل  
كان يضعها حيث يبين له جبريل  
مكانها وبذلك لم يكن الرسول ﷺ  
يرتب أي القرآن العظيم حسب تاريخ  
نزوله، بل حسب ما يبين الوحي  
الشريف على لسان جبريل عليه السلام لذلك  
كان رسول الله ﷺ حينما ينزل الوحي  
بآية أو آيات يأمر الصحابة بحفظها، ثم  
يأمر كتبة الوحي بأن يضعوها حيث  
أمر الوحي فيقول . عليه الصلاة  
والسلام "ضعوها في السورة التي

يذكر فيها كذا من آية كذا وآية  
كذا".

وقد كان كتاب الوحي من خيرة  
أصحاب رسول الله ﷺ ورضي الله  
عنهم، منهم أبو بكر، وعمر،  
وعثمان، وعلى وزيد بن ثابت، وعبد  
الله بن مسعود، وأبى بن كعب،  
ومعاوية بن أبى سفيان. وكان كثير  
من الصحابة يكتب لنفسه، فكان ما  
يكتب بأمر رسول الله ﷺ يجمع في بيت  
رسول الله ﷺ وما يكتبه بعض  
الصحابة لأنفسهم يحفظونه عندهم،  
وظل الأمر على ذلك حتى تم نزول  
القرآن العظيم.

وكان جبريل ينزل على رسول الله  
ﷺ في ليالي رمضان من كل عام  
فيراجعه القرآن وكان رسول الله ﷺ  
يعرض على جبريل ما نزل من القرآن  
حتى وقته . وكان هذا العمل يسمى  
"العرضة" وكيفية العرضة: أن يقرأ  
جبريل على رسول الله ﷺ ما نزل من  
القرآن حتى وقت العرضة، حتى إذا  
انتهى بدأ رسول الله ﷺ يقرأ على  
جبريل عليه السلام نفس القدر من القرآن الذي  
أنزل عليه حتى ذلك الحين . وبذلك تتم  
العرضة . ولقد ظل ذلك دأب رسول الله  
ﷺ وجبريل عليه السلام يعرضان القرآن كل  
منهما على صاحبه مرة في كل عام،  
ويتم ذلك في رمضان حتى كان آخر  
رمضان توفي بعده رسول الله ﷺ ففى  
رمضان هذا عرض جبريل على رسول

الله ﷺ القرآن، ثم عرض رسول الله على جبريل القرآن مرتين اثنتين، لامرة واحدة. وقد كان الذي نزل حتى ذلك الحين من القرآن يكاد يكون القرآن كاملاً. وقد استشعر كثير من الصحابة من ذلك الصنيع أن أجل رسول الله قد اقترب، وأن رمضان هذا ربما كان الأخير في حياته الشريفة ﷺ. جمع القرآن العظيم، وكتابة المصحف الإمام:

لعله من الأوفق أن نسجل هذا الموضوع في فقرات متتالية متناسقة يسلم بعضها إلى بعض لإيضاح المعلومة وتيسير الاستيعاب.

١. عرفنا أن القرآن المجيد نزل منجماً مجزئاً حسب الوقائع والأحداث، على ما اقتضت حكمة الله سبحانه ومشيئته. وأنه نزل بهذا النسق في قريب من ثلاثة وعشرين عاماً، هي عمر البعثة النبوية الشريفة.

٢- إلى جانب ما ذكرنا من حفظ رسول الله ﷺ القرآن، وأمره كتبه بكتابته أولاً بأول، وحفظه مكتوباً عنده ﷺ، وترغيب الرسول أصحابه بحفظ القرآن؛ كان كثير من الصحابة يكتبون لأنفسهم ما ينزل من القرآن في مدونات خاصة بهم، فيما عرف بعد ذلك بمصطلح "مصاحف الصحابة" وذلك مثل مصحف عبد الله ابن مسعود.

٣. يتضح من ذلك أن رسول الله ﷺ لم

ينتقل إلى الجوار الكريم حتى كان القرآن محفوظاً في الصدور والقلوب مرتب السور والآيات، كما كان محفوظاً كذلك في السطور، أي كان مكتوباً في الصحف والمدونات. وأهم من كل ذلك أن القرآن كان محفوظاً في صدور المسلمين الذين قُدر عدد الذين كانوا يحفظونه كاملاً بما ينيف على الألف. هذا غير الذين كانوا يحفظون أجزاء منه تقل أو تكثر.

٤- لما تولى أبو بكر رضي الله عنه وحديث وقعة اليمامة<sup>(١)</sup>، واستشهد فيها من القراء حفظة القرآن قريب من خمسمائة دخل عمر ابن الخطاب على أبي بكر رضي الله عنه فقال له: يا أمير المؤمنين إن أصحاب رسول الله ﷺ يتهافون على القتال تهافت الفراش على النار وإنى أخشى أن يقتلوا في مواطن الجهاد وهم حملة القرآن، فيضيع القرآن وينسى، فلو جمعته في مصحف واحد لكان خيراً. فتردد أبو بكر رضي الله عنه في أول الأمر وقال: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ فتراجعا في ذلك حتى شرح الله صدر أبي بكر لهذا العمل فأرسل إلى زيد بن ثابت رضي الله عنه فقال له: إنك شاب عاقل لا إثمك كنت تكتب القرآن لرسول الله ﷺ وقد حضرت العرضة الأخيرة فتتبع القرآن واجمعه. ثم ضم إليه أبو بكر الحفظة المشهود لهم بالحفظ والإتقان والدين. فيهم



على بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وأبى بن كعب، وأمرهم بمعاونة زيد فى جمع القرآن فعكفوا على جمع القرآن، وأحضروا جميع ما كتب بإملاء النبى ﷺ وأخذوا يقابلون بين ما يقرأونه حفظاً وما يجدونه مكتوباً إلى أن أتموا كتابة القرآن على الترتيب والضبط الذين كانوا على عهد الرسول ﷺ، وبعد أن تم الجمع وضعت هذه الصحف مرتبة عند أبى بكر ﷺ فلما توفى الصديق وضعت عند عمر بن الخطاب ولما توفى عمر بن الخطاب وتولى الخلافة ذو النورين عثمان . جدّ من الأمور فى هذه ما اقتضى جمع هذه الصحف فى مصحف واحد، وكتابة نسخ كثيرة منه وإرسالها إلى الأمصار الإسلامية الموجودة فى ذلك الوقت.. ذلك أن المسلمين اجتمعوا فى عهد عثمان لفتح أرمينية وأذربيجان، وكان فيهم أهل العراق يقرأون بقراءة عبد الله بن مسعود وأبى موسى الأشعرى، وأهل الشام يقرأون بقراءة أبى بن كعب . وكان بين القراءتين خلاف فى بعض الأحرف التى أنزل عليها القرآن ومن المعلوم أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فتنازع المسلمون حول القراءات واختلفوا . ورأى حذيفة بن اليمان هذا فذهب إلى المدينة، وذهب من فوره إلى الخليفة عثمان ؓ فقال له: أدرك الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى .

فقال عثمان : فى ماذا ؟ قال حذيفة: فى كتاب الله وقص عليه الخبر . فمنع عثمان الصحابة وشاورهم فى الأمر، فقالوا له: ماذا ترى ؟ قال: أرى أن يُجمع الناس على مصحف واحد، وأن تحرق الصحف التى تخالف ذلك، فوافقته الصحابة على ذلك .

فأرسل عثمان إلى السيدة حفصة أم المؤمنين: أن أرسلنى إلينا بالصحف ننسخها فى مصاحف نوزعها على الأمصار الإسلامية ثم نعيدها إليك. فأرسلت أم المؤمنين بالصحف إلى عثمان . فجمع أربعة من الصحابة وعهد إليهم بنسخها فى مصاحف، والأربعة هم: زيد بن ثابت الذى كان على رأس الذين جمعوا القرآن فى عهد أبى بكر وهو من الأنصار، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام - وهؤلاء الثلاثة قرشيون - وقال عثمان للقرشيين الثلاثة: إذ اختلفتم أنتم وزيد فى شىء فاكتبوه بلغة قریش، فإنه إنما نزل بلسانهم . فلم يختلفوا فى شىء إلا فى كلمة " التابوت "، فقال زيد: تكتب بالهاء، وقال الثلاثة: تكتب بالتاء فعرضوا الأمر على عثمان فقال: اكتبوها بالتاء، فكُتبت كذلك.

ولما انتهوا من الكتابة ردّ عثمان الصحف التى كتبوا منها إلى أم المؤمنين السيدة حفصة، وأمر عثمان بنسخ عدة مصاحف، وأرسل إلى كل

قول الله تعالى: (وكان من وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا) فقد كتبها ابن مسعود فى مصحفه: ﴿وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾

(الكهف: ٧٩).

هكذا كانت مصاحف الصحابة رضوان الله عليهم وكانت تختلف تلك المصاحف من حيث ما جمع فيها من القرآن. فمنه ما أوشك على جمع القرآن كله مثل مصحف ابن مسعود، ومنهم ما كان فيه بضع سور أو آيات. لذلك كان من الحكمة بعد أن جمع القرآن كله من مصحف رسول الله الذى جمعه أبو بكر أن تحرق المصاحف الأخرى.

وقد كان جمع القرآن فى عهد الخليفة أبى بكر توفيقا من الله تبارك وتعالى، حفظ الله به كتابه من التغيير والاختلاف. فقد جمعت سوره مرتبة كترتيب القرآن الذى استقر عليه الأمر قبل وفاة رسول الله ﷺ، وقد اجتمع فى ذلك الجمع المكتوب فى السطور مع المحفوظ فى الصدور. وبذلك اتصل السند الكتابى بالمصحف التى كتبت بين يدي رسول الله ﷺ، بمقارنتها بالسند المتواتر المتلقى من الحفاظ. فكان ذلك الجمع متواترا كتابة وحفظا.

ثم جاء جمع القرآن وكتابته فى مصحف واحد متفق عليه، فى أعلى ما

مصر مصحفا. أرسل إلى مكة مصحفا، وأرسل إلى الكوفة كذلك، وإلى البصرة، وإلى دمشق، وإلى المدينة، وأبقى لنفسه مصحفا، وأرسل مع كل مصحف قارئا يرشد الناس إلى وجوه قراءته، وألزم الناس بالقراءة بما يوافق هذه المصاحف، وأمر بإحراق ما عداها من مصاحف.

والمصاحف التى أمر عثمان ﷺ بإحراقها لم تكن مصاحف مكتملة، لا من حيث جمع القرآن كله، ولا من حيث توالى السور وترتيبها على الهيئة التوقيفية. وذلك أن بعض الصحابة - رضوان الله عليهم - كان إذا سمع من رسول الله ﷺ آيات من القرآن كتبها واحتفظ بها عنده. ثم قد يعرض له ما يمنعه عن متابعة ما ينزل من القرآن، كأن يخرج فى سرية، أو يخرج فى تجارة فإذا عاد من غيبته يبدأ فى كتابة ما ينزل على رسول الله ﷺ وحفظه. وقد يدرك ما نزل فى غيابه حفظا أو كتابة أو يدرك بعضه، وقد يكتب ما فاته جميعه أو بعضه. من هنا كانت صحف الصحابة رضوان الله عليهم يقع فيها نقص بعض السور أو الآيات، كما قد يقع فيها تقديم وتأخير ومخالفة للترتيب التوقيفى الذى بينه لنا رسول الله ﷺ وكان من الصحابة من يكتب بعض ما فهمه من تفسير للآية. فيختلط الأمر. وذلك كما ورد فى مصحف عبد الله ابن مسعود ﷺ فى

يتصور من إحكام وإتقان فى عهد ذى النورين عثمان رضي الله عنه، وبذلك اجتمعت الأمة على مصحف واحد متفق عليه، ومجمع عليه من الصحابة فهذان جمعان للمصحف الشريف. الأول فى عهد أبى بكر رضي الله عنه، والثانى فى عهد عثمان رضي الله عنه وكل جمع هدف إلى غايته غير التى هدف إليها الآخر. وكلاهما مكمل للآخر. الأول أسس، والثانى كمل وتمم على مايلى:

**الجمع الأول:** كان الهدف منه حفظ القرآن أن يضيع منه شيء، أو أن يرتب على غير الترتيب التوقيفى الذى وقف رسول الله أصحابه عليه. وقد تم بفضل الله جمعه من الصحف التى كانت تكتب بين يدى رسول الله، ومن صدور الحفاظ.

**الجمع الثانى:** أما الجمع الثانى، فكان الهدف منه الحفاظ على القراءة التى كان يقرأ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن فى العرصة الأخيرة. وقد كانت بؤادر الخلاف بين القراءة والخطأ منها. حتى أدراك الأمة عثمان رضي الله عنه فجمعهم على مصحف واحد ليقرأوا القرآن كما قرأه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى العرصة الأخيرة.

**خصائص القرآن المجيد:**

اتفق العلماء والعقلاء جميعاً قديماً وحديثاً على أن القرآن العظيم هو آية الله العظمى لخاتم النبیین محمد صلى الله عليه وسلم بل هو آية الله العظمى لجميع النبیین

والمرسلین من لدن آدم عليه السلام حتى خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم باعتبار أن القرآن المجيد مصدق لما بين يديه من الكتب السابقة كلها .

ومن المسلم به أن الله سبحانه قد اختص القرآن العظيم بخصائص ليس بإمكاننا أن نلم بتلك الخصائص والميزات التى فضل الله تعالى بها كتابه الكريم وميزه. لكن بقدر الإمكان ووسع الطاقه سنحاول الإشارة إلى أهمها إشارات موحية وإن لم تكن كافية. فمن ذلك:

**أولاً:** أن الله سبحانه جعله الكتاب الخاتم المصدق لجميع ما تقدمه من كتب على حالها التى أنزلها الله تعالى عليها قبل أن تحرف أو تبدل.

**ثانياً:** أن الله سبحانه ضمنه الدين كاملاً، والرسالة الخاتمة التامة العامة الكاملة. يقول الله عز وجل: ﴿الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

وكانت الرسائل السابقة رسالات خاصة بالأقوام الذين أنزلت عليهم ومن ثم كانت رسالات خاصة زماناً ومكاناً وأقواماً. وكانت كل رسالة تكمل السابقة، ومن ثم نسخ الرسائل التى جاءت بها تلك الكتب،

وورثها الكتاب الكريم الذى اشتمل على الرسالة الخاتمة، والتي كانت هى دين الله الإسلام فى صورته الكاملة الشاملة، والتامة العامة .

ثالثاً: ولأن القرآن المجيد هو خاتم الكتب، وحامل الرسالة الخاتمة، ومتضمن الدين كاملاً، ولأن حفظه يعنى حفظ الرسالة وحفظ الدين ؛ فقد تكفل الله - سبحانه - بحفظه من التحريف والتبديل، فضلاً عن الفقد والضياع. وفى ذلك يقول الله. - عز وجل: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر: ٩).

فكان ذلك من أعظم ميزات وخصائص القرآن المجيد التى لم يقدرها الله تبارك وتعالى لغيره من الكتب السابقة .

١- أن الكتب السابقة كانت تنزل على أقوام بأعيانهم . كان كل كتاب ينزل على قوم نبي أرسل إليهم. من ثم كانت تلك الكتب بما تحويه من شرائع كتباً خاصة ؛ أقواماً، وزماناً ومكاناً، لذلك لم يكن ثمة حاجة إلى حفظ هذه الكتب بما تحويه من شرائع خاصة، جاءت بها رسالات خاصة، كل لاحقه منها نسخت السابقة، حتى جاء الكتاب الخاتم بالرسالة الخاتمة فنسخ جميع ما سبق .

٢- أن الله سبحانه وتعالى لم يحفظ

الكتب السابقة من الضياع أو التحريف، حتى لا يصير بين أيدي الخلق أكثر من كتاب إلهى يشغلهم، أو يشتغلون به حفظاً له، وعملًا به، واجتهاداً فى فهم من أحكام وتشريعات، وقصص ومواعظ وأوامر ونواه إلا ذلك الكتاب الخاتم - القرآن المجيد .

رابعاً: أن الله تعالى قد جعله المعجزة الخالدة الباقية لخاتم الرسل محمد ﷺ.

وإذا كان لكل نبي جاء من قبل الله سبحانه معجزته أو معجزاته. وكانت معجزاتهم منها هو حسنى وما هو معنوى عقى . ونعنى بذلك الكتب التى أنزلها الله تعالى عليهم، فهى كلام الله، المحتوى على معانيه . وإنما تدرك المعانى بالعقل وليس بالحس. لذلك قلنا عنها معجزات معنوية عقلية. نقول: إذا كان ذلك حال معجزات الأنبياء السابقين. فنحن لم نرها ولم نعلم عنها إلا من خلال القرآن العظيم، فهو الذى نقل إلينا أخبارها، وكان ثبوتاً صادقاً وافياً ذكر أهم معجزات الأنبياء السابقين. أجمل بعضها، وفصل بعضها. لكن يظل هو معجزة المعجزات.

لأنه معجزة رسول الله الخاتم - صلوات الله عليه، وكذلك هو الثبوت اليقيني، والمخبر الصادق عن معجزات الأنبياء السابقين .

خامساً: أن القرآن العظيم هو

المعجزة التي ما يزال التحدى بها قائماً ، وسيظل قائماً ما بقيت الدنيا ، وما بقي فيها إنس وجنّ. فالمعجزات السابقة للأنبياء السابقين قد ذهبت وذهب التحدى بها وبقي القرآن وحده ومن أخص خصائصه دوام التحدى به حتى قيام الساعة.

سادساً: أن القرآن العظيم معجزات في معجزة. فإن كل معجزة لنبي قد يكون لها وجه معجز، مثل قلب عصا موسى عليه السلام حية. لها وجه واحد . ومثل نطق الضب لرسول الله ، فإنها معجزة لها وجهان: نطق الضب، وشهادته بالرسالة لرسول الله ﷺ أما القرآن المجيد فأوجه إعجازه كثيرة ومتعددة، وكل وجه من أوجه إعجازه هو معجزة في ذاتها فذة، فهو - كما قلنا - معجزات في معجزة . وسنوفى هذه المعجزات حقها بقدر الطاقة بعد الإنتهاء من الكلام على خصائص القرآن المجيد.

سابعاً: أن القرآن الكريم كلام الله سبحانه قديم غير مخلوق . فهو كلام الله تعالى، وكلام الله سبحانه قديم غير حادث. وهو مثبت في كتاب مكنون، في لوح محفوظ. يقول سبحانه : ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ - ٢٢).

والقرآن لا بداية له ولا نهاية له ولا يتأهى "يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ لَوْ

كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩).

وقال عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَنْحَارٍ مَا نَفَذْتُ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: ٢٧).

وينبغي أن يكون ذلك الوصف، أو هذه الخصيصة ثابتة لكل كتب أنزلها على رسله وأنبيائه وليست خصيصة للقرآن المجيد وحده. فإن الكتب التي أنزلت على الأنبياء والرسل مثل "الزبور" الذي أنزل على داود عليه السلام وهو نبي بالإجماع ، والتوراة التي أنزلت على موسى عليه السلام وهو نبي بالإجماع، عليه السلام وهو رسول، بل هو من أولى العزم من الرسل عليهم السلام، هذان الكتابان وغيرهما هما من كلام الله تعالى، وكلام الله قديم غير مخلوق. وهو مذهب أهل السنة والجماعة

وهذا على خلاف ما كان يدين به المعتزلة ويدعون إليه، ويأخذون الناس به، ويقررونهم عليه وقد أتى على الأمة حين من الدهر كان بعض الخلفاء يمتحنون الناس بهذه العقيدة ويجبرون الناس على القول بأن القرآن مخلوق وليس هنا مجال ذكرها.

ثامناً: أن القرآن المجيد منزل من قبل الله تعالى على رسول الله محمد ﷺ

باللسان العربى الواضح كما قال سبحانه فى وصف اللسان الذى نزل به القرآن: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣). ﴿وَأَنَّهُ لَنَتَنَزِّلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ ﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥).

فمن خصائص القرآن العظيم أنه أنزل بلسان عربى مبين، على قلب محمد ﷺ خاتم المرسلين، وبهذه الخاصية نقرر أن القرآن العظيم لا يترجم إلى لغة أخرى غير العربية، فهو لا يكون قرآنا إلا بلفته العربية، وإذا ترجم من معانيه شيء فلا تسمى تلك الترجمة قرآناً<sup>(١)</sup> والصواب أنها ترجمة لمعانى القرآن.

ومن ثم فإن من الأخطاء المنتشرة التى تجرى على الألسنة عبارة:

"ترجمة القرآن". أو: فلان ترجم القرآن"، أو: "ترجم القرآن إلى لغات كثيرة". وهذه العبارات وأمثالها ليست إلا إساءة إلى كتاب الله الكريم بتنزيله منزلة الكلام البشرى الذى يترجم إلى لغات مماثلة، وقد تكون الترجمة أبلغ من الأصل فى الكلام العادى، أما القرآن فكلام الله الذى أعجز البلغاء أن يأتوا بمثل اقصر سورة

منه .

تاسعاً: أن القرآن الكريم مُتَعَبَّد بتلاوته، سواء لذاته، أو لأنواع عبادية أخرى كالصلاة والأذكار الماثورة .  
فقراءة أم الكتاب الفاتحة واجبة فى الصلوات، وقراءة القرآن أو آيات منه مندوب إليها فى كثير من الأذكار الواردة .

وبهذه الخاصة يفترق القرآن المجيد عن الأحاديث الواردة عن النبى ﷺ سواء كانت نبوية أو قدسية . كما أنه بهذه الخاصة يفترق القرآن المجيد عن الكتب السابقة لو فرض وجودها صحيحة، فإنه لا يتعبد بشيء مما فيها إلا ما ورد عنها فى القرآن الكريم، فإنه يتعبد بتلاوتها، ليس بصفته من الكتب السابقة، بل بصفته من القرآن الكريم، وذلك مثل قوله تعالى ذاكراً بعض ما ورد فى صحف إبراهيم وموسى: ﴿أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٢٦﴾ وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّىٰ ﴿٢٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٢٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٢٩﴾ وَأَن سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٣٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَىٰ ﴿٣١﴾ وَأَن إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم: ٢٦ - ٣١).

فهذه الآيات؛ من قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ إلى آخر الآيات هى من كتاب إبراهيم وموسى عليهما

السلام، وذلك بإخبار الله تعالى، وقراءة هذه الآيات تعبدًا في الصلاة حق. ليس لأنها من الصحف السابقة، بل لأنها قرآن يتلى.

عاشراً: أن القرآن المجيد قد نقل إلينا بطريق التواتر اللفظي فالقرآن نقل عن الرسول ﷺ متواتراً والتواتر هو: رواية جماعة عن جماعة يستحيل اتفاق أفرادها على الكذب، وذلك لكثرة عددهم وتباين أمكنتهم، وهذا التواتر ثابت للقرآن الكريم حفظاً في الصدور، وكتابة في السطور، وفي جميع الأزمنة والعصور من وقت أن جاء به جبريل عليه السلام حتى عصرنا، وحتى قيام الساعة.

وهذا التواتر يفيد القطع واليقين بصحة المنقول تواتراً لفظياً.

لذلك جعل العلماء التواتر أحد الشروط الثلاثة على القرآن المجيد فقد اشترطوا فيما يكون قرآناً ثلاثة شروط.

الأول: أن يكون النص منقولاً بالتواتر اللفظي على ما بينا.

الثاني: أن يوافق اللغة العربية ولو بوجه من الوجوه الصحيحة.

الثالث: أن يوافق رسم المصحف الشريف.

وبهذه الخاصة تخرج القراءات الشاذة عن كونها قرآناً، فإنها ليست متواترة، كما أنها تفقد شرطاً آخر، حيث قوله تعالى: ﴿فَمَنْ لَمْ يُجِدْ فُصِيحاً

ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ (المائدة: ٨٩) حيث قرأها ابن مسعود رضي الله عنه: "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات". فهذه من القراءات التي اصطلح العلماء على تسميتها "القراءات الشاذة" وهذه لا يتعبد بها لا في صلاة ولا ذكر. ولكن قد ينتفع بها العلماء في معرفة المعنى أو التفسير.

هذه أهم خصائص الكتاب العزيز، وقد ترجع الخصائص الأخرى إليها عند التحقيق.

إعجاز القرآن الكريم:

هناك آراء كثيرة في إعجاز القرآن المجيد نوجز أشهرها في ثلاثة.

الأول: يزعم البعض أن القرآن غير معجز. وأنه من كلام محمد ﷺ.

وأصحاب هذا الرأي كثيرون وتاريخهم يبدأ مع بعثة رسول الله ﷺ،

وقد ذكر القرآن المجيد أوضح آرائهم يقول سبحانه: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ

آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ

هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾

(الأنفال: ٢١) وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ

كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ

عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءَ ظُلْمًا وَزُورًا ﴿١٠﴾

وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى

عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ١-٥).

وهؤلاء طعنوا في إعجاز القرآن، وأنكروا أنه كلام رب العالمين،

وأنكروا نبوة محمد ﷺ، بدأت مسيرتهم - كما ذكرنا - مع بعثة رسول الله ﷺ ثم استمرت، ولا يزالون ينشقون بدعواهم حتى آخر الدهر . ودعواهم هذه لا وزن لها لأنها ليست قائمة بذاتها، بل هي فرع عن دعواهم بطلان رسالة محمد ﷺ، وإنكار الإسلام ديناً. فالأمر - إذن - لا شأن له، اقروا بإعجاز القرآن أم لم يقرؤا .

### الثاني :

يزعم البعض أن القرآن العظيم ليس معجزاً في ذاته، ولكنه معجز بصرف الله تعالى همم العرب عن معارضة والإتيان بمثله، مع قدرتهم على ذلك . وهذا الرأي مشهور لدى العلماء باسم: "الإعجاز بالصُّرفة"، أو "مذهب الصُّرفة في الإعجاز".

ومقتضى هذا المذهب الفاسد الذي ذهب إليه بعض المبتدعة، ومنهم النظام من المعتزلة، والجاحظ وغيرهما: ومعجزة القرآن عند هؤلاء تنحصر في صرف همم العرب عن معارضة القرآن والإتيان بمثله.

وهذا يعني أن هؤلاء يقرون أن القرآن معجزة لكن معجزته ليست في كونه معجزاً بذاته لكن معجزته في منع الله تعالى العرب عن الاشتغال بمعارضة القرآن والإتيان بمثله . بأن صرف هممهم، وشغلهم، وثبط رغبتهم في الاشتغال بهذا .

وقد ردّ العلماء على هؤلاء ردوداً

مقنعة قاطعة، وأشهر هذه الردود اثنان: ١. أن ذلك لو كان صحيحاً، لما كان هناك داع لأن يأتي الله تعالى في ذلك بأن يقال: إنهم امتنعوا عن معارضته في أدنى مرتبة من البلاغة، وأحط منزلة من الفصاحة، بحيث يكون في قدرة العامة والضعفاء في العربية أن يأتوا بمثله وبذلك تكون معجزة الصُّرفة هنا أكثر وضوحاً، وأشدّ بياناً .

٢. إننا لو سلمنا أن العرب على عهد نزول القرآن كانوا مصروفين بصرف الله - تعالى - إياهم عن معارضة القرآن؛ فلما لم نجد في كلام أسلافهم من الشعر ومأثور الخطب، وحكيم الأقوال ما يماثل القرآن أو يقاربه، مما يمكن أن يعتبر معارضا للقرآن، ومبطلاً لإعجازه؟ هل كان أسلافهم - أيضاً - مصروفين عن معارضة القرآن قبل نزول القرآن وتحديده العرب؟ إن عجز السابقين واللاحقين دليل قاطع، وبرهان ساطع على أن القرآن معجز، وأن إعجاز القرآن ليس بالصُّرفة - كما زعموا، ولكن لأن القرآن كلام الله عز وجل لا يستطيعه أحد من خلقه، وصدق الله العظيم الذي يقول: ﴿ قُلْ لِّإِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (الإسراء: ٨٨).



٢- ورد ثالث يبطل القول بالصرفه - رغم وضوح بطلانه - مرة بعد مرة . ذلكم أن هناك من اشتغل بمحاولة معارضة القرآن، وقد بذل جهوداً كبيرة للإتيان بمثل القرآن، وقد كانت محاولاتهم من أقوى الأدلة على أن القرآن كلام الله حقاً، وأنه معجز حقاً وواقعاً، وأن محاولات معارضته بمثله إنما تؤخذ لحسابه، وتوضح إعجازه وعجز الخلق عن الإتيان بمثله. فمن هؤلاء الذين حاولوا معارضة القرآن، والإتيان بمثله: مسيلمة الكذاب لعنه الله، فقد حاول الإتيان بمثل القرآن. وإن تعجب فعجب أن جميع من حاولوا معارضة القرآن قد تمثلوا بطريقة القرآن في نظمه، وحاولوا أن يقتبسوا من آياته، ولكنهم جميعاً فشلوا، وكان فشلهم - كما قلنا - من أوضح الأدلة على أن القرآن كلام الله سبحانه.

وممن حاول معارضة القرآن، وجدّ في ذلك واجتهد، وكان وراءه أمة المجوس، وأشياعه من أعداء الإسلام والمسلمين: "ابن المقفع". وقد كان من أبلغ أهل زمانه وأفصحهم، مما جعل له الحظوة عند خلفاء العباسيين. وقد توفرت لديه دواعي المعارضة، من مقت للعرب، وضمن على الإسلام والمسلمين، وثار يجتهد هو من وراءه في استيفائه من الإسلام الذي قضى على مجوسيتهم، وأطفأ نارهم، لكن الله

أخزاهم وفضح أمرهم بين أقوامهم.  
الثالث:

وثالث الآراء في إعجاز القرآن: أن القرآن العظيم معجز بذاته، وخصائصه، ونظمه إلى غير ذلك من أوجه إعجازه التي يجمعها أن القرآن كلام الله رب العالمين. فجماع إعجازه، وركائز تحدّيه أنه كلام الله الذي لا يستطيعه الجن والإنس، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ذلكم أنه تنزيل من حكيم حميد.

ومما ينبغى التنبيه إليه أن الرأيين السابقين يدخلان في مجال الفكر والرأي، فالأول هو رأي المشركين ومن جرى مجراهم. وهو رأي لا يعبر عن حقيقة اعتقادهم في الجملة، فإن الله - تعالى - قد أخبر أنهم يعتقدون صدق رسول الله، ويعتقدون - بالضرورة - أن القرآن كلام الله. لكنهم يخفون اعتقادهم ويظهرون رأيهم ذاك الذي يجحدون فيه الحق فاعتقادهم في جانب، ورأيهم في جانب آخر. وقد قال الله عز وجل لرسوله ﷺ مخبراً عن حقيقة اعتقادهم الذي يمكن أن يخفوه حتى عن أنفسهم، لكنه لا يخفى على الله رب العالمين الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور. يقول الله تبارك وتعالى عن المشركين: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ

وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِعَايِنَةِ اللَّهِ يَتَجَحَّدُونَ ﴿١٧﴾

(الأنعام: ٣٢).

أما الرأى الثانى الذى يقول بأن القرآن معجز بالصدفة، ولكنه بذاته وآياته ومحتواه غير معجز، فذلك من جملة الآراء، ولا يرقى إلى مستوى الاعتقاد.

من هنا يتضح أن مذهب الصرفة باطل، وأن الله لم يصرف أحدا، بل دعاهم ورغبهم، لكن الذى صرفهم هو عجزهم وضلالهم.

أوجه إعجاز القرآن :

نتكلم هنا - بقوله تعالى - عن جملة من أوجه الإعجاز فى القرآن العظيم على قدرة الطاقة. إذ مما ينبغى التنبيه إليه أنه ما كتب أحد تحت هذا العنوان ثم وفى بمضمون عنوانه ونحن من هؤلاء، فإن العنوان يوهم أن ما يكتب تحته سوف يحيط بأوجه إعجاز القرآن كلها، ويفى ببيانها جميعها، ولعمري إن ذلك فوق ما يطيقه كاتب، أو يخطر على قلب مفكر متدبر، أو يستطيعه قارئ للقرآن مذكر، هذا رغم أن القرآن الكريم يسره للفهم والتدبر يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ

لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٨﴾﴾ (النمل ١٧)

لكن الإحاطة بجميع أوجه إعجازه فوق الطاقة، وقصارى الباحث أن يحيط ببعض هذه الأوجه، على قدر طاقته وما تيسر له. ثم يذكر غيره

سابقاً عليه أو لا حقاً له.. أوجها لم يدركها هو، وهكذا يظل القرآن جديداً دائماً: "لا يخلق على كثرة الرد" كما ذكر سيدنا رسول الله ﷺ وما يزال المتدبرون يأتون بالجديد فى هذا الباب، حتى أضحى هذا المعنى فى حد ذاته وجها من أوجه إعجاز القرآن المجيد.

وسوف نشير - بحوله تعالى - إلى جملة من أوجه إعجاز القرآن متوخين الإيجاز وبخاصة فى عجالة كهذه:

الوجه الأول :

إن أول وجوه إعجاز القرآن الكريم - فى نظرنا - تأثير القرآن فى النفوس والأفئدة، واستيلائه على العقول والقلوب، حتى إنه ليخضع أعتى النفوس، ويلين أقسى القلوب، ويستولى على أغلظ الأكباد، ويحول فى طرفة عين أعداءه إلى أولياء، وما قتيه إلى أحياء أصفياء، كما ضربنا لذلك مثلاً بآبى الخطاب عمر رضي الله عنه وكم من أمثال عمر يماثلونه فى قضية إيمانه وتأثره بالقرآن وأمثاله كثيرون فى هذا الجانب وإن كانوا يقصرون عنه فى الجوانب الأخرى التى اختصه الله - تعالى - بها.

وقد يختلف الباحثون حول السر فى هذه القوة التى بها يستولى القرآن على العقول والقلوب، والتى سلب بها النفوس من أصحابها حتى إنهم لينكرون أنفسهم بعد قراءتهم القرآن

الكريم، ويرون تأثيره فيهم لكننا نزعّم أنه ليس سراً بهذا القدر الذى يزعمون أو يتخيلونه، ذلكم أن القرآن الكريم هو كلام رب العالمين، انزله على النفوس والقلوب التى خلقها وفطرها رب العالمين على الهيئة التى بها يستطيع أن يؤثر فيها، ويستولى عليها، ولقد وصف الله - تعالى - القرآن بأنه ( فطرة الله )، أو وصف الإسلام الذى جاء به القرآن بذلك يقول عز وجل عن الإسلام الذى جاء به القرآن: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٣٠).

ولعل من مفاتيح السرّ العجيب أن الله - تعالى - أنزل القرآن الكريم يخاطب العقول والقلوب جميعاً، ويتوجه إلى المشاعر والوجدانات جميعاً، ويمسك بتلابيب الإنسان من جانبيه النفسى والعقلى، فيستولى عليه، ويجتذبه نحوه، ويوجهه الوجهة التى يريد، فيوقظه من غفلته، وينبهه من غفوته، ويحييه من موته .

الوجه الثانى:

بلاغة القرآن الفذة العجيبة التى حار فيها البلغاء، وعجز عن وصفها الأدباء وأسلم لها العقلاء والأذكىاء وخضع لها الناشئون والشعراء، ولم يعرفوا لها تعليلاً، ولا إليها مدخلاً وسبيلاً،

فأذعن لها البلغاء والفصحاء، وحصروا همهم ليس فى معارضتها محاولة الإتيان بمثيل لها، بل فى محاولة تقسّيرها وإدراك شىء من أسرارها، فعجزوا عن ذلك .

ولقد كان المشركون يدركون تأثير القرآن العجيب على النفوس، وأثره فى القلوب والعقول، لذلك كانوا يخشون سماعه ويتجنبون وقوعه فى آذانهم خشية أن يفقدوا تماسكهم حيالهم، فيذعنوا له، ويقعوا أسراهم، لذلك كانوا يخشون فيما بينهم ألا يعرض أحد منهم نفسه لمثل هذه التجربة التى ستؤدى به إلى الإذعان والتسليم والإسلام، كما تواصلوا أنه إذا تعرض أحدهم للقرآن، أو فجأة سماعه أن يسدّ أذنيه، أو يصيح ويحدث من الجلبة ما يؤدى بصوت القارئ فلا يصل إليه بقول الله - تعالى - فيما تواصلوا به من ذلك: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا هَذَا الْقُرْآنَ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ ﴾ (فصلت: ٢٦).

والذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون

وهذا الخوف منهم فسرته كثير من الوقائع التى ما كاد المشرك فيها أن يسمع آية أو جزء آية من كتاب الله حتى يعلن إسلامه . و يروى أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ قوله تعالى: ﴿ فَأَصْدَغَ بِمَا تُؤْمَرُ وَأُعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الحجر: ٩٤) فخر الأعرابى ساجداً، وقال:

أسجدنى فصاحته .. وروى أن رجلاً من المشركين سمع قول الله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَسْتَيْسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ أَبَاءَكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِىَ لَبِى أَوْ تَخْكُمَ اللَّهُ لى وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴾ (يوسف: ٨٠).

فقال الرجل: أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل ذلك، ثم ألقى عناده وراء ظهره وأسلم

الوجه الثالث: الإخبار بالمفريات الماضية ونعنى بذلك أخبار الأمم السالفة، والقرون الماضية، ومع ذكر كل أمة ذكر قصة نبيها ورسولها الذى أرسل إليها ثم ذكر ما جرى بينه وبين أمته من تكذيبهم إياه، وما جرى عليهم جراء ذلك التكذيب، كل ذلك ذكره القرآن العظيم على هيئة تفصيلية دقيقة، بل إن القرآن ليحكى مقالة القوم ردّاً على مقالة نبيهم، ثم ردّ النبی عليهم، ثم ما كان منهم ردّاً على النبی كل ذلك فى تفصيل دقيق يعجز عن إحصاء بعضه من كان حاضراً تلك المحاورات بين الأنبياء وأقوامهم فكيف بالذى لم يكن حاضراً وإن كان فى زمانهم ؟ ثم كيف بمحمد ﷺ الذى لم يكن حاضراً تلك المحاورات، ولم يكن فى زمانها ولا قريب عهد بزمانها، ولكنه جاء آخر الزمان بعد

مضى أحقاب بل دهور وعصور بينه وبين هؤلاء الذين ذكر قصصهم بتلك الدقة، وذلك التفضيل .

والسؤال: كيف عرف محمد ﷺ هذه الأخبار، وتلك التفصيلات؟ وهل تلقى علوم الأمم الماضية على يدي معلم ؟ وهل ثقّف محمد نفسه عن طريق القراءة فى كتب السابقين فكتبها أو حفظها ؟

إن شيئاً من ذلك لم يكن، فما كان لمحمد ﷺ صلة بالكهان والأخبار أو رجال الدين السابقين، كذلك لم يكن يختلف إلى معلم يعلمه أو قاص يقص عليه أخبار الماضيين، كذلك لم يكن محمد ﷺ يقرأ ويكتب حتى يقال: ثقّف نفسه وقرأ كتب السابقين وأخبار الماضيين فمحمد ﷺ لم يكن يعرف القراءة والكتابة، بل إن من معجزاته، إنها بلا شك - أول وآخر مرة فى التاريخ يكون فقدان العلم بالقراءة والكتابة فضيلة ومعجزة ولقد ذكر الله - تبارك وتعالى - هذه الحقيقية وأكد عليها، فحين طعن الكفار فى القرآن أنزل الله - تعالى - على رسوله ﷺ قوله: ﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (يونس: ١٦).

والدليل الذى تحيل عليه الآية : أن

رسول الله ﷺ لم يحاول أن يكذب أو يخون طوال عمره الذي قضاه قبلاً مع القوم، ثم إنهم عرفوا منه طوال هذا العمر أنه لا يقرأ ولا يكتب، وأنه لم يختلف على من يقرأ ويكتب ليتعلم منه أو يأخذ عنه لذلك ما كان ينبغي أن يرتابوا فيه أو يكذبوه، قال تعالى: لرسوله ﷺ: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُمْ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبِطُونَ﴾ (الفصيح: ٤٨). وإذا كان رسول الله ﷺ لم يكن يقرأ ولا يكتب، ولا تعلم من أحد؛ إلا أن يكون هذا الذي جاء به إنما هو من عند الله رب العالمين.

الوجه الرابع:

وقد ورد من ذلك الشيء الكثير من مثل قوله تعالى - يخبر عن تغلب الروم على الفرس في بضع سنين: ﴿الْمَغْلِبَ الرُّومَ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَافِلُونَ﴾ (في بضع سنين) ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (الروم: ١-٤).

كانت الحرب قائمة بين الفرس المجوس والروم النصارى، وكانت قلوب المسلمين مع الروم لأنهم نصارى أهل كتاب، وكان المشركون بمكة مع الفرس لأنهم وثنيون مثلهم، ولما انتصر الفرس على الروم حزن المسلمون وفرح المشركون، فأنزل الله - تعالى

- تلك الآيات يبشر فيها المسلمين بأن الروم أهل الكتاب سوف ينتصر على الفرس المجوس، وقد صدق الله وعده وانتصر الروم على الفرس في بضع سنين ومن ذلك قول الله تعالى لرسوله وأصحابه يبشرهم بدخول المسجد الحرام:

﴿لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ﴾ (الفتح: ٢٧).

ولقد صدق الله وعده، فدخل المسلمون المسجد الحرام آمنين محلّقين ومقصرين لا يخافون بل كان الخائفون هم المشركون ومن ذلك قوله تعالى عن مشاعر بعض المسلمين عند غزوة بدر: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾ (الأنفال: ٧).

الوجه الخامس: ذكر الحقائق العلمية، وللقرآن المجيد نهج حكيم في ذكر الحقائق التي ورد بها القرآن الحكيم في زمن لم يكن عند الناس استعداد لفهم هذه الحقائق ولا في الرؤى المنامية ولو أن القرآن صرح لهم بأن الناس سوف يصعدون على السموات، ويتجولون بين كواكبها

وأفلاكها ويجتازون أطباق السموات وأجواز الفضاء لأعلنوا تكذيبهم للقرآن ورفضهم الإسلام ، كذلك لو أخبرهم أن الإنسان سيكون بمقدوره التحكم فى المطر، وإنزال القطر، واستنزاف الغيث لفعلوا فى الثانية مثل الأولى، ولكن الناس معذورين فى ذلك، لأن فى تكليفهم الإيمان بما لا تطبق عقولهم، ولا تستسيغه ألبابهم، ولا تستريح إليه أفئدتهم تكليفا لهم بما لا يطاق لذلك نهج القرآن الحكيم سبيل التورية بما يحتمله اللفظ عند العرب، بحيث يعطى الحقيقة العلمية بعبارة تحتملها وغيرها مما يعرفه العرب، وبذلك يفهم من الجملة القرآنية ما يناسب القوم الذين يقرأونها، والزمان الذى تقرأ فيه وبذلك يفهم أهل كل زمان من الجملة القرآنية ما يناسبهم، وهذا يعنى فى المحصلة الأخيرة أن الحقائق المتعددة، قد حملتها وضممتها جملة واحدة، وهذا وجه من أعظم أوجه الإعجاز لا يملك مقاليد إلا من بيده مقاليد كل شيء سبحانه وتعالى ووجه الإعجاز هنا أن الجملة الواحدة تدل على أكثر من وجه . وكل وجه يدل على حقيقة غير التى يدل عليها الوجه الآخر . ووجه الإعجاز - كما أشرنا - أن جميع هذه الأوجه صحيحة وأن الحقيقة مع الوجه الذى يدل عليها حق وصواب .

ومن هذا الباب أيضا قول الله عز وجل: ﴿سُبْحَنَ الَّذِى خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يس: ٣٦).

فقد أثبت العلم الحديث أن النبات أزواج ذكر وأنثى، وكذلك فيما يتصل بالذرة ؛ فإن فيها السالب والموجب، وهما يتجاذبان ويتكاملان . ومن الإعجاز فى الآية الكريمة إنها

ذكرت " الأزواج " ولم تنص على الذكورة والأنوثة وبذلك دخل فى الآية الكريمة كافة أشكال الخلق المتقارب، يستوى فى ذلك أن يكون المتقابلان ذكرا وأنثى، أو موجبا وسالبا، أو غير ذلك من كافة أشكال الخلق ما نعرف منه وما لا نعرف.

ومن ذلك قوله - سبحانه - فى شأن أصحاب النار: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٥٦)

فالآية الكريمة عللت تبديل جلودهم التى نضجت - اخترقت بجلود غيرها، عللت ذلك بذوقهم العذاب، كأنهم بدون جلودهم لا يذوقون العذاب، وهذه الحقيقة أثبتها العلم

## الوجه السادس:

خلوه من التناقض والاختلاف،  
فالقرآن خال من التناقض والاختلاف،  
رغم طوله، وتعدد الأغراض التى  
تناولها، وتعدد الأساليب التى تناول بها  
كل غرض من هذه الأغراض، يستوى  
فى ذلك أن يكون إنذاراً أو تبشيراً، أو  
قصصاً، أو وعظاً وتذكيراً، أو  
أحكاماً وتشريعاً، وترغيباً فى الجنة  
ونعيمها، أو ترهيباً من النار وجحيمها  
إلى تلكم الأغراض التى تناولها القرآن  
الحكيم.

ومن أعجب ما فى القرآن أنه يخلص  
من موضوع إلى موضوع آخر قد  
يشاكله أو يخالفه، وينتقل من غرض  
إلى غرض مختلف قد يقترب منه، أو  
يبتعد عنه، وأنت لا تحس بفجأة  
الانتقال، ولا تشعر بطفرة التغيير، ولا  
بهزة التحول، كأن الغرض الثانى رغم  
بعده عن الأول جزء منه أو بعضه،  
وكان الموضوع الثانى - رغم بعده عن  
الأول - شىء منه أو عضوه.

وليس ذلك من القرآن فى موضع دون  
موضع، أو سورة أو بضع سور، بل إن  
السورة الواحدة مهما بلغت من القصر  
شكلاً وكماً، فإنك واجد فيها من  
تعدد المعانى والأغراض، وكثرة  
الأهداف والغايات ما يوضح المعنى.

## الوجه السابع:

ما يشمل عليه القرآن المجيد من  
الأحكام والتشريعات التى تضمنت

السعادة للمؤمنين بها، المطبقين لها،  
ضمنت لهم السعادة فى الدنيا والنجاة  
فى الآخرة.

## الوجه الثامن:

وهذا الوجه يعتمد على إحصاء  
حروف العربية، ومعرفة خصائصها،  
وعلاقتها بعضها ببعض، وهذا الوجه  
يعتمد - أيضاً - على أن ثمة حكمة  
ونظاماً دقيقاً وراء كل كلمة، بل وراء  
كل حرف فى القرآن المجيد.  
وخلاصة هذا الوجه:

- ١- إن عدد الأحرف التى افتتحت بها  
بعض سور القرآن المجيد يبلغ عدد  
الأحرف العربية كلها.
- ٢- إن عدد الأحرف التى افتتحت بها  
بعض سور القرآن المجيد تبلغ: نصف  
عدد حروف العربية.
- ٣- أن الأحرف التى تبدأ بها بعض سور  
القرآن تشتمل على: نصف عدد حروف  
المهموسة.
- ٤- أن الأحرف التى تبدأ بها بعض سور  
القرآن تشتمل على: نصف عدد  
الأحرف المجهورة.
- ٥- أن هذه الأحرف تشتمل - كذلك -  
على: نصف أحرف الحلق.
- ٦- أنها تشتمل - كذلك - على:  
نصف الأحرف الشديدة.
- ٧- أنها تشتمل - كذلك - على:  
نصف الأحرف المطبقة.

فهذه العلاقة الغريبة لا تأتى  
ارتجالاً، ولا تأتى عبثاً ولا لعباً أو لهواً.

وإنما تأتي لحكمة يعلمها العليم الخبير  
سبحانه .

وبعد؛ فنحن لم نف القرآن المجيد  
حقه بهذه السطور القليلة، والجهود  
الكيلة، والقدرة العلية.

وما كان لنا ولا لغيرنا أن نفي  
القرآن حقّه ولا أن نأتي بالكلمة  
الأخيرة . فرسولنا ﷺ من أنزل القرآن  
عليه قال عن القرآن: (لا يخلق على  
كثرة الرد، ولا تنقضى عجائبه). وهذا

يعنى أن جميع الخلق من إنس وجن لو  
اجتمعوا على أن يحصوا ما حواه،  
ويأتوا على ما وعاه لعجزوا وما  
استطاعوا.. لكن حسبنا أن نقرغ غاية  
الجهد، محتسبين عند منزله سبحانه  
ما بذلنا من جهد، ضارعين إليه عز  
وجل أن يتجاوز عن تقصيرنا، ويعفو عن  
عجزنا إنه عفو غفور .

**أ.د. محمود مزروعة**



(١) وقعة اليمامة بين المسلمين ومسيلمة الكذاب - ذلك ان مسيلمة ادعى النبوة، وتابعه على دعوته قريب من مائة ألف. فأرسل إليه الصديق خالد بن الوليد ومعه قريب من ثلاثة عشر ألف، وحين التقى الجيشان انكشف جيش المسلمين لوجود عدد كبير من الأعراب فيه . فقال القراء من الصحابة: ياخالد خلصنا من الأعراب فتميزوا وانفردوا فكانوا قريبا من ثلاثة آلاف . ثم حمل القراء على مسيلمة وحيشة حملة صادقة، وتنادوا: يا أصحاب سورة البقرة فلم يزوالوا كذلك حتى فتح الله عليهم، وولى جيش مسيلمة، فابتنعهم المسلمون ووضعوا سيوفهم في أعقيتهم قتلا وأسرا، وقتل الله الكذاب مسيلمة، وتفرق شمل أصحابه، وقد رجع كثير منهم بعد ذلك إلى الإسلام، ولكن استشهد من القراء في هذه الواقعة قريب من خمسمائة . " انظر فضائل القرآن لابن كثير - رحمة الله - ) وكانت هذه الواقعة فاتحة خير كثير للمسلمين والإسلام ؛ أما الشهداء - ج - فقد انتقلوا من صيق الدنيا إلى سعة رحمة الله في جواره الكريم، وأما عدو الله الكذاب وأتباعه فقد قصى الله عليهم واستراح منهم المسلمون، وأما كتاب الله فقد كانت تلك الواقعة سببا إلى جمعه وجمع الناس عليه . وهذه وحدها فتح عظيم .

(٢) تعرف الترجمة بأنها: التعبير عن لغة بلغة أخرى والترجمة نوعان: ترجمة حرفية، وترجمة غير حرفية . فالترجمة الحرفية هي: إبدال لفظ بلفظ آخر يرادفه في المعنى الإجمالي القريب فالمرجم يعبر عن كل لفظ بلفظ يؤدي معناه .

أما الترجمة غير الحرفية ؛ فهي التعبير عن معنى الجملة المفهوم للمترجم من لغة بجملة من لغة أخرى تؤدي نفس المعنى أو قريبا منه فالترجمة هنا ليس للألفاظ، بل للجمال، والمترجم يفهم المعنى من جملة ما بلغة، ثم يؤديه بجملة أخرى من لغة أخرى .

والترجمة الحرفية لا تتحقق في القرآن أبدا، فإن القرآن الكريم معجز بالألفاظه، فمن المحال أن يترجم حرفيا .. ومثل ذلك الترجمة غير الحرفية فالترجمة بتسميها: الحرفية وغير الحرفية غير ممكنة في القرآن إطلاقا، فإن ذلك يناقض كونه معجزا لكن الذي يترجم من القرآن ليس هو القرآن، لكننا معاني القرآن . فمعاني القرآن هي التي تترجم بمعنى أن يفهم المترجم تفسير آية أو معناها ثم يعبر عن هذا المعنى بلغة أخرى وكأنه يترجم تفسير القرآن وهذا هو المعروف الآن، والذي يخطئ الكثيرون فيقولون " ترجمة القرآن " وما هي بترجمة للقرآن، بل ترجمة لمعاني القرآن، أو لتفسير القرآن، وهي ترجمة على قدر الطاقة، لكننا لا تصل إلى مستوى المعنى، حيث إن المعنى فرع عن الأصل، والأصل معجز، فالمعنى كذلك معجز، لكن الإعجاز المعنوي غير مراد، ولا يتعلق به غرض صحيح للشرح ومن أدلة إعجاز المعنى .

- ١- كثرة التفسيرات القرآنية كثرة لا تكاد تحصى والنص اقرآني واحد.
- ٢- اختلاف التفسيرات بينها في تفسير كثير من الآيات والألفاظ.
- ٣- اختلاف التفسيرات من حيث الحجم والسعة، فمنها ما يتكون من عشرات المجلدات، ومنها مجلد واحد .
- ٤- اختلاف مناهج المفسرين من حيث المنهج والطريق، أو من حيث المذهب والمعتقد، فهناك التفسير الصوفي، والشيعي، والمعتزلة، والسلفي.

٥- اعتماد أصحاب المذاهب المختلفة على الأدلة القرآنية رغم تعارض بل تناقض بعض هذه المذاهب . لكن الله يسر القرآن للذكر، أي للفهم والتدبر لكل صادق النية صحيح الدين. وأكثر ما يتوجه إليه الإعجاز في المعنى هو آيات المتشابهات . وقد جعلها الله تعالى فيصلا صادقا بين صحيح العقيدة الراسخ في العلم، وبين الدين في قلوبهم زيق.

## مراجع للاستزادة:

- ١- كتب التفسير .
- ٢- كتب الحديث .
- ١- أدلة اليقين في الرد على مطاعن المنصرين . د. عبد الرحمن الجزائري . مطبعة الإرشاد . ج ١ ١٩٣٤ .
- ٢- الإتقان في علوم القرآن . جلال الدين السيوطي . دار مصطفى الحلبي . ط ٣ . ١٩٥١
- ٣- إيقاظ الإعلام بوجوب اتباع رسم المصحف الإمام . محمد حبيب الله الشنقيطي . دار الرائد العربي . ط ٣ ١٩٨٢
- ٤- البرهان في علوم القرآن . بدر الدين الزركشي - دار المعرفة - بيروت ١٩٧٢
- ٥- تاريخ القرآن الكريم - د. محمد سالم محيسن مؤسسة شباب الجامعة - المدينة المنورة . بدون تاريخ .
- ٦- اتجاهات التفسير في العصر الحديث د. محمد الحديدي - مجمع البحوث الإسلامية . الأزهر - بدون تاريخ
- ٧- ترجمات معاني القرآن - عبد الله عباس الندوي - سلسلة دعوة الحق - عدد ١٤١٧هـ - ١٧٤١هـ .
- ٨- توثيق النص القرآني - مورييس بوكاي دار الكندي
- ٩- دحض مفتريات ضد إعجاز القرآن - عبد الوهاب البدرأوي زهران - دعوة الحق - عدد ٤٨ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م
- ١٠- الدفاع عن القرآن . د. عبد الرحمن بدوي - دار مدبولي الصغير ١٩٩٨م .
- ١١- رسم المصحف الشريف وأوهام المستشرقية في قراءات القرآن الكريم - د. عبد الفتاح شلبي - دار الشروق - جدة - ١٩٨٢م .
- ١٢- شبهات مزعومة حول القرآن الكريم - محمد صادق القمحاوي ١٣٨٩هـ - ١٩٧٨م .
- ١٣ - الشيعة وتحريف القرآن - محمد مال الله - شركة الشرق الأوسط للطباعة - عمان - بدون تاريخ .
- ١٤ - افتراءات المنصرين - علي عتيق الحربي - ندوة عناية المملكة بالقرآن - ١٤٢١هـ .
- ١٥ - فضيحة المستشرقين باحتجاجهم بالقرآن المبين - عبد الله كنون الحسني - رابطة العالم الإسلامي ١٤٠٢هـ .
- ١٦- القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي د. محمد أبو ليلة - دار النشر للجامعات ٢٠٠٢م .
- ١٧- القرآن والمبشرون - محمد عزة دروره - المكتب الإسلامي .
- ١٨- القرآن والمستشرقون - رابح لطفي جمعه - المجلس الأعلى للشفون الإسلامية ١٩٧٣م .
- ١٩- المستشرقون وترجمة القرآن - محمد صالح البنداق - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٤١٠هـ - ١٩٨٠م .
- ٢٠- المصاحف - أبو بكر السجاني - دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٢١- وحى الله - حقائق وخصائصه في الكتاب والسنة ونقص مزاعم المستشرقين - د. حسن ضياء الدين عتر ١٩٨٤م .
- ٢٢- فضائل القرآن ابن كثير - دار السلام .
- ٢٣- إعجاز القرآن للبلاقاني - تحقيق ودراسة - محمود مزروعة ٢٠٠٧م .

## القضاء والقدر

أحكم النظر فيه وأتقن صنعته ، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان: ٢) ، ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ (القمر: ٤٩).

فى اصطلاح المتكلمين:

يشرح ابن القيم هذه المسألة مبيناً أن سلف الأمة يؤمنون بالقضاء والقدر على نحو جامع بين مراتب أربعة ، حيث يقول: والقضاء والقدر عندهم على أربع مراتب جاء بها نبيهم وأخبر بها عن ربه سبحانه وتعالى:

الأولى: علمه السابق بما هم عليه قبل إيجادهم.

الثانية: كتابة ذلك فى الذكر عنده قبل خلقه.

ولقد تعددت تعريفات العلماء للقضاء والقدر ، واختلفت عباراتهم عن القضاء والقدر ، لكنهم يكادون يجمعون على أن القضاء هو علم الله الأزلى السابق الشامل لكل ما كان وما يكون ، وكتابة ذلك فى اللوح المحفوظ ، أما القدر فهو إبراز ما كتبه الله وعلمه أزلاً ، إلى حيز الوجود وقت مشيئته له ، ويجمعون على أن القدر سر الله فى خلقه ، ومن ادعى العلم به فقد كفر ، كما أن من رده وأنكره فقد كفر ، ويجمعون على التحذير من الخوض فيه

الركن السادس من أركان العقيدة الإسلامية ، الإيمان بالقدر ، وهو ما جاء به الحديث ، والقضاء والقدر مختلفان لغة واصطلاحاً ، ولا يتم إيمان المرء إلا بهما ، وقد نص على ذلك الحديث الصحيح حديث جبريل الذى ورد فيه: «ما الإيمان؟ فقال: الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره وحلوه ومره» ، ووردت بذلك الآثار الكثيرة الدالة على أن إيمان المسلم لا يتم إلا بالإيمان بالقدر ، كما وردت الآثار بالنهى عن الجدل فيه ، والنهى عن مجالسة المنكرين له .  
معناه فى اللغة:

ويرجع المعنى اللغوى للمصطلح إلى مادة قضى وقَدَرَ . فالقضاء فى اللغة بمعنى الفصل فى الحكم بين طرفى النزاع ، ومنه قولنا: قضى القاضى بين الخصمين ، إذا فصل النزاع وأنهى الخصومة بينهما ، وتستعمل بمعنى أداء الدين فيقال قضى فلان دينه ، أى أداه إلى المدين صاحب الحق فيه ، وقد يستعمل بمعنى التقدير وإحكام الصنعة ، فيقال: قضى الصانع صنعته أى أنهاها وأحكمها<sup>(١)</sup>.

أما القدر فهو من التقدير والإحكام ، يقال: قَدَرَ الأمر إذا

أو الجدل حوله والتعمق فى متعلقاته ومسائله، وهو نظام التوحيد وهو سر الله فى خلقه لم يطلع عليه ملك مقرب ولا نبي مرسل، والله تعالى طوى العلم به عن الخلق أجمعين ونهاهم عن الخوض فيه<sup>(٣)</sup>.

الثالثة: مشيئته المتأولة لكل موجود، فلا خروج لكائن عن مشيئته كما لا خروج لكائن عن علمه. الرابعة: خلقه له وإيجاده وتكوينه على وفق ما علمه سبحانه، فإنه لا خالق غيره، وهم يؤمنون بقضائه وقدره ويؤمنون بحكمته وعدله فيما قضاه وقدره، وإن حكمته وعدله اقتضت وجود المخلوق على نحو ما قضاه وقدره، لأنه سبحانه هو الذى خلق فسوى، وهو الذى قدرى فهدى، وسلف الأمة مجمعون على ضرورة الإيمان بذلك كله؛ بدون تفرقة بين حكمته وعدله، فيما خلق وفيما قضى وفيما قدر خلقه<sup>(٣)</sup>.

وهذه القضية من أوائل القضايا التى نشأ حولها الجدل فى تاريخ الفكر الإسلامى، إن لم تكن أولها، فلقد روى الإمام أحمد فى مسنده: أن الرسول ﷺ خرج على بعض أصحابه يوماً فوجدهم يتناظرون فى القدر، فغضب لذلك غضباً شديداً، كأنما فقىء فى وجهه حب الرمان لشدة غضبه وقال لهم: «ما لكم تضربون

كتاب الله بعضه ببعض، بهذا هلك من كان قبلكم». وروى ذلك ابن ماجه أيضاً.

كما تكلم فيها من الصحابة عبد الله بن عمر، وعلى بن أبى طالب، وتكلم فيها من التابعين الإمام الحسن البصرى، وكتب فيها رسالة مستقلة - إن صحت نسبتها إليه - كما أن هذه القضية كانت - ولا زالت - من مثار الخلاف بين علماء الكلام والمفكرين لبعدها غورها، وتعلقها بالحكمة الإلهية، فيما خلق وعدل سبحانه فى خلقه، ولا شك أن الحديث حول هذه القضايا من محارات العقول، ولذلك فإن كثيراً من أصحاب اليقين، كانوا يمسكون عن الحديث فيها، أو الجدل حولها ويسلمون لله فيما قضى وفيما قدر، دون اعتراض أو احتجاج يؤمنون بالقضاء والقدر، ولا يحتجون به على معاصيهم وذنوبهم، بل يسارعون بالتوبة والاستغفار والندم ويقولون: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ٢٣).

أما علماء الكلام، فقد أخذت القضية عندهم حظاً أوفر من البحث والتشقيق والتفريع والجدل الخلافى بين الفرق المختلفة<sup>(٤)</sup>.

مفهوم القضاء عند المعتزلة:

يفسر المعتزلة القضاء حسب وروده

فى كتاب الله تعالى، ويذكر القاضى عبد الجبار فى شرحه للأصول الخمسة أن القضاء فى كتاب الله على أنواع:  
النوع الأول:

قضاء بمعنى الخلق والاختراع والإبداع على غير مثال سابق؛ وذلك كما فى قوله تعالى: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢) بمعنى أن الله خلقهن وأبدعهن إبداعاً على غير مثال سابق. ولم يشركه فى ذلك أحد من سائر خلقه.

#### النوع الثانى:

قضاء بمعنى الانتهاء من الشئ والفراغ منه، كما تقول قضيت فعل كذا إذا انتهيت منه. قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ﴾ (القصص: ٢٩)، ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا﴾ (الأحزاب: ٢٧)، بمعنى انتهاء المدة المحددة له، وانتهاء حاجة زيد من زوجته زينب، وكلها تعنى الفراغ والانتهاء من الشئ بعد تحصيله.

#### النوع الثالث:

قضاء بمعنى الأمر والإيجاب والإلزام. كما تقول لصاحبك لكى تنجح يلزمك أن تذاكر، والنجاح يقضى عليك أن تذاكر، قال تعالى:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ  
وَيَالْيَا لِدِينٍ إِحْسَنًا﴾ (الإسراء: ٢٣) فالقضاء هنا معناه الأمر بوجوب العبادة شرعاً ولزوم الطاعة لله.

#### النوع الرابع:

قضاء بمعنى الكتابة قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا﴾ (الإسراء: ٤).

#### النوع الخامس:

قضاء بمعنى الإعلام والإخبار، قال تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾ (الحجرات: ٦٦)، أى أعلمناه وأخبرناه بذلك<sup>(٥)</sup>.

والقضاء فى كل هذه الآيات وفى غيرها لا يحمل معنى الإكراه أو الجبر على إتيان فعل المعصية أو ترك فعل الطاعة. وإذا كانت آية الإسراء: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ تعنى الأمر والوجوب، فليس الأمر بالعبادة هنا يعنى الإكراه، وإنما هو أمر دينى اختيارى قد يفعله المؤمن ويتركه الكافر. واستعمال القضاء بمعنى الجبر والحتم لم نقرأه عند المعتزلة. كما فى قولنا: قضى القاضى على السارق بالقطع أو الحبس. بمعنى ألزم أو حتم وجوب تنفيذ هذا الحكم

كرهاً واضطراً. وهذا المعنى لا يستعمل عند المعتزلة فى حق الله تعالى، لأن الله يقضى الحق ويظهره للناس على السنة رسله، ثم يترك لهم حرية الفعل أو الترك، ليصح منه الثواب والعقاب لقوله تعالى : ﴿ قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ أَبْنِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (الأنعام: ١٦٤) لا تكسب كل نفس إلا عليها ولم يؤت أحد فى دينه من قبل الله تعالى، وإنما يؤتى العبد من قبل نفسه بسوء نظره فى اختياره، وإيثاره الهوى على الرشاد والباطل على الحق<sup>(٦)</sup>.

وإذا أطلق لفظ القضاء بلا تقييد أو إضافة فإنه ينصرف عندهم إلى معنى الخلق والتقدير والإيجاد، كما فى قوله تعالى : ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴾ (فصلت: ١٢)، لذلك فلا يستعمل لفظ القضاء مضافاً إلى أفعال العباد حتى لا يظن إنسان أن الله خلقها فى العبد فيكون العبد مجبراً على إتيانها. والأمور التى يأتىها العبد بقدرته واستطاعته كالطاعة والمعصية ينظر فيها: أولاً: إذا كانت تتعلق بالطاعة كالواجب والنافلة، فإنه يصح إطلاق القول فيها بأنها قضاء الله. ويحمل ذلك

على معنى أن الله قضى وأمر بالطاعة أو أخبر بها وأوجبها على العباد، فأشبهت فى ذلك ما يخلقه الله تعالى ويلزمنا الرضى بها كما قال تعالى : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء: ٢٣).

ثانياً: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالمعصية أو القبائح، فلا يصح القول فيها بأنها من قضاء الله على أى معنى من المعانى السابقة فى القضاء، لأن الله لم يأمر بها العباد ولم يخلقها فيهم. ولا يجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر بها لما فى ذلك من الإيهام بأنه خلقها أو أجبر عليها العباد.

ثالثاً: إذا كانت هذه الأمور تتعلق بالأفعال على سبيل الجملة بما فيها من طاعة ومعصية، فيجوز القول بأنها من قضاء الله على معنى أنه أخبر عنها ودل عليها، لأن القضاء هو الخبر والدلالة دون الخلق والفعل لهذه الأمور. لكن لا يصح إطلاق ذلك فى المعصية منفردة عن الطاعة خوفاً من الإيهام<sup>(٧)</sup>.

هل يقضى الله المعصية على العباد:

إن تحديد المعتزلة لمعنى القضاء على هذا النحو السابق، يوضح الطريق أمامهم لرد اعتراضات خصومهم من الأشاعرة، وللإجابة على كل التساؤلات حول هذه القضية كما أنها تحدد العلاقة بين القضاء الإلهى وبين المعصية. فهل يقضى الله المعصية على العباد، وما علاقة القضاء الأزلى

بالمعصية؟ هل يخلقها الله؟ هل يأمر بها وهل يخبر عنها؟ أو ليست هناك علاقة بين القضاء والمعصية؟ مع أن الأمة مجمعة على أن كل شيء بقضاء الله؟ وفى مقام الإجابة على كل هذه التساؤلات، نجد المعتزلة يستوضحون السائل؛ ماذا تعنى بقولك : أن المعصية بقضاء الله ؟ أتعنى بذلك أن الله قضاهـا بمعنى أنه خلقها وجبر العبد على فعلها ، وأنه لولا قضاء الله لها على العبد لما صح منه إتيانها. فيكون قضاء الله سبباً فى ارتكاب العبد فعل المعصية؟ إن أراد ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ومعاذ الله أن يجبر عبده على المعصية ثم يعاقبه عليها ، وهذا ما يثبت بالدليل فسادـه .

وإن أراد أن الله قضى المعصية ، بمعنى أنه علمها وأحاط بها علماً قبل وقوعها من فاعلها ، فذلك جائز وشائع فى الاستعمال ، لكنه يوهـم الخطأ حيث إن الإطلاق بأن كل شيء بقضاء الله يوهـم المعنى الأول وقد ثبت فسادـه .

وإن أراد أن الله قضى المعصية بمعنى أنه أمر بها أو أوجبها كما أوجب الطاعة فى قوله تعالى : ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) فهذا استعمال باطل فى جانب المعصية ، لا يجوز إطلاقه إلا فى الطاعة فقط ، لأن الله لا يأمر بالمعصية والكفر. وهذه

معانى القضاء التى استعملها القرآن الكريم وكلها لا يمكن استعمالها فى المعصية إلا على معنى الإخبار عنها ، وترك ذلك أولى لمظنة الإيهام ، يقول القاضى عبد الجبار: ونحن نطلق ذلك فى الطاعة دون المعاصى والمباحات ، فيقول إن الله قضى الطاعة إذا أمر بها وألزم عباده إياها. لا على معنى أنه خلقها فى العبد أو جبره عليها لأن ذلك المعنى بعيد تماماً عن أذهان المعتزلة. ويخطئ من يضيف الطاعة والمعصية على السواء إلى الله خلقاً وإيجاداً ، لأن ذلك يبطل الثواب والعقاب كما سبق ، وإضافة الطاعة إلى الله تكون على معنى أنه أمر بها ، وسهل فيها ، ولطف للعباد بها ، أما القول بأنه خلقها فى الإنسان ، فلا يصح اعتقاد ذلك لا فى الطاعة ولا فى المعصية<sup>(٨)</sup> ، لأن ذلك يتنافى مع مفهوم العدل الإلهى عند المعتزلة.

#### علاقة القضاء بأفعال الإنسان :

يفرق المعتزلة فى فهمهم لطبيعة القضاء الأزلى وعلاقته بالفعل الإنسانى بين جانبين أساسيين من أفعال العباد. فهناك أفعال يتوقف إيجادها وإحداثها على قدرة الإنسان واختياره وقصده إليها وتحصيله لها باستطاعته وقدرته ، وذلك مثل الطاعة التى يسعى الإنسان فى تحصيلها فهو يذهب مختاراً إلى المسجد لأداء فريضة الصلاة ويتحمل

المشقة فى أداء الصيام والحج، وينفق من ماله مختاراً تنفيذاً لفريضة الزكاة. وكذلك المعصية. فاللص يمشى مختاراً للسطو على فريسته، وكذلك قاطع الطريق فإنه يترصد بالناس بمحض اختياره ولا يفعل ذلك إلا لأنه يستطيع وقادر على ذلك، وهذه الأمور مثلها فى ذلك كالأكل والشرب والنوم، وغيرها؛ مما تتعلق به حياة الإنسان فإنها تتوقف على قوة دواعيه إليها وقصده لها، إن شاء فعلها وإن شاء تركها. فهذه الأمور وما شاكلها تنسب إلى الإنسان خلقاً وإيجاداً ولا تضاف إلى الله فى شيء من ذلك.

وهناك أفعال أخرى تحدث للإنسان وتحل به بدون اختياره ودون قصد منه، فلم يسع إليها ولم يجتهد فى تحصيلها ولم يكن عنده داعية إليها، كالمرض والسقم والعمى وسائر ما يصيب الإنسان فى حياته، مما لا دخل له فى إحداثه. فهذا النوع من الأفعال يصح إضافته إلى الله تعالى من جميع الوجوه، حيث لا دخل للإنسان فى هذا النوع بخلاف النوع الأول. وقد اقتضى عدل الله وحكمته فى خلقه أن يكلفهم على قدر ما آتاهم من وسائل الاستطاعة التى يتمكنون بها من أداء ما كلفهم به فلا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يكلفها إلا ما آتاها.

ولما كان النوع الأخير من الأفعال لا دخل للإنسان فيه بوجه من الوجوه كالعمى والمرض مثلاً، فإنها أمور تضاف إلى القضاء خلقاً وإيجاداً، صح اعتبارها عذراً شرعياً مانعاً عن فعل الواجب الذى كلف به صحيح الجسم وجاز اعتبارها حجة شرعية فى ترك بعض الواجبات المتعلقة بها كالجهاد مثلاً، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَىٰ خَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ خَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ خَرْجٌ﴾ (الفتح: ١٧) ..

أدلة المعتزلة:

ويقدم المعتزلة أدلة كثيرة عقلية ونقلية، على أن الله تعالى لا يجوز أن يقضى المعصية ولا يريد بها. فالله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠)، ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ (الأحزاب: ٤)، ولما كانت المعصية والكفر جوراً وباطلاً علمنا أن الله لم يقضها ولم يأمر بها.

والله تعالى لا يحب أن يظلم الناس: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٩)، كما جاء فى الحديث القدسى: «يا عبادى إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا»<sup>(١)</sup>. فكيف يحرم الله الظلم على نفسه ويقضيه على عباده.

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى



يقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾  
(الإسراء: ٢٣) فلما قضى الطاعة وأمر بها ،  
علمنا من ذلك أنه لم يقض عبادة  
الأصنام والأوثان ولا عقوق الوالدين.

أما الآيات التي يستدل بها القائلون  
بالجبر فإن المعتزلة يتأولونها بما يتفق  
ومعنى القضاء عندهم بحيث لا يحمل  
معناها على القضاء الحتم أو القدر  
الملزم بالمعصية.

ومما يستدل به القائلون بالجبر قوله  
تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا  
مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ (الأعراف: ١٧٩)  
فظنوا أن الله خلق لجهنم جماعة من  
الناس بلا جريرة ولا ذنب اقترفوه  
وخلقهم ضالين ابتداء بحيث لا ينفلتون  
مما قضاه الله عليهم . ولكن معنى  
الآية أن الله تعالى علم بما سيكون  
عليه العباد وما سيكون منهم من  
أسباب موصلة إلى ما هم فيه من  
أحوال ، فأخبر سبحانه عما سيكون  
منهم آخر الأمر ، ثم ذكرت الآية في  
آخرها السبب الموصل إلى كونهم في  
جهنم قال تعالى: ﴿هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ  
بَيًّا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بَيًّا وَهُمْ  
أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بَيًّا أُولَٰئِكَ كَآلَا نَعِيمٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ  
أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

فأخبر الله عنهم أنهم لم يستعملوا ما  
معهم من أدوات النجاة حتى يسلّموا بها

من عذابه ، فكان ضلال قلوبهم وعمى  
أبصارهم سبباً في مآلهم ، وليس أن الله  
ابتدأهم بالخلق ليكونوا في نار  
جهنم<sup>(١٠)</sup>.

وبكذلك في الآيات التي فهمت لدى  
المجبرة على غير وجهها الصحيح والتي  
تعارض مبدأ العدل الإلهي وأما قوله  
تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ  
عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر: ٦)،  
وقوله: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ  
مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٩)، وقوله:  
﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾

(السجدة: ١٢) فيستدل بها القائلون بالقدر  
على أن هؤلاء قد حقت عليهم كلمة  
ربك فلا يستطيعون خروجاً ، ولكن  
المعتزلة يفسرون إحقاق الكلمة هنا  
بأنها الحكم على من كفر بالنار لأن  
الله علم سلفاً بما سيكون من العباد  
من طاعة أو معصية فأخبر عن الجزاء  
العدل لكل فريق . فالعبد كان  
يستطيع أن يحسن الاختيار لنفسه  
ولكن لعبت به الأهواء واختار المعصية  
على الطاعة وعلم الله تعالى إنما وقع  
على اختيار العبد وما تصير إليه  
عاقبته ، ولم يدخلهم علمه سبحانه  
وتعالى في صغيرة ولم يخرجهم من  
كبيرة<sup>(١١)</sup> ، وأما آيات المشيئة وما على  
شاكلتها فهي تتحدث عن كمال

قدرته تعالى، وأنه لا يخرج عنها شيء  
 فى السموات والأرض فلو شاء الله أن  
 يهدى الناس جميعاً على سبيل الإلجاء  
 والإكراه لفعل بهم ولو فعل ذلك لبطلت  
 التكاليف والثواب والعقاب ولما خلق  
 الله الجنة والنار، ولكان الناس كلهم  
 مصروفين لامنصرفين ومنفعلين لا  
 فاعلين. ولكنه سبحانه أراد ألا يثبت  
 ولا يعاقب إلا عاقلاً متخيراً مميزاً فأمر  
 العباد ونهاهم وبشرهم وهداهم وجعل  
 لهم استطاعات ينالون بها المعاصى  
 والطاعات ليطيع المطيع... ويعصى  
 العاصي<sup>(١٢)</sup> وأما قوله تعالى: ﴿وَقَيَّضْنَا  
 لَهُمْ قُرْنَاءَ فَزَيَّتُوهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فصلت: ٢٥)  
 وقوله: ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ  
 عَمَلَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، وغير ذلك من  
 الآيات التى قد يفهم منها أن الله يبتدئ  
 عباده بالضلال والتزيين فإنها مؤولة  
 عند المعتزلة إلى مايليق بها من معان  
 أخرى لا تنسب إلى الله الجور والظلم.  
 فإن هذه الآيات نزلت فى أبى جهل حين  
 كان المسلمون يسبون آلهم، فذهب  
 أبو جهل إلى أبى طالب عم الرسول  
 قائلاً له إن ابن أخيك يشتم آلهم ويقع  
 فى أدياننا. فإن لم ينته وإلا شتمنا إلهه  
 فأنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا  
 الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا  
 اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ

عَمَلَهُمْ﴾ (الأنعام: ١٠٨)، تأديباً للمؤمنين  
 حتى يمتنعوا عن سب آلهم لكى لا  
 يجترئ المشركون على شتم رب  
 العالمين، والتزيين هنا هو الإمهال.  
 كذلك قوله تعالى: ﴿وَقَيَّضْنَا لَهُمْ  
 قُرْنَاءَ﴾ (فصلت: ٢٥). فإن الله تعالى أمهلهم  
 ولم يعاجلهم بالعقوبة كما فى قوله  
 تعالى: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾  
 (القلم: ٤٥)، وكأن تأخير الله العقوبة  
 وتركهم ليرجعوا عما فيه بمثابة إقامة  
 الحجة عليهم، لينقطع بذلك عذرهم،  
 فكان إمهالهم بمثابة التزيين لهم، إذا  
 هو السبب فى تماديهم فى كفرهم،  
 كما يقول العريى لعبده، إذا تركه  
 من العقوبة على الذنب بعد الذنب،  
 وصفح عنه ليرجع، فتمادى العبد فى  
 عصيانه، فيقول له سيده: زينت الذى  
 زينت لك وأطمعك فيما أنت فيه إذ  
 تركتك ولم أعاجلك بالعقوبة.

وأما القرناء فإن الله أمر بمخالفتهم  
 ونهى عن طاعتهم: ﴿وَلَا تُطِيعُوا  
 حُلَاَفِي مَّهِينٍ﴾ (القلم: ١٠) ﴿وَلَا تُطِيعُوا  
 أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾ (الكهف: ٢٨) فبين  
 سبحانه وتعالى أن القرناء العدو اللدود  
 للإنسان، فكان اتباعهم لقرنائهم  
 سبباً فى أن خلى الله بينهم وبين  
 قرنائهم ولم يدفع عنهم نوازل سوء  
 عقاباً لهم على متابعتهم فكانت تخليته

لهم بمثابة التقييض لهم بالقرناء لينفردوا بهم ويضلّوهم سواء السبيل<sup>(١٣)</sup>.  
وأما الآيات التي تتحدث عن الطبع والختم على القلوب والرين عليها، والتي تتحدث عن عدم جدوى الإنذار لمن علم الله أنه لا يؤمن فمن الخطأ أن تفهم على أنها ابتداء من الله لعباده، بل هي جزاء على فعل المعصية السابق منهم، قال الله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُّتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر: ٣٥).  
﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾ (النساء: ١٥٥). فكفرهم السابق كان سبباً في أن طبع الله على قلوبهم، وكذلك الختم على القلوب. فالله يقول فيها: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ (الجنّة: ٢٢).  
فالآية ذكرت سبب الختم والإضلال له. حيث قد اتخذ إلهه هواه، فلم ينفعه نصيح ولا استفاد من هداية السماء. فكان جزاؤه أن ختم الله على سمعه وقلبه. جزاء من الله. والقاعدة التي يبنى عليها المعتزلة تأويلهم لمثل هذه الآيات هي أنه لا يجوز من الله تعالى أن يبتدئ عباده بالاضلال والختم والطبع والتزيين وغير ذلك مما قد يفهم من ظواهر بعض الآيات، لأن العدل الإلهي قد اقتضى أن الله تعالى قد منح جميع

عباده الاستطاعة والأدوات التي تمكنهم من فعل الشيء وضده على سواء. كذلك يعرض المعتزلة الآيات التي تفيد أن الله يختص برحمته من يشاء من عباده، مما قد يفهم منه أن ذلك ينال من مفهوم العدل الإلهي أو ينسب إليه نوعاً من المحاباة لبعض خلقه بلا سبب، وعندهم أن اختصاص الله برحمته من يشاء من عباده يخرج على معنيين:

الأول: اختصاصه برحمته ومشيئته أن يزيد هدى، ويزداد المؤمنون إيماناً لأن القاعدة العامة: ﴿وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ﴾ (التفان: ١١) ويفسر هذا المعنى قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ءَامِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرَ لَكُمْ﴾ (الحديد: ٢٨) فشاء سبحانه أن يختص من ترك هداية وأعرض عن ذكره بالخزي والفضب. وهذا عدل منه سبحانه.

الثاني: أن يختص من يشاء من عباده المؤمنين بالسلامة وصرف السوء عنهم وإزاحة البلوى، وهذا فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده المؤمنين. وليس المعنى أن الله يدخل من يشاء في معصيته قهراً وإجباراً، ويدخل من يشاء في طاعته قسراً، ففي كل من

الاختصاص بالرحمة أو الغضب سبب  
تقدم العبد ترتب عليه ما يختصه الله  
من الرحمة أو الغضب<sup>(١١)</sup>.

هل الإيمان بالقدر يستلزم إنكار  
الحرية؟

لعل هذا السؤال محور الخلاف بين  
المعتزلة والأشاعرة حول علاقة القضاء  
الإلهي بأفعال الإنسان. وقبل الحديث  
عن موقف الأشاعرة، لابد أن نضع  
أمامنا بعض أوجه القصور أو التصورات  
الخاطئة في مذهب المعتزلة وموقفهم  
من علاقة القضاء الإلهي بأفعال  
الإنسان. لقد زعم المعتزلة أن الإيمان  
بالقضاء والقدر يلزم عنه بالضرورة  
إنكار حرية الإنسان في فعله. وليس  
المعتزلة وحدهم بدعاً في ذلك. فلقد  
شاركهم في ذلك خصومهم الأشاعرة،  
ولكن الفرق بينهما أن المعتزلة جعلوا  
حرية الإنسان أصلاً فرفضوا القول بما  
يعارضها كالقدر الأزلي، والأشاعرة  
جعلوا القدر الأزلي أصلاً فرفضوا  
القول بما يعارضه من حرية الإنسان  
وخلق أفعاله. وكلا الطرفين قد أصاب  
نصف الحقيقة وأخطأ في نصفه الآخر.  
والسبب في ذلك ظنهم أن الإيمان  
بالقدر قد يتعارض مع حرية الإنسان أو  
العكس. وحقيقة الأمر أن الإيمان  
بالقدر واجب ومسئولية الإنسان عن  
فعله واجبة ولا تعارض بين الإيمان  
بالواجبين معاً لأن الحقائق لا تتعارض

وإنما تتعاقد وتتعاون.

ولابد أن نبين هنا أن فهم المعتزلة  
لمشكلة القدر الأزلي على النحو  
السابق. كان نتيجة ضرورية لظنهم  
الخاطئ أن القدر والحرية الإنسانية  
يمكن أن يتعارضا، ولعلهم في ذلك  
متأثرين بموقف خصومهم الجبرية  
الذين ظنوا أن الحرية الإنسانية تعارض  
مطلق الإرادة وشمول القدرة الإلهية  
فأنكروها تحقيقاً لشمول القدرة  
ومطلق الإرادة.

والذي يتأمل الكتاب والسنة يجد أن  
موقف القرآن من قضية الإنسان  
وعلاقتها بالقدر الأزلي ترتبط ارتباطاً  
وثيقاً بقضية التكليف والمسئولية  
الإنسانية ولا يستطيع مسلم أن ينكر  
أن هناك آيات تتحدث عن القدر  
الحتمي الملزم الذي لا مفر منه، ولكن  
السؤال المطروح هو: ما نوع هذا العمل  
الذي يتعلق به القدر على سبيل الحتم  
والإجبار؟ هل هو عمل تكليفي مطلوب  
من الإنسان فعلاً وتركاً أو هو عمل  
كوني قدرى إن أصاب المؤمن بسراء  
فيجب عليه الشكر، وإن أصابه  
بضراء وجب عليه الصبر هذا هو محل  
الشبه والخلاف.

نوعا القضاء:

وهنا يجب التفرقة بين نوعين من القدر  
الإلهي:

النوع الأول: قدر كوني قدرى

ضرورى الوقوع تعبيراً عن مشيئة الله النافذة فى ملكه التى لاتخلوا من الحكمة والغاية ونفاذ القضاء الكونى فى ملك الله، لا يحاسب عليه الإنسان ثواباً أو عقاباً، ولكن يجب فى ذلك أحد أمرين: الشكر لله، أن تسبب عن نفاذ قضائه سبحانه نعمة لأنه حينئذ وليها وصاحبها، أو الصبر على قضائه سبحانه إن أصاب الإنسان بسوء لأن ذلك لا يخلو من حكمة مطلوبة لله بالإضافة إلى ما فى ذلك من خير كثير قد يخفى على المرء معرفته.

وهذا النوع من القضاء قد عبر عنه القرآن بقوله: ﴿وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، وقوله: ﴿وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ<sup>١</sup> وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد: ١١).

النوع الثانى: قضاء دينى تكليفى شرعى مبنى على الاختيار، وإرادة الإنسان وهو يتعلق بالشريعة أمراً ونهياً وهو مناط الثواب والعقاب فى الآخرة، والعبادات التى تقع من المسلم مع أنها تخضع للقدر الدينى فهى تخضع فى الوقت نفسه للقدر الكونى مادامت قد وقعت فعلاً، لأن القدر الكونى شامل لكل ما كان وما يكون إلى يوم

القيامة، فلا يخرج عنه شىء فى الموجودات، والكفر والفسوق والعصيان مادامت قد وقعت فى الكون فعلاً فلا تخرج عن هذا القدر الكونى. وينبغى أن لا نفهم من تعلق القدر الكونى بها أن الله يحبها أو يرضى عنها فليس كل ما يتعلق به هذا القدر الكونى يكون محبوباً لله، بل يتعلق به القدر الكونى لما لله فى ذلك من حكمة، فقد يكون وسيلة إلى تحقيق مطلوب أو دفع مكروه لا يدفع إلا بذلك، فلا يكون محبوباً فى ذاته بل لما يتعلق به من مصالح للعباد، وهى خير لهم ورحمة بهم ووجوبها أولى فى الحكمة من عدمها.

والمؤمن مطلوب منه أن يؤمن بالنوعين من القضاء. فإذا وقعت منه الطاعة علم أنها بقضاء الله حيث سهل فيها ولطف ووفق إليها فيشكره ويحمده تحقيقاً لمعنى ألوهيته، وإذا وقعت منه المعصية علم أنها بقضاء الله فيستغفره ويطلب منه العون والهداية تحقيقاً لمعنى ربوبيته. وهذا المعنى يتحقق فى قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥).

لا يجوز الاحتجاج بالقدر على المعصية:

ولما كان أمر القدر الكونى ومعرفته لا يتعلق به ثواب أو عقاب

ولامساءلة عنه أصلاً حجب الله علمه عنا حيث لا يناط به أمر ولا نهى وإنما أظهر الله لنا قضاءه الدينى على السنة رسله فى محكم آياته لنأتمر بها فى الفعل والترك، ومنح لذلك القدرة والاستطاعة ولم يطلب من العبد أن يحتكم إلى القضاء الكونى لأنه لن يسأل عنه ولكن طلب منه الصبر على ما ينزل به من ذلك القضاء.. قال ﷺ: "عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله خير إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له. وإن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له" (١٥). وهذا هو المطلوب من المؤمن إزاء القدر الكونى وما يلزم عنه، وليس له أن يحتج به على معاصيه كما ظن المعتزلة جواز ذلك لأن ذلك كان حجة المشركين حين وبخهم الله بقوله: ﴿قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ﴾ (الأنعام: ١٤٨)، على زعمكم أن الله قضى عليكم بذلك. فالقضاء الدينى إنما عرف بطريق الرسل والوحى وأمكن الناس أن يعرفوا عن طريق ذلك الواجب والمحظور، والوعد والوعيد أما القضاء الكونى والعلم بما سيقع فعلاً من العبد باختياره حيث حيال الأمور الدينية بتركه لها وإهمالها أو إتيانها والمحافظة عليها فمعرفة ذلك من الأمور الغيبية التى لا يعلمها إلا الله ولا سبيل لأحد إلى معرفتها، وإذا كان العبد لا

يعرف ذلك يقينا فكيف يجوز له أن يحتج به على معصية أو يحمل معاصيه على القدر. ولذلك فقد رد القرآن على ذلك بقوله: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١٤٨).

وكما أنكر المعتزلة أن تكون المعصية مرادة لله، أنكروا أيضاً أن تكون بقدر الله. وهذا يوضح لنا أنهم لم يعرفوا فى مذهبهم إلا القضاء الدينى فقط بينما القضاء الدينى يخضع فى الحكمة الإلهية للقضاء الكونى الشامل كله فلا يتعبد الله إلا بما فيه صلاحهم الكونى والدينى معاً. ولا يجوز لأحد أن يحتج فى ذنبه أو تقصيره فى واجبه بهذا النوع من القضاء حيث لا حجة فيه لأحد، والرسول ﷺ حين يسأل فى ذلك المعنى فيقول: «اعملوا، فكل ميسر لما خلق له». فمن كان من أهل السعادة فسييسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل أهل الشقاوة. ومعنى هذا أن العمل سبب فى تحصيل أحد الأمرين: السعادة والشقاوة. فالواجب فى مسألة القدر ثلاثة أمور:

الأول: وجوب الإيمان لكثرة ما فيها من نصوص صريحة لا تقبل التأويل أو الرفض.  
الثانى: لا يجوز الاحتجاج به لأن سبق

العلم الإلهي بما سيكون ليس من شأنه التأثير في الأشياء لا إيجاباً أو عدماً، وإنما انكشاف تام يقع على اختيار العبد لأفعاله.

الثالث: لا يجوز ترك العمل اتكالاً على ما سبق القضاء به كما يقول الجهلة من الناس بأن كل ما قدر سوف يكون. والرسول حين سئل: أندع العمل اتكالاً على القدر؟ قال: "لا اعملوا..."

الإنسان والقضاء الكوني:

أما القضاء الكوني فلعله موطن الشبهة ومحك الخلاف في ذلك. - ومما ينبغي - معرفته هنا أن الله سبحانه قد حجب عن غيره معرفة غيبه كما قال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩)

وهذه الأمور الغيبية من متعلقات القضاء الكوني الذي لا يعلمه إلا الله والله لا يحاسب العبد على مخالفة القضاء الكوني أو موافقته ولم يطلب من أحد معرفته ليعمل وفقاً له، وإنما أخفاه عن عباده لأنه موطن الابتلاء للإنسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة.

ويجب أن نفرق هنا بين نوعين من الأفعال التي تتعلق بالإنسان من جانب القضاء الكوني:

١- نوع يشارك فيه الإنسان ببعض عناصره كالهارب إذا أُلْف زرعاً

وكالعبادة وآثارها.

٢- نوع لا حيلة في دفعه ولا تحصيله كهلاك الزرع، وهدم البيوت بسبب المطر، وموت الأبناء، والفقر والغنى، والصحة والمرض. وموقف الإنسان إزاء هذا النوع من الأفعال الكونية يتطلب منه أمرين:

الأمر الأول: قبل حلول القضاء به. فيستعين الله سبحانه ويدعوه ويتوكل عليه، ويعلم أنه لا حول ولا قوة إلا بالله وبالجملة يتطلب الإنابة إلى الله خوفاً، وطمعاً.

الأمر الثاني: بعد حلول القضاء فيصبر على ما أصابه ويعلم أن ما أصابه من ذلك لم يكن ليخطئه وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه ويدعو الله بأن يكشف عنه ما نزل به، والله يحب أن يعبد بالصبر وبالدعاء كما يجب أن يعبد بالصيام والصلاة قال تعالى:

﴿وَشَرِ الصَّابِرِينَ﴾ (النحل: ١٢٦) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿ (البقرة: ١٥٥- ١٥٦) ﴿وَلَيْنَ صَبْرُكُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ (النحل: ١٢٦).

وعلى المرء أن يعلم أن هذه الأفعال ليست عبثاً أو لا حكمة لله تعالى فيها. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل يجب عليه أن يؤمن بأن الله حكيم لا يفعل العبث وعدل لا يظلم وإذا غابت معرفة الحكمة في مثل هذه الأمور

على وجه التفصيل فعليه أن يسلم بوجودها على سبيل الإجمال؛ ما دام قد عرف أن الله حكيم عدل، ومعرفة الحكمة فيها على سبيل التفصيل مما يعز عليه معرفته لدقته وغياب أثرها عنه، لأن هذا النزاع من الأفعال مما تتعلق به الخطة العامة لصالح الكون وليس الإنسان إلا لبنة في بنائه يجب أن يخضع في ذلك لما يجرى على سائر أفراد مما لا بد منه لصالح حاله وانتظام أموره.

والله لا يعاقب عباده على مخالفة هذا النوع من القضاء بل قد يبتليهم به ليرفع بذلك شأنهم عنده، ويعلم من صدق إيمانه ومن نافق في إيمانه:

﴿ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ۖ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴾ (الأنكبوت ٢-٣)

﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ ﴾ (محمد: ٣١)، ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ

وَالثَّمَرَاتِ ۖ وَنَشِيرُ الصَّابِرِينَ ﴾ (البقرة: ١٥٥)

فالله تعالى يجرى على عباده هذا النوع من القضاء ابتلاء منه لعباده ليعرف بذلك أولو العزم منهم وأصحاب العقائد

الثابتة. وهذا قد جربه الله مع أنبيائه ورسله "فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى آتاهم نصرنا" والأمر في ذلك كالصائغ الذي يختبر ما عنده من معادن ليميز منها الخبيث من الطيب والجيد من الردي وهذا شأن الله في خلقه يبلوهم بذلك ليبتلئ ما في صدورهم من عرى الإيمان ويكشفها وهذا النوع من القضاء لم يسمه الشرع شرا، وإنما سماه ابتلاء وفتنة لأنه لا يقع بالمؤمن إلا لغاية وحكمة حميدة كان وجوده لأجلها خير من كرمه في الحكمة العامة.

وموقف المؤمن منه حرى بالصبر والدعاء والإنابة إلى الله فإن قصر في أداء ذلك المطلوب من الصبر والدعاء فسوف يحاسب على تقصيره وليس على نزول البلاء به، قال ﷺ: "عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن".

منزلة الدعاء في رفع القضاء:

وقد جعل الله الدعاء سببا في كشف الغمة ورفع البلاء الذي ينزل بالمؤمن مما لا دخل له في تحصيله. والدعاء في باب عبادته يحب الله أن يتقرب العبد بها إليه تحقيقا لمعنى الربوبية في حاجة العباد إلى من يتعهدهم ويكشف عنهم ما حل بهم من البلاء، والدعاء يقتضى الإجابة كسائر الأسباب في اقتضاء مسبباتها



وليس علامة أو دليلاً على ذلك كما يقول البعض، كما أنه ليس عبادة محضة يتقرب بها إلى الله ولا أثر له في حصول المطلوب إيجاباً أو عدماً، فالله تعالى قد علق الإجابة على الدعاء تعليق المسبب بالسبب قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر: ٦٠).

فلعل الاستجابة على تقديم الدعاء من المؤمن. وإذا تقدم بالدعاء ولم يحصل له مطلوبه فليس إعراضاً من الله عنه بل قد يكون الدعاء غير مستكمل لشروط الإجابة، أو قد يكون مطلوب العبد في ذلك يتعارض مع الصالح له وما عنده فيعطيه الله سبحانه ما يراه هو أنه الخير والصالح. موقف الأشاعرة من مشكلة القضاء والقدر.

أولاً: معنى القضاء والقدر وعلاقته بأفعال الإنسان:

ترتبط مشكلة القضاء والقدر عند الأشاعرة بموقفهم من قضية أفعال العباد وتحديد موقفهم من معنى القضاء، يوضح لنا بالتالي رأيهم في حرية الإنسان في أفعاله، والقضاء الإلهي عندهم يتعلق بأفعال العباد على معنى الإرادة المطلقة لها والمشية العامة لكل ما كان منها وخلقها وتقديرها، لذلك كان كل ما قضاه الله على العباد واجب الوجود لا محيص للإنسان

عنه، فمعنى أن الله قضى المعصية على العبد أنه أرادها أو شاءها وليس أمر بها وشرعها، ومعنى الرضى بقضاء الله أنه لا يعترض على الحكم السابق والقضاء الأزلي، فيرضى بخلقه تعالى الذي هو قضاؤه الأشياء، ولا يرضى بخلقه المذموم<sup>(١٦)</sup>.

ويقترّب تقسيم الأشاعرة لمعنى القضاء من المعتزلة، وتكاد تكون معانى اللفظ واحدة في هذه التقسيمات السابقة عند الطرفين، لكن المراد يختلف تماماً عند كل منهما عن الآخر. فالأشاعرة لم يتكلموا إلا عن القضاء الكوني الواجب النفاذ، ولم يعرفوا غيره وهو لا يتعلق بالتكاليف الشرعية ولا بأفعال العباد بينما يتحدث المعتزلة عن القضاء الديني الذي يتعلق بالتكاليف الشرعية وهو مبنى على الاختيار ولا يحمل معنى الجبر والإلزام.

موقف الغزالي:

والغزالي هو من أكثر الأشاعرة كلاماً عن القضاء والقدر، يفسر القضاء الإلهي بأنه الحكم الإلهي السابق، والتدبير العام الذي يقوم على أساسه صلاح الكون، وانتظام أحواله وربط أسبابه بمسبباته، بحيث يؤدي هذا النظام المحكم إلى غاية مقصودة. وكيفية توجيهها إلى مسبباتها هو حكمه، وتنصب الأسباب الكلية الثابتة المستقرة التي لا تزول ولا تحول،

كالأرض، والجبال، والأفلاك، وحركتها المتناسبة الدائمة؛ التي لا تتغير ولا تتبدل إلى يوم القيامة، هو قضاؤه.

وتوجيه هذه الأسباب إلى مسبباتها، وسوقها إلى غايتها، بحركتها المتناسقة المحدودة لحظة بعد لحظة هو قُدْرَة، وعلى ذلك فيكون الحكم الإلهي السابق هو التدبير الكلي لوضع الأشياء وضعا مناسباً خاصاً، بحيث يمكن توجيهها على غايتها حسب المشيئة العامة والقضاء هو الوضع الكلي العام للأسباب الكلية وجعلها بحيث تكون أسباباً لمسببات مختلفة تنتج عنها في ظروف مختلفة. والتقدير أو القدر هو توجيه هذه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة بقدر معلوم؛ وفي وقت معلوم؛ لا يزيد ولا ينقص عنه، ولا تتقدم ولا تتأخر لحظة عن قدرها. وبهذا فلا يخرج شيء من أشياء هذا الكون عن قضائه وقدره<sup>(١٧)</sup>.

والقضاء يتعلق بنوعين من الأفعال الوجودية في الكون:

النوع الأول: أفعال الله تعالى الظاهرة والباطنة في عباده وكونه بعامة التي عبر عنه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢).

النوع الثاني: أفعال العباد؛ سواء ما

يتصل منها بعلاقة العبد بربه كالطاعات المختلفة أو المعاصي، وما يتصل منها بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان.

وما دام القضاء قد تعلق بشيء من ذلك، فلا بد من وقوعه، لأن ما جرى به القضاء أزلاً فهو حتمى الوقوع. وكما جرى القضاء بتقدير أفعال العبد بنوعيتها، فقد جرى أيضاً بتقدير الأشياء كما وكيفاً، بحيث يلزم عن الكم المعين أو الكيف المعين مسببات ونتائج معينة تكون هي أيضاً أسباباً لأشياء أخرى غيرها، وهكذا بحيث يكون هناك ارتباط واتصال بين أشياء هذا الكون بدلاً من الانفصام والتفريق، ونستطيع أن نميز الآن بين ثلاث مراحل من القضاء العام عند الغزالي:

المرحلة الأولى: مرحلة التقدير العام للأشياء وخلقها على كيفية معينة، وخصائص متميزة بحيث يمكن الاستفادة منها بقدر الإمكان، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ

فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ (يس: ١٢) مثل جعل العينين في مقدم الرأس، واختصاص مائها بدرجة ملوحة معينة لتحفظ العين من الآفات.

المرحلة الثانية: وتختص بتقدير الأشياء كمّاً وكيفاً؛ على مقادير

معينة بحيث يلزم منها أشياء أخرى بالضرورة، مثل الماء إذا وصلت درجة حرارته إلى نسبة معينة يتحول إلى بخار، والهواء إذا وصلت برودته إلى نسبة معينة فإنه يتحول إلى ماء كما قال سبحانه: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

المرحلة الثالثة: وتختص بتقدير الطبائع والخصائص والصفات المعينة اللازمة لإنتاج أشياء أخرى معينة، كاختصاص النار بالحرارة التي يلزم عنها الاحتراق، واختصاص الأكل بالشبع الذي يلزم عنه الاغتذاء، واختصاص العناصر الأولية والمواد المختلفة كل بخصائصه وصفاته المميزة له؛ التي قد يلزم عنها بالضرورة أشياء أخرى، إذا أضيفت إلى غيرها أو زادت نسبتها أو قلت، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) فالسماوات والأرض والجبال والأفلاك والرياح والنجوم والكواكب كلها أدوات وأسباب كلية مسخرة بحساب معلوم وقدر موقوت لينتج عنها أشياء معينة، كما قال سبحانه: ﴿فَقَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢).

ومن عرف هذه الحقيقة لابد أن يعترف أن كل من في السموات والأرض خاضع لهذا التقدير العام للأشياء، فلا يشذ فعل عن التقدير العام سواء كان هذا الفعل من أفعال الله، أو أفعال خلقه وخضوع جميع الأشياء لهذا التقدير العام هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَىٰ الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ (مريم: ٩٣)، فلا يخرج شيء في الكون عن دائرة الأسباب الكلية التي نصبها الله لاستقرار نظام الكون وصلاحيته.

ويقرر الغزالي أن كل عبد يسير إلى فعله الذي قدر له أزلاً شاء أم أبى، والله تعالى خلق أسباب العذاب وأسباب الثواب، وخلق لكل واحد منها أهلاً يسوقه إليه القدر المتضرع عن القضاء الجزم الأزلي فخلق الجنة وخلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شأؤوا أم أبوا وخلق النار وخلق لها أهلاً سخروا لأسبابها شأؤوا أم أبوا<sup>(١٨)</sup>.

لأن العبد وفعله مخلوقان لله وإذا كان الله يمدح الطائع ويذم العاصي فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة والمعصية فقط وليس فاعلاً لهما "فأنت وفعلك عطاء من الله".

ومن حيث أنت محل ففقد أثى عليك، وثأؤه نعمة أخرى منه إليك. فهو الذي أعطى وهو الذي أثى، وصار

أحد فعليه سبباً لانصراف فعله الثانى إلى جهة محبته وإذا شكرت الله أو كنت عالماً فأنت موصوف بأنك شاكر وعالم لا لأنك خالق للشكر والعلم بل إنك محل لهما فقط<sup>(١٨)</sup>.

ويقسم الغزالي الأفعال الإلهية الصادرة عن حكم القضاء إلى نوعين من الأفعال حسب المشيئة الإلهية من الفعل:

١- فهناك نوع من الأفعال خلقه الله وأراد منه الوصول إلى غايته وتحقيق هدفه. وهذا النوع هو الذى عبر الشرع عنه بالمحبة أو الشئ المحبوب.

٢- وهناك نوع خلقه الله ولم يرد منه إلا مجرد وجوده فقط دون الوصول به إلى غايته وهدفه، وهذا النوع هو ما عبر عنه الشرع بالشئ المكروه. وكلا النوعين من متعلقات القضاء.

كما ينقسم العباد أنفسهم إزاء هذين النوعين من الأفعال إلى نموذجين من البشر حسبما سبق القضاء لهم من سلوك وأفعال تتعلق بهذا السبب أو ذاك:

١- قسم سبقت له المشيئة الإلهية بأن يستعمله الله فى إيقاف حكمته دون الوصول إلى غايتهم، ويكون ذلك قهراً فى حقهم بتسليط الدواعى والبواعث عليهم فلا يستطيعون عنها حولا.

٢- وقسم آخر سبقت له المشيئة أزلاً، بأن يكونوا أسباباً موصلة، أو أدوات

يستعملها القضاء فى توصيل أفعاله تعالى إلى غايتها، وهم الذين سبقت لهم من الله الحسنى وفعل هذا النوع يكون محل رضى الله تعالى، بينما يكون فعل النوع الأول محلاً لغضبه تعالى، والعبد فى كلا القسمين ليس إلا محلاً لموضع سخطه أو رضاه على الأفعال التى تجرى على يدي العبد، تظهر على من غضب عليه فى الأزل وقضت الحكمة به دون غايتها فلم يتحقق مطلوبها.

وتظهر على من ارتضاه فى الأزل فعل انساقت بسببه الحكمة إلى غايتها وتحقق مطلوبها، والحاصل أنه سبحانه هو الذى أعطى الفعل ثم أتى على المحل وهو الذى منع الفعل ثم ذم المحل. وكأنه لم يثن فى الحقيقة إلا على نفسه، وإنما العبد هدف الشئ وهذا كله منه تعالى عن إرادة وحكمة وأمر وجزم، فاستعير له لفظ القضاء، كما استعير لفظ القدر، لترتيب آحاد المقدرات بعضها على بعض. فكان لفظ القضاء إزاء الواحد الكلى، ولفظ القدر بإزاء التفضل المتماذى إلى غير نهاية<sup>(١٩)</sup>.

وحديث الغزالي عن القضاء يتقاسمه منزعان واضحان فى مذهبه: منزع أشعرى تقليدى، يرى أن العبد محل لتنفيذ القضاء الإلهى ووسيلة له وهو لذلك يستحق الثواب والعقاب، ومنزع

آخر صوفى يرى القدر عند كل فعل ولا يرى أثر العبد مطلقاً فى شىء من أفعاله، فالله هو الذى أعطى ثم أثنى وهو الذى منع ثم ذم، وكلا المنزعين ينبعان من أصل واحد هو رؤية القدر الكونى والقضاء الحتم عند كل فعل. كما يهدفان إلى تحقيق غاية واحدة هى تحقيق فاعلية الله المطلقة لكل شىء. والفكرة السائدة فى كل ذلك هى فكرة الحتم والإجبار على كل ما قضاه الله أزلاً وقدره على العباد، وإذا كانت هناك أسباب ووسائل فإن العبد مجبر أيضاً فى اتخاذ هذه الوسيلة أو تلك بل إن الدواعى والبواعث النفسية هى أيضاً من عوامل القهر الإلهى للإنسان على تنفيذ ما جرى به القضاء أزلاً خيراً كان أو شراً فلا خيار إذن للعبد فى شىء من أفعاله، فمن قدر له أزلاً أنه صائر إلى الجنة فهو صائر إليها شاء أم أبى، ومن قدر له أنه صائر إلى النار فهو صائر شاء أم أبى.

ولقد ربط الأشاعرة بين القضاء الكونى وبين مشيئة وإرادته من ناحية كما ربطوا بينه وبين محبته من ناحية أخرى، وقالوا كل ما قضاه الله فقد أحبه لأنه لا يقضى ما يكره، وما قضاه فلا بد أن يريد، لأنه لا يقضى إلا ما يريد، وإذا كانت المعصية والكفر وألوان الشرور والمفاسد تقع بقضاء الله فهى كلها محبوبة له.

والربط بين القضاء الكونى والمحبة غير صحيح إذ لا علاقة بينهما، وإنما تجتمع المحبة مع القضاء الدينى فقط كأن يجتمعا فى القضاء بالطاعة لأحد من العباد، فإذا وقعت منه فإنها بذلك تكون قد قضاه الله كوناً كما قضاه شرعاً ودينياً وهى فى نفس الوقت محبوبة لله. أما إذا وقعت المعصية من العبد فيكون الله قد قضاه كوناً ولم يقضها ديناً ولذلك فهى مكروهة لله غير محبوبة له.

ومهما يكن من شىء فإن حديث الأشاعرة عن القضاء لا يعنون به إلا القضاء الكونى الحتم، وهذا هو السر فى أن تفسيرهم لأفعال العباد يميل إلى الجبر إن لم يكن كذلك<sup>(٢١)</sup>.

#### ثانياً: أدلة الأشاعرة:

يقدم الأشاعرة أدلة كثيرة عقلية وعقلية على موقفهم من مشكلة القضاء والقدر، كما يعمدون فى الوقت نفسه إلى إبطال حجج المعتزلة وأدلتهم التى استعملوها فى تأييد مذهبهم فى القضاء الأزلى، ومن العجيب أن الآيات التى يستدل بها الأشاعرة على رأيهم فى القضاء والقدر هى بعينها التى استخدمها المعتزلة قبلهم فى تأييد مذهبهم، وهو يختلف تماماً عن مذهب الأشاعرة، ولعل فكرة تأييد المذهب والانتصار له كانت سابقة فى ذهن الطائفتين وهذا

يفسر لنا ما وجدناه فى كتبهم من تعسف فى التأويل، وابتعاد عن روح النص فى تخريج الآيات وحملها على غير معناها المراد.

وهذه ظاهرة عامة يلحظها الدارس فى كتب المعتزلة والأشاعرة على السواء، فالآيات التى تتحدث عن مشيئة الله المطلقة فى خلقه وشمول إرادته مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأنعام: ٢٥) ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المائدة: ٤٨) إلى غير ذلك من الآيات يحملها المعتزلة على معنى أنه لو شاء إكراههم لفعل بهم ذلك فالمشيئة المنفية هنا مشيئة الإلجاء والإكراه.

أما عند الأشاعرة فهى تدل على عموم قدرته تعالى وشمول إرادته لكل الممكنات ولا يجب أن تتعلق بها حكمة أو غاية فهو قد يهدى الجميع كما قد يضل الجميع والكل عنده سواء فى تعلقه بالمشيئة. وهذا النوع من الآيات يجعله المعتزلة من التشابه الذى يجب أن يحمل على المحكم فى بابه، فالله لا يرضى لعباده الكفر، ولا يشاؤه، ولا يكرهه على المعصية أو الطاعة: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

وهذه الآيات محكمة عند الأشاعرة وليست من قبيل التشابه، بل هى محكمة فى دلالتها على عموم المشيئة وشمول الإرادة، ونفى العلة والغاية لأن الله تعالى فعال لما يريد.

أما آيات الهداية والتوفيق والخذلان والختم والطبع، فيستدل بها الطرفان كل على نقيض الآخر. فعند المعتزلة أن الله قد هدى الناس جميعاً ولم يخص عبداً بالهداية دون آخر، فالهداية عامة لجميع الناس، أما الأشاعرة فيحملون هذه الآيات خاصة فى دلالتها على أن الله تعالى؛ قد يضل ويهدى من يشاء له الهداية، أو الضلال، تبعاً لما سبق به القضاء لهذا الشخص أو ذاك، لأن الله -عندهم- قد خلق قومًا للجنة لسبق القضاء بذلك، كما خلق آخرين للنار. فآيات الهداية يحملها الأشاعرة على معنى أن الله يختص بالهداية قومًا بلا سبب، كما يختص آخرين بالضلال بلا ذنب سابق. وعندهم أن شمول الإرادة وعموم القدرة والمشيئة لا يتحققان إلا بذلك، ولقد رأى الأشاعرة أن يستدلوا على مذهبهم بآيات وأحاديث كثيرة منها ما يتصل بالختم على القلوب مثل قوله تعالى: ﴿حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

(البقرة: ٧) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ (الأعراف: ١٧٩).

ومنها ما يتصل بهداية الناس واضلالهم مثل قوله: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾ (النحل: ٩٣) ولقد ذكر الأشعرى فى الإبانة<sup>(٢٢)</sup>، والباقلانى فى الإنصاف<sup>(٢٣)</sup>، والجوينى فى العقيدة النظامية<sup>(٢٤)</sup>، كثيرًا من الآيات والأحاديث التى يؤيدون بها فكرتهم عن القضاء الحتم والقدر الملزم.

فالأشعرى قد أورد فى الإبانة عديدًا من الآيات التى تتحدث عن الهداية والضلال والختم على القلوب ليستدل بها على أن الله يهdy من يشاء، ويضل من يشاء، تنفيذاً للقضاء، والمشية المطلقة والإرادة العامة، والجوينى يقترب فى تصويره لهذه القضية من موقف السلف، إلا أنه لم يعرف فى حديثه إلا القضاء الكونى فقط، ولقد صرح فى العقيدة النظامية بأن إرادة الله من العباد "قد جرت على ما علم إنهم إليه صاثرون ولكن لم يسلبهم قدرهم ولم يمنعهم مرآشدهم. فقرت الشريعة فى نصابها وجرت العقيدة فى الأحكام الإلهية على صوابها"<sup>(٢٥)</sup> وهذا مذهب أهل الحق عنده، فعلم الله السابق لا يحمل معنى الجبر والإكراه، لأنه يقع على اختيار العبد لفعله وليس ملزماً له هذا الفعل أو يجبره على

اختياره له، ولكن الجوينى كان قد صرح قبل ذلك مباشرة بأنه "إن سبق للعبد من الله سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل"<sup>(٢٦)</sup>، وهو يقصد بذلك أن القضاء ملزم للإنسان الحكم به أزلاً، والجوينى قد أراد أن يثبت لقدرة العبد أثراً أو استقلالاً عن القضاء حين صرح بأن الله لم يسلب العباد قدرهم، ولم يمنعهم مرآشدهم، ولكنه يناقض بذلك ما صرح به من أن سبق القضاء ملزم للعبد بما حكم به وأن العبد صائر إليه لا محالة. وسر التناقض هنا أن الجوينى أراد أن يثبت أثراً للعبد فى فعله وأن يثبت فى نفس الوقت مطلق القدرة وحتمية القضاء، وإثبات إحدى القضيتين يرفع القضية الأخرى<sup>(٢٧)</sup> ولو تنبه الجوينى للفرق بين القضاء الكونى والقضاء الدينى لما وقع فى هذا التناقض لأن إثبات إرادة وأثر قدرة العبد لا يتفق إلا مع القضاء الدينى فقط لأنه مناط التكليف.

ولقد وقع الجوينى فى تناقض آخر، حين ربط بين القضاء الذى تحدث عنه؛ وهو القضاء الكونى، وبين المحبة والرضى، فقال: إن كل ما قضاه الله فقد أحبه فهو سبحانه يريد المعصية والكفر لأنه قضاها، وهذا فى غاية البطلان لأن الله يكره المعصية والكفر، كما يكره الكافر

والعاصي، والذي قاده إلى ذلك عدم تفرقته بين نوعي القضاء فظن أن كل ما قضاه الله فقد أحبه، وهذا لا يتفق إلا مع القضاء الديني فقط، فهو الذي يتعلق بما يحبه الله ويرضاه. أما القضاء الكوني فيتعلق بالمعصية وهي غير محبوبة له، والحقيقة أن من لم يفرق بين القضاء الكوني والمحبة لزمه أحد أمرين كلاهما باطل ولا بد له من التزام أحدهما:

١- أما أن يقول بأن الله يحب الكفر والفسوق والعصيان لأنه قضاه وقدره.  
٢- إما أن يقول بأن الله لم يقدر ذلك ولم يقضه على العباد لأنه لم يحبه، وقد قال بكل واحد منهما طائفة، فالمعتزلة قالوا: أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان فهو لم يقضها ولم يشأ ذلك، وقالت الأشاعرة: أن الله قضى المعصية والكفر والفسوق فهو يحبها ويرضاها ويريدها. وسبب هذا الخطأ يرجع إلى عدم التفرقة بين المحبة والمشيئة أو بين نوعي القضاء لأن المحبة لا تكون إلا مع القضاء الديني فقط كما سبق بيان ذلك.

ولو قارنا بين موقف المعتزلة والأشاعرة من آيات الهداية والضلال، وآيات المشيئة العامة سنجد أن كلا من

الطرفين يتحدث عن فهم للآية يختلف تمامًا عن فهم الطرف الآخر له..

فالمعتزلة في موقفهم من آيات المشيئة قد فهموها على أنها المشيئة الدينية المتضمنة لمعنى الاختيار للعبد، فالله لم يشأ أن يلجئ الناس إلى الهداية كرهاً لأنه أراد منهم الهداية اختياراً لا اضطراراً وهذا معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (الرعد: ٣١)

أما الأشاعرة فقد فهموها على أنها مشيئة عامة تعبر عن قدرة الله المطلقة على كل شيء وإرادته الشاملة لجميع المكلفين فلا يجوز أن يحرم الله أحداً منها. أما الأشاعرة فيفهمونها على أنها الهداية الخاصة بهداية القلوب فهي خاصة بأهل الفضل والإحسان منه تعالى، ورفضوا النوع الأول من الهداية بينما رفض المعتزلة النوع الثاني وكلا النوعين لا يناقض أحدهما وإنما يكمله ويوضحه كما سبق، ومن هنا يتضح لنا أن كلا المدرستين قد أصاب نصف الحقيقة وضاع منه نصفها الآخر.

**أ. د محمد السيد الجليلند**



## الهوامش:

- (١) راجع مادة قضى فى: ناج العروس ٣٩٦/١٠ "فصل الكاف باب الواو" وانظر لسان العرب مادة قضى.
- (٢) انظر تفصيلات أكثر فى: العقيدة الطحاوية بشرح الشيخ أحمد شاکر ص ١٦٤ - ١٨٠.
- (٣) انظر طريق الهجرتين ص ٨٤ - ٨٦ وبعد ذلك أيضاً.
- (٤) راجع القضية فى العقيدة الطحاوية.
- (٥) انظر الرد على المجيرة للإمام يحيى بين الحسين ١٠٨/٢ رسائل العدل.
- (٦) انظر المرجع السابق نفسه.
- (٧) المرجع السابق ١٠٨/٢.
- (٨) المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ٢١٢/١ رسائل العدل.
- (٩) ورد الحديث فى مسلم "كتاب الإيمان" ابن حنبل ١٠/٣.
- (١٠) إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشرىف المرتضى ٢٩٠/١ رسائل العدل.
- (١١) انظر مسائل يحيى بن الحسين فى الرد والاحتجاج على الحسين بن محمد ابن الحنفية: المسألة ٢٦ - ٢٤٩: ٢ - ٢٥٠ رسائل العدل.
- (١٢) نفس المرجع: ٢٧٥/٢.
- (١٣) المرجع السابق: ٢٧٥/٢، وانظر الانتصار للخطاط: ١٢١ - ١٢٢.
- (١٤) العدل والتوحيد: يحيى بن الحسين، ٨٦/٢ - ٩١.
- (١٥) ورد الحديث فى ابن حنبل ٣٤/٥.
- (١٦) الإنصاف للباقلانى ص ١٦٦ - ١٦٧.
- (١٧) انظر المقصد الأسنى.
- (١٨) الإحياء: ٣٠٠/٢ - ٣٥٤.
- (١٩) المرجع السابق نفسه.
- (٢٠) المرجع السابق: ٢٢٨/٢ - ٢٢٩.
- (٢١) المباحث الشرقية للرازى: ٥١٧/٢ - ٥١٩، طهران سنة ١٩٦٦.
- (٢٢) انظر الإبانة: ٦٢ - ٧٥، ط حيدر آباد سنة ١٩٤٠م.
- (٢٣) الإنصاف: ١٥٧ - ١٦١.
- (٢٤) العقيدة النظامية: ٣٠ - ٤١، ط الأنوار سنة ١٩٤٨م بتحقيق محمد الكوثرى.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٤١.
- (٢٦) المرجع السابق ص ٤٩.
- (٢٧) انظر ما أشار عن هذا التناقض فى كتابه.

## القلم

### تمهيد:

ونحن نتناول - بالبحث - معنى هذا اللفظ "القلم" وهو يتعلق بأمور عقدية، رأينا أنه ينبغي وضع هذا التمهيد، قبل بيان معانى هذا اللفظ كما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، وفى اللغة والاصطلاح، سواء عند المتمسكين بظواهر النصوص، أم عند أصحاب التأويل، متكلمين أو فلاسفة أو صوفية.

والدارس للفكر العقدى فى الإسلام يجد - فيما يتعلق بالله عز وجل وما يكون عنه من موجودات - اتجاهين أساسيين:

الأول: للمتكلمين ومن اتبع طريقتهم.

والثانى: للفلاسفة ومن سار على مناهجهم، وهم جميعاً متفقون على أنه لا شك فى وجود الموجودات التى ندركها بحواسنا أو بعقولنا، وذلك لأن مفهوم الوجود بديهى، وإن كان محتاجاً إلى تنبيه عند من يغفل عنه.

وقد ذهب المتكلمون إلى أن الموجود - المطلق - ينقسم إلى القديم الذى لا أول لوجوده، وهو الله عز وجل الغنى عن كل ما سواه، وإلى الحادث وهو العالم، وهذا العالم كله أجسام

وأعراض قائمة بالأجسام، وهو حادث ومخلوق بعد عدم، ومحدثه وخالقه هو الله عز وجل، خلقه بعد عدم محض، إذ كان الله ولا شئ معه، ثم خلق العالم.

ويذهب المتكلمون فى الإسلام إلى أن القلم من هذا العالم، ويقولون: إن هذا العالم مخلوق بعد عدم، ومن ثم فهو جسم يشغل حيزاً من الفراغ شأن غيره من الأجسام.

وأما الفلاسفة - فى الإسلام - فقد ذهبوا إلى أن الوجود - المطلق - ينقسم إلى الواجب لذاته، والممكن لذاته. فأما الواجب لذاته فهو الله عز وجل الغنى عن كل ما سواه.

وأما الممكن لذاته فهو العالم، ومادام العالم ممكناً فهو محتاج فى وجوده وبقائه إلى الله عز وجل الذى أوجب وجود هذا العالم، ومن ثم فقد صدر هذا العالم عن الله عز وجل على سبيل الإيجاب، وذلك لأن الله خير وهو يعطى الوجود لغيره - أى العالم - على سبيل الضرورة والدوام، ولذلك فالعالم مساوق فى وجوده لله عز وجل.

ويقول الفلاسفة: إن الله عز وجل أوجد هذا العالم على سبيل الترتيب والتسلسل فى العلل والمعلولات التى

تنتهى إلى الواجب لذاته وهو الله عز وجل. وقال الفلاسفة: إن أول صادر عن الله عز وجل هو العقل الأول وهو مجرد عن المادة أى ليس جسمًا ولا جسمانيًا، وعن هذا العقل صدر العقل الثانى والنفوس الكلية للعالم، وجرم الفلك الأقصى، وهكذا فى بقية العقول والنفوس التى للأجرام السماوية إلى العقل العاشر المختص بعالم العناصر الموجودة على الأرض وهى: النار، والهواء، والماء، والتراب، وبامتزاجها تتكون النباتات، والجمادات، والحيوانات، ومنها أفراد النوع الإنسانى.

ويذهب الفلاسفة - فى الإسلام - إلى أن "القلم": من عالم العقول والنفوس السماوية المجردة عن المادة. كما نجد اتجاهًا ثالثًا: وهو للصوفية - فى الإسلام - وقد سار بعضهم على طريقة المتكلمين وقال: بحدوث القلم، وأنه جسم معين له هيئة بكيفية معينة لا يدركها إلا الله عز وجل.

وتبع آخرون مناهج الفلاسفة وقالوا: بتأويل القلم، وأطلقوا عليه اسم العقل والنفوس الكلية.

وبعد هذا التمهيد سنقوم بدراسة معنى هذا اللفظ: القلم فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما سنتناول معناه فى اللغة العربية، ونبين

آراء المفسرين سواء أكانوا متكلمين أم فلاسفة أم صوفية، حسب كل منهج لهؤلاء.

**القلم فى القرآن الكريم:**

جاء ذكر القلم فى قوله تعالى: ﴿رَبِّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١).

**القلم فى السنة النبوية:**

عن عبادة بن الصامت أن النبى ﷺ قال: «إن أول ما خلق الله القلم، فقال له: اكتب فقال: يارب وما أكتب؟ قال: أكتب مقادير كل شىء حتى تقوم الساعة، من مات على غير هذا فليس منى»<sup>(١)</sup>.

وعن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال: «قد جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة»<sup>(٢)</sup>.

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما: "أن الله خلق خلقه فى ظلمة، ثم ألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضل، فلذلك أقول: جف القلم على علم الله"<sup>(٣)</sup>.

**القلم فى اللغة:**

جاء لفظ القلم فى اللغة مستعملًا بمعنى الشىء الذى يكتب به، وأيضًا القلم: الزلم بفتح الحين القدح، والجمع الأزلام، وهى السهام التى كان أهل الجاهلية يستقسمون بها، وجمع قلم أقلام<sup>(٤)</sup>.

قال صاحب القاموس المحيط: "القلم

محركة اليراع أو إذا برئت، والجمع أقلام وقلام، والزلم والجلم، وطول أيمة المرأة، والسهم يجال بين القوم فى القمار<sup>(٥)</sup>.

كما جاء فى مفردات غريب القرآن: "أصل القلم القص من الشيء الصلب كالظفر وكعب الرمح والقصب، ويقال للمقلوم: قلم كما يقال للمنقوص: نقص، وخص ذلك بما يكتب به وجرت به أقلامهم. قال تعالى: ﴿رَبِّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١) وقال تعالى: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ﴾ (ال عمران: ٤٤)، أى بأقلامهم<sup>(٦)</sup>.

#### آراء المفسرين فى القلم:

نظر المفسرون -بشتى مناهجهم - إلى ما جاء بشأن القلم فى الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، واستعانوا فى معرفة معناه -القلم والمقصود منه - إلى جانب الآيات والأحاديث بما جاء فى اللغة، وما ذكره الفلاسفة أو الصوفية، ومن ثم كانت هناك آراء ثلاثة أساسية فى تفسير القلم.

الرأى الأول: هو الرأى الشائع والغالب لدى جمهور المفسرين من أهل الحديث والمتكلمين، وقد حملوا القلم الذى جاء ذكره فى قوله تعالى: ﴿رَبِّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ على معناه

الأصلى الذى وضع له فى اللغة، وهو أنه آلة جمادية، وأنه الشيء الذى يكتب به، ومن هذا الفريق من حمل القلم على المعنى المجازى، وأوّل الآيات الوارد فيها ذكر القلم، ففى قوله تعالى: ﴿رَبِّ وَالْقَلَمِ﴾، يذكر فخر الدين الرازى قولين:

أحدهما: أن المقسم به هو الجنس وهو واقع على كل قلم يكتب به من فى السماء ومن فى الأرض قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ) الثانى: أن المقسم به هو القلم المعهود الذى جاء فى الخبر أن أول ما خلق الله القلم، قال ابن عباس: "أول ما خلق الله القلم، ثم قال الله اكتب ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة، فجرى بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة من الآجال والأعمال، وقال: وهو قلم من نور طوله كما بين السماء والأرض<sup>(٧)</sup>.

ويذكر فخر الدين الرازى أن من المتكلمين من حمل هذا الخبر على معناه المجازى فيقول: قال القاضى -الراجح أنه القاضى عبد الجبار - هذا الخبر يجب حمله على المجاز لأن القلم الذى هو آلة مخصوصة فى الكتابة لا يجوز أن يكون حيًا عاقلًا فيؤمر وينهى فإن الجمع بين كونه حيوانًا مكلفًا وبين كونه آلة للكتابة محال، بل المراد أنه تعالى أخبر بكل ما يكون

وهو كقوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧)، وإنه ليس هناك أمر ولا تكليف بل هو مجرد نفاذ القدرة في المقدور من غير منازعة ولا مدافعة<sup>(٨)</sup>.

الرأى الثانى: وهذا الرأى هو للفلاسفة المسلمين فقد أولوا القلم بالعقل، يقول فخر الدين الرازى: ومن الناس من زعم أن القلم المذكور - هاهنا - هو العقل وأنه شئ كالأصل لجميع المخلوقات، قالوا: والدليل عليه أنه روى فى الأخبار: أن أول ما خلق الله القلم، وفى خبر آخر أول ما خلق الله جوهره فنظر إليها بعين الهيبة فذابت و تسخت فارتفع منها دخان وزبد، فخلق من الدخان السموات، ومن الزبد الأرض. وقالوا: هذه الأخبار بمجموعها تدل على أن القلم والعقل وتلك الجوهرة التى هى أصل المخلوقات شئ واحد، وإلا حصل التناقض<sup>(٩)</sup>.

الرأى الثالث: ومال بعض الصوفية إلى هذا المنحى الفلسفى وإن كسوه رداءً صوفيًا فقد قال محبى الدين بن عربى فى الفتوحات المكية: اعلم أن الله تعالى كان قبل أن يخلق الخلق.

وكان جل جلاله فى عماء، ما تحته هواء وما فوقه هواء، وهو أول مظهر إلهى ظهر فيه، سرى فيه النور الإلهى كما فى قوله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ

وَالْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥) فلما انصبغ ذلك العماء بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمنين الذين هم فوق عالم الأجسام الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم، فلما أوجدتهم تجلى لهم فصار لهم من ذلك التجلى غيبًا، وكان ذلك الغيب روحًا لهم، أى لتلك الصور، وتجلى لهم فى اسمه الجميل فهاموا فى جلال جماله فهم لا يفيقون.

ولما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحدًا من هؤلاء الملائكة الكروبيين، وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور وسماه العقل والقلم، وتجلى له فى مجال التعليم الوهبى بما يريد إيجاده من خلقه لا إلى غاية وجد فقبل بذاته علم ما يكون، وما للحق من الأسماء الطالبة صدور هذا العالم الخلقى، فاشتق من هذا العقل موجودًا آخر سماه اللوح، وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لا غير، وجعل لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنًا فى قلميته أى من كونه قلمًا، ومن كونه عقلاً ثلاثمائة وستين تجليًا أو رقيقة، كل سن أو رقيقة تغترف من ثلاثمائة وستين صنفًا من العلوم الإجمالية فيفصلها فى اللوح، فهذا حصر ما فى العالم إلى يوم القيامة، فعلمها اللوح حين أودعه إياها القلم من العلوم ما يريد الله إلى يوم القيامة<sup>(١٠)</sup>.

### خاتمة:

ونخلص مما سبق إلى أن ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة متعلقاً بالقلم، قد تناوله المفسرون باتجاهاتهم المختلفة من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وصوفية، وكانوا يعتمدون على ما جاء في اللغة العربية، أو ما توصلوا إليه بعقولهم أو أذواقهم،

وقد خلص البحث إلى أن القلم عند هؤلاء جميعاً، إما أنه جسم لا يعلم حقيقته وقدره إلا الله عز وجل، أو أنه عقل أو نفس من العقول والنفوس السماوية، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة المسلمين وقد تبنى الصوفية من أصحاب الاتجاه الفلسفي هذا التأويل للقلم.

أ.د. عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز

## الهوامش:

- (١) أبو داود و الطبراني و البيهقي و الضياء عن عبادة بن الصامت. أخرجه أبو داود (٢٢٥/٤) رقم ٤٧٠٠، والبيهقي (٢٠٤/١٠) رقم ٢٠٦٦٤، و الضياء ٢٧٤/٨ رقم ٣٣٦، وأخرجه أيضاً الطبراني في الشاميين ٥٨/١٦ رقم ٥٩.
- (٢) أخرجه الطبراني ١٢٣/١١ رقم ١١٢٤٣ وأخرجه أيضاً أحمد ٣٠٧/١ رقم ٢٨٠٤ والضياء ٢٣/١٠ رقم ١٣.
- (٣) رواه أحمد بإسنادين والبزار والطبراني ورجال أحمد ثقات. وقال المناوي ٢٣١/٢: قال ابن حجر في فتاويه: إسناد لا بأس به.
- (٤) الجوهرى: الصحاح، ٢٠١٤/٥.
- (٥) الفيروزابادي: القاموس المحيط ص ٨٤٥.
- (٦) الأصفهاني: مفردات غريب القرآن، ٩٤١٢/١.
- (٧) الرازي: تفسير، ٧٨/٣٠.
- (٨) المرجع السابق نفسه.
- (٩) المرجع السابق نفسه.
- (١٠) محيى الدين بن عربى: الفتوحات المكية، ١٤٨/١.

## المراجع:

- الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ.
- الإبانة عن أصول الديانة المطبعة المنيرية بمصر.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين النهضة المصرية ١٩٦٩م البغدادي: الأستاذ الإمام عبد القاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني التميمي المتوفى ٤٢٩هـ.
- شرح أصول الدين طبعة استانبول ١٩٢٩م
- الفرق بين الفرق تحقيق الشيخ محمد محيى الدين مطبعة صبيح بمصر الجرجاني: علي بن محمد بن علي أسد الدين أبو الحسن الحسيني المعروف بالسيد الشريف الجرجاني الحنفي المتوفى ٨١٦هـ.
- التعريفات: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م
- شرح المواقف مطبعة السعادة بمصر، ١٩١٧م
- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الملقب بجار الله المتوفى ٥٢٨هـ.
- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - دار المعرفة بيروت لبنان.
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي المتوفى ٦٠٦هـ.
- التفسير الكبير ومفاتيح الغيب: دار الفكر للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- الشهرستاني: الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبي القاسم بن أبي بكر المعروف بالشهرستاني ٤٧٩ - ٥٤٨هـ.
- نهاية الأقدام طبعة استانبول.

- الفزالي: حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد علي أحمد الطوسي أبو حامد الفزالي المتوفى ٥٠٥هـ. إحياء علوم الدين - المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- التفتازاني: الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٧٢٢ - ٧٩٣هـ.
  - شرح المقاصد مطبعة البنوي ١٢٠٥هـ
  - الجوهرى: إسماعيل بن حماد الجوهرى.
    - تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
  - الفيروزآبادي: العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى ٨١٧هـ
    - قاموس المحيط تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨٦م.
  - التهانوي: الشيخ العلامة محمد بن علي بن محمد التهانوي الحنفي المتوفى بعد ١١٥٨هـ.
    - كشاف اصطلاحات الفنون منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
  - ابن كثير: الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى ٤٤٧هـ.
    - تفسير القرآن العظيم، مكتبة التراث ٢٢ شارع الجمهورية - القاهرة، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م
  - الطباطبائي: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
    - كتاب الميزان في تفسير القرآن الطبعة الثالثة دار الكتب الإسلامية طهران سوق السلطاني ١٣٩٧هـ
  - الشيرازي: صدر المتألهين محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي -
    - تفسير القرآن الكريم: حفظه وظبطه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين - دار التعارف بيروت - لبنان ١٤١٨هـ ١٩٩٨م
    - كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - الطبعة الرابعة سنة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م دار احياء التراث العربى بيروت
  - ابن المنير: الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري المالكي
    - كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال هامش كتاب الكشاف للزمخشري - دار المعرفة بيروت لبنان.
  - محيي الدين بن العربي: أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائى.
    - الفتوحات المكية مكتبة الثقافة بالقاهرة
  - الشوكاني: محمد بن علي الشوكاني
    - فتح القدير بن فنى الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠١هـ ١٩٨١م
  - الفضالي: الشيخ محمد الفضالي.
    - كفاية العوام من علم الكلام، المكتبة الأزهرية الطبعة الثانية ١٣٢٩هـ.
  - الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ).
    - مفردات غريب القرآن تحقيق محمد سيد كيلاني الناشر دار المعرفة، لبنان.



## الكرامة

من أكبر الموسوعات التي حوت الكرامات، وكان النبهاني يرى "أن كل ما كان كرامة لولي فهو معجزة لنبيه"<sup>(٥)</sup>.

ولقد تباينت المواقف التي وقفتها الفرق الإسلامية من الكرامات، فلقد آمن بها قوم وأنكرها آخرون، وحواراتهم حيالها تدل دلالة صريحة على ما احتلته القضية من مكانة في الفكر الإسلامي ونحن هنا لن نستطيع تتبع موقف هذه الفرق من الكرامات، فهو أمر يطول شرحه وإنما نتناوله بإشارات سريعة فالمعتزلة ينكرون وجود الكرامات ويسوقون حجة ضدها وهي حجة الزمخشري في تفسيره للآية: ﴿عَلِمَ الْغَيْبُ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (٦) إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ

خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿ (الحج: ٢٦-٢٧) التي يفسرها بقوله: "لا يطلع على الغيب إلا المرضي الذي هو مصطفى للنبوّة خاصة لا كل مرتضى، وفي هذا إبطال للكرامات، لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين فليسوا برسول، وقد خص الله الرسل بين المرتضين بالاطلاع على الغيب، وإبطال الكهانة والتجيم لأن أصحابها أبعد

لغة: الكرامة هي الأمر الخارق للعادة غير المقرون بالتحدي ودعوى النبوة، يظهره الله على أيدي أوليائه، والغطاء يوضع على رأس الجرة أو القدر، والعزة"<sup>(١)</sup>.

واصطلاحاً: هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، وإذا لم يكن مقروناً بالإيمان والعمل الصالح، يكون استدراجاً، وإذا كان مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة"<sup>(٢)</sup>.

وهي ثابتة بالقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ فقد جاء ذلك في قصة مريم عليها السلام، وقصة أصحاب الكهف، وقصة بلقيس، ملكة سبأ وكيف طلب سليمان عرشها فأتى له به عبد من عباد الله قبل أن يرتد إلى سليمان طرفه"<sup>(٣)</sup>. كما وردت كرامات كثيرة عن الصحابة رضوان الله عليهم، من أهمها كرامة "ياسارية الجبل"<sup>(٤)</sup> والتوسل بالعباس عم النبي ﷺ في عام الرمادة وغير ذلك من الكرامات، وكتاب "حلية الأولياء" لأبي نعيم ملئ بالكرامات التي حدثت للأولياء من عباد الله الصالحين، وكثير من الكتب قد تناولت كرامات الأولياء بالعرض والتحليل، ومنها "جامع كرامات الأولياء" للنبهاني الذي يعد

شئ من الإرضاء و أدخله فى  
السخط<sup>(٦)</sup>.

وهى تؤيد حدوث أية معجزة يجريها  
الله على يد رسله لكى يظهر حقيقة  
رسالتهم ولكنها فى نفس الوقت  
تكرر حدوث أية ظواهر غير طبيعية  
على يد غير الرسل. وفى النص الذى  
سقناه يبطل الزمخشري الكرامات  
المتعلقة بنوع واحد من الكرامات وهو  
الاطلاع على الغيب فقط دون أن ينصب  
على غيرها من الأنواع. وقالوا: لو  
جازت الكرامة لأحد من الناس  
لأشبهت المعجزة ويقول الجبائي: إذا  
كان الأولياء يتميزون بهذه الخاصية  
فكيف انفصلهم عن الأنبياء؟ وأنه لو  
جازت الكرامة لأشبهت بالمعجزة فلا  
تبقى للمعجزة دلالة على ثبوت النبوة...  
وحينئذ تصير عادة فلا يبقى ظهورها  
دليلاً على النبوة، ويطوى بساط النبوة  
رأساً<sup>(٧)</sup>.

وقد نقد "السبكي" هذه الحجة  
قائلاً: "وجميع ما ذكروه فى هذه  
الشبهة تمويه، ولا حاصل تحته،  
وقعقة لا طائل فيها"<sup>(٨)</sup> و رأى المعتزلة  
أن "تجويز الكرامة يفضى إلى  
السفسطة لأنه يقتضى تجويز انقلاب  
الجبل ذهباً إبريزاً أو البحر دماً  
عبيطاً"<sup>(٩)</sup> و لقد شارك مفكرو المعتزلة  
فى وجود مناقشة عقلانية حول  
الكرامات، الأمر الذى أوجد حواراً

كان له أثره فى كتابات المفسرين؛  
ولم يكن موقف المعتزلة ضد  
الكرامات من منطلق عقلانى، بل  
كان من منطلق عقائدى أساسه  
المعجزات. ولقد كان الزمخشري  
متأرجحاً فى آرائه تجاه الكرامات،  
فهو ينكر نوعاً منها، ثم يؤمن بها فى  
مواضع أخرى، فهو يفسر قوله تعالى:  
﴿ قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا  
ءَاتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ﴾

(النمل: ٤٠) بقوله: "الذى عنده علم من  
الكتاب رجل كان عنده اسم الله  
الاعظم... وقيل هو آصف بن برخيا  
كاتب سليمان، وكان صديقاً  
عاملاً"<sup>(١٠)</sup> فهذا الرجل كان قادراً على  
أن يأتى بعرش بلقيس فى أقل من طرفة  
عين؛ فكيف يستدل من أقواله على أنه  
ضد الكرامات، ويبنى المعتزلة آراءهم  
ضدها من خلاله، والأهم من ذلك أن  
حججهم واهية وهى تقوم على تشبيه  
الكرامة بالمعجزة؛ فهل لو جاءت  
كرامة غير متشابهة أكانوا مصدقين؟  
وكان الأجدر بهم أن يبنوا حججهم  
على أساس عقلانى يدعونه.

أما الأشعرية، فإنهم يتفقون مع  
المعتزلة فى رأيهم تجاه الكرامات إلا  
أنهم يعترفون بها لإمكان حدوثها  
العقلانى، فمثلاً يكرم الله الأنبياء  
بالمعجزات التى تحدث على أيديهم

فمن الجائز أن يكرم الله أوليائه بالكرامات، إلا أنهم رأوا ألا توضع مع المعجزات في نفس المستوى؛ فالمعجزة تتطلب الإعلان عنها والتحدى بها، أما الكرامة فتحدث بالسر ولا تحمل التحدي في طياتها. والحقيقة أن موقف الأشعرية من الكرامات غير واضح، فهم تارة يقفون في صفوف المعتزلة، وتارة أخرى يقفون موقفاً يبدو متناقضاً.

وأما الفلاسفة، فقد تباينت آراؤهم في الكرامات؛ فابن سينا يرى أن الكرامات والمعجزات داخلية في مجال القضاء والقدر "الضروري" حدوثه، والذي يحدث في محيط علم الله وإرادته.. والفرق بين الرسول والولي هو أن الرسول يولد بطبيعة مغايرة... أما الولي فيكتسب الخصائص من خلال طريق التصوف والزهد وهو أقل درجة من الرسل.. ولا ينكر ابن سينا وجود الكرامات "ولكنه يحذر الناس الضعفاء منها، ويتحدث ابن سينا عما أسماه الكشف"<sup>(١١)</sup> أما ابن رشد فإنه يرى أنه لا يمكن أن تحدث معجزة إلا عند وجود "استحالة"، والاستحالة الممكنة تعرف بأنها تغيير صفة الشيء وليس جوهره أو مادته، ولكن الشيء يكون مستحيلاً بالنسبة للإنسان أما حدوثه نفسه فليس مستحيلاً ويذهب

"ابن خلدون" إلى إثبات الكرامات للأولياء حيث يقول: "وأما الكلام في كرامات القوم وأخبارهم بالمغيبات، وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق؛ وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني من أئمة الأشعرية على إنكارها لالتباسها بالمعجزة فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به، قالوا ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور، لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، فإن صفة نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها وهو محال؛ هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابرة"<sup>(١٢)</sup> فابن خلدون هنا -يقرر تصديقه بالكرامات، بل مشاهدتها ويدافع عن الصوفية وما يقع منهم من شطحات. وفيما يتعلق بالشيعة وموقفهم من الكرامات، فإنهم يقبلونها ويفصلونها عن المعجزات. وقد روى الشيخ حسين ابن عبد الوهاب (من علماء القرن الخامس الهجري) عدداً من الكرامات المنسوبة للأئمة من الشيعة"<sup>(١٣)</sup>. أما عن رؤية الفقهاء حيال الكرامات، فقد قيل لأحمد بن حنبل:

"يا أبا عبد الله إن الصحابة لم يُروَ عنهم من الكرامات مثل ما قد روى عن الأولياء الصالحين، فكيف هذا؟ فقال: أولئك كان إيمانهم قوياً فما احتاجوا إلى زيادة شيء يقيون به، وغيرهم كان إيمانهم ضعيفاً لم يبلغ إيمان أولئك ففقوا بإظهار الكرامات لهم<sup>(١٤)</sup>" وإرجاع الكرامات إلى ضعف الإيمان يجعل الكرامة في موازات المعجزة تبعاً لوظيفتهما. وقد ذكر ابن كثير - وهو فقيه شافعي - في كتابه البداية والنهاية فصلاً عن الكرامات تحت مسمى "حديث فيه

كرامة وهي معدودة من المعجزات لأن كل ما يثبت لولي فهو معجزة لنبيه<sup>(١٥)</sup>" ويرى القرطبي، أن كرامات الأولياء ثابتة على ما دلت عليه الأخبار الثابتة والآيات المتواترة، ولا ينكرها إلا المبتدع الجاحد أو الفاسق أو الحائد، والفرق بين المعجزة والكرامة أن الكرامة من شروطها الاستتار والمعجزة من شروطها الإظهار<sup>(١٦)</sup> وأما الصوفية، فيؤمن معظمهم بالكرامات ويفصلون المعجزات عن الكرامات فصلاً تاماً، ويرى بعضهم سريتها ويحذرون من إظهارها.

أ.د. محفوظ عزام

## الهوامش:

- (١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج٢ ص ٨١٦.
- (٢) الجرجاني: التعريفات ص ١٨١.
- (٣) البيضاوى: أنوار التنزيل و أسرار التأويل، بيروت ج٢ ص ١٦ وانظر الفخر الرازى: التفسير الكبير، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران ١٩٩٣ ج٢١ ص ٢٠٥.
- (٤) ابن سيد الناس: المقامات العلية فى الكرامات الجليلة لبعض الصحابة رضوان الله عليهم، تحقيق عفت وصال حمزة، القاهرة ١٩٨٦م.
- (٥) النبهانى: جامع كرامات الأولياء، تحقيق إبراهيم عطوة عوض، طبعة الحلبي الطبعة الثالثة، القاهرة ١٩٨٤م، ص ١١.
- (٦) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل ج٥ ص ١٦٩ ، تحقيق محمد مرسى عامر، دار المصنف القاهرة ١٩٨٨م.
- (٧) السبكي: طبقات الشافعية ج٢ ص ٣١٧-٣١٩.
- (٨) المرجع السابق ج٢ ص ٣١٩.
- (٩) المرجع السابق ج٢ ص ٣١٦.
- (١٠) الزمخشري: الكشاف ج٢ ص ٤٩٠.
- (١١) الكشف: "زوال الحجب عن عين القلب فيشاهد عيون الأنوار ومخبات الأسرار" انظر: الصاوى (أحمد) الأسرار الربانية والفيوضات الرحمانية على الصلوات الدريدية ص ١٢٥.
- (١٢) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الشعب القاهرة ص ٤٤٨.
- (١٣) حسين بن عبد الوهاب: عيون المعجزات، قم إيران ١٣٩٥هـ ص ٩٥.
- (١٤) اليافعى: روض الرياحين ص ٣٦.
- (١٥) ابن كثير: البداية والنهاية، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٥ ج٦ ص ١٦١.
- (١٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربى - بيروت ج١١ ص ١٦.

## الكرسى والعرش

تمهيد:

سنتناول هذين اللفظين "الكرسى" و "العرش" وبخاصة فيما يتعلق بالله عز وجل، وذلك بذكر النصوص - من قرآن وسنة - التي جاء فيها ذكر "الكرسى" و "العرش" ثم نتناول معانيهما في اللغة، وفي الاصطلاح عند الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين حسب مناهجهم المختلفة.

أولاً: الكرسى:

ورد لفظ "الكرسى" فيما يتعلق بالله عز وجل في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥)

أحاديث الكرسى في السنة:

كما تذكر كتب السنة النبوية أن لفظ الكرسى ورد في أحاديث عديدة ثابتة ومرفوعة إلى النبي ﷺ ومن هذه الأحاديث:

١. عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «لأن ربك اتخذ من الجنة واديا من مسك أبيض فإذا كان يوم الجمعة هبط من عليين على كرسیه، ثم حف الكرسى بمنابر من ذهب مكاله بالجواهر»<sup>(١)</sup>

٢. عن عمر رضي الله عنه أن امرأة أتت النبي ﷺ فقالت: «يا رسول الله ادع الله أن يدخلني الجنة، فعظم الرب وقال: إن عرشه فوق سبع سموات، وفي لفظ إن كرسیه وسع السموات والأرض...»<sup>(٢)</sup>

٣. وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، قال: "الكرسى موضع القدمين ولا يقدر قدر العرش شيء"<sup>(٣)</sup>

٤. وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «أتى يوم القيامة باب الجنة فيفتح لي، فأرى ربي وهو على كرسیه فيتجلى لي فأخبر ساجداً»<sup>(٤)</sup>

معاني الكرسى في اللغة:

جاء لفظ "الكرسى" في اللغة وهو يحمل معاني عديدة؛ فالكرسى واحد الكراسى بالجمع وهو اسم لما يُقعد

عليه ، ففى مختار الصحاح للرازى :  
 (الكرسى بالضم واحد الكراسى) <sup>(٥)</sup>  
 وفى مفردات غريب القرآن  
 للأصفهاني (الكرسى فى تعارف  
 العامة اسم لما يقعد عليه : ﴿ وَالْقَيْنَا عَلَى  
 كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ﴾ (ص: ٢٤٤) ، وهو  
 فى الأصل منسوب إلى الكرس أى  
 المتلبد أى المجتمع ومنه الكراسية  
 للمتكرس من الأوراق ، وكرسى  
 البناء فتكرس ، وكل مجتمع من  
 الشئ كرسى <sup>(٦)</sup> ، وقال الفخر الرازى :  
 (والكرسى هو هذا الشئ المعروف  
 لتركب خشباته بعضها فوق بعض) . <sup>(٧)</sup>  
 والكرس القلائد كما فى  
 القاموس المحيط (الكرس بالكسر  
 واحد أكراس القلايد) . <sup>(٨)</sup>  
 (والكرس أصل الشئ يقال هو  
 قديم الكرس وكل شئ أصله : قال  
 الحجاج يمدح الوليد بن عبد الملك :  
 أنت أبا العباس أولى نفس  
 بمعن الملك القديم الكرس <sup>(٩)</sup>  
 وقد يقال الكرسى على العلم ، فقد  
 قال ابن الأعرابى : (كرس الرجل إذا  
 ازدحم علمه على قلبه ، والكراسية من  
 الكتب سميت بذلك لتكرسها) <sup>(١٠)</sup>  
 ومن هنا قال الكميت :  
 حتى كأن عراض الدار أردية  
 من التجاوز أو كراس أسفار <sup>(١١)</sup>  
 وأيضاً : (الكرس الجماعة من  
 الناس ، وقيل الجماعة من أى شئ) <sup>(١٢)</sup>

من هنا رأينا صدر الدين الشيرازى  
 يقول : (الكرسى فى اللغة كل أصل  
 يعتمد عليه وكل شئ تراكب فقد  
 تكارس من الكرس بالكسر وهو  
 تراكب الشئ بعضه على بعض وتلبد  
 جزء منه على جزء... ومنه الكرسى  
 الموضوع لهذه الهيئة المعروفة المصنوع لما  
 يجلس عليه لتركب خشباته وقطعه  
 ويقال للعلماء كراسى كما يقال لهم  
 أوتاد الأرض ، لأن عليهم الاعتماد ،  
 وبهم القوام فى الدين والدنيا) <sup>(١٣)</sup>  
 الآراء الكلامية فى المقصود  
 بالكرسى :

حدث خلاف بين مفكرى المسلمين  
 حول المقصود بالكرسى فى قوله  
 تعالى : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ  
 وَالْأَرْضَ ﴾ (البقرة: ٢٥٥) ، تبعاً لاختلاف  
 المناهج فى هذا اللفظ وسائر متشابهات  
 القرآن والحديث .  
 وهناك أقوال وآراء أربعة فى بيان  
 المقصود بالكرسى منسوبة إلى الله عز  
 وجل ونذكرها على الوجه التالى :  
 الرأى الأول :

وهو على منهج أهل اللغة ، وأكثر  
 الفقهاء وأرباب الحديث والحنابلة  
 والكرامية ، وهو إبقاء الألفاظ على  
 مدلولها الظاهر ومفهومها الأول ؛ وقد  
 حمل أصحاب هذا الرأى الكرسى هنا  
 على الظاهر من معناه وأنه الشئ  
 المعروف للعامة ، وسمى به لتراكم

بعض أجزائه على بعض، ومن ثم قالوا: إنه جسم عظيم يسع السماوات والأرض من جهة الظرفية والإحاطة المقدارية. ثم القائلون بهذا المعنى اختلفوا: فمنهم من ذهب إلى أن الكرسي هو العرش، لأن السرير قد يوصف بأنه عرش وبأنه كرسي، لكون كل واحد منهما يصح التمكن عليه، كما استدلوا بأن السرير قد يوصف بأنه عرش لقوله تعالى: ﴿وَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: ٢٣)،

وقد يوصف بأنه كرسي لقوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى

كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٢٤)؛

ومنهم من قال: الكرسي غير العرش، ثم اختلفوا: فمنهم من قال: الكرسي دون العرش وفوق السماء السابعة؛ وقال آخرون دونه تحت الأرض وهو منقول عن السدي<sup>(١٤)</sup> ومنهم من قال: إن السماوات والأرض جميعاً على الكرسي، والكرسي تحت الأرض كالعرش فوق السماء<sup>(١٥)</sup>

ويستدل أصحاب هذا الرأي على أن الكرسي جسم عظيم بأحاديث منها ما روى عن سعيد بن جبير عن عبد الله ابن عباس ؓ قال: سئل النبي ﷺ عن قول الله عز وجل: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ قال: كرسيه موضع قدميه، والعرش لا يقدر قدره إلا الله عز وجل، وعن أبي ذر الغفاري

رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ عن الكرسي فقال رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده ما السماوات السبع والأراضون السبع عند الكرسي إلا كحقة ملقاة بأرض فلاة، وإن فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة»<sup>(١٦)</sup>

ومن الذين قالوا إن الكرسي جسم عظيم بعض علماء الهيئة الفلكية حيث قالوا: إن الكرسي هو الفلك الثامن وهو فلك الثوابت الذي فوق الفلك التاسع، وهو الفلك الأثير، ويقال له الأطلس<sup>(١٧)</sup>، فعند هؤلاء (الكرسي هو الفلك الثامن والعرش هو مجموع الثمانية، يتعلق به نفس تحركه بالحركة السريعة اليومية، وبه قال العلامة الطوسي).<sup>(١٨)</sup> الفخر الرازي بعد أن يورد الآراء المختلفة في أن الكرسي - هنا - جسم عظيم يرتضي هذا الرأي ويقول: (واعلموا أن لفظ الكرسي ورد في آية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة، ولا امتناع في القول به، فوجب القول باتباعه)<sup>(١٩)</sup>، ولكنه لا يرتضي قول هؤلاء الذين يقعون في التشبيه والتجسيم حيث يقولون: إن الكرسي موضع قدمي الله عز وجل فيقول: (أما ما روى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس ؓ أنه قال: موضع القدمين، ومن البعيد أن يقول



ابن عباس هو موضع قدمى الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء وقد ذكرنا الدلائل على نفى الجسمية فى مواضع كثيرة فوجب رد هذه الرواية، أو حملها على أن المراد بأن الكرسي موضع قدمى الروح الأعظم أو ملك عظيم عند الله تعالى). (٢٠)

#### الرأى الثانى:

وثانى هذه الآراء هو لأصحاب المنهج العقلى الذين ينزهون الله تعالى عن الجسمية ولوازمها من الإمكان والحدوث والحاجة إلى الغير؛ لأن الله تعالى هو الفنى عن كل ما سواه، وأما غيره فهو محتاج إليه. ومنهج هؤلاء هو تأويل هذا اللفظ (الكرسى) وغيره (على وجه يطابق قوانينهم النظرية ومقدماتهم العقلية حفاظاً على تقديسه تعالى، وتتنزيهه عن صفات الإمكان ونقائص الأكوان) (٢١)، من الاجتماع أو الافتراق أو الحركة والسكون؛ لأنها تستلزم الإمكان والحدوث وهما محالان فى حق الله عز وجل إذ هو واجب الوجود لذاته.

ويقول بهذا الرأى أكثر الفرق الكلامية وبخاصة المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ومن سار على طريقتهم، ومن ثم فهم يقولون: (إن المراد من "الكرسى" السلطان والقدرة والملك؛ ثم تارة يقولون الإلهية لا تحصل إلا بالقدرة والخلق والإيجاد، والعرب يسمون أصل كل شئ "الكرسى"، وتارة يسمى

الملك بالكرسى لأن الملك يجلس على الكرسي فيسمى الملك باسم مكان الملك) (٢٢)، (وربما كنى بالكرسى عن الملك ويقال كرسى ويراد منطقة نفوذه ومتسع قدرته) (٢٣)، وهذا هو معتمد كثير من علماء التفسير وهو أن المراد من الكرسي - هنا - السلطان والقدرة فيكون معنى قوله تعالى:

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾،

أحاطت قدرته السماوات والأرض (٢٤)، ومما يدعم هذا التأويل - عند هؤلاء - أن الجمل السابقة على هذه الجملة

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾،

أعنى قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾، تفيد أن المراد من الكرسي إحاطة مقام السلطنة الإلهية بكل شئ فيتعين للكرسي من المعنى أنه المقام الربانى (الذى يقوم به كل ما فى السماوات والأرض من حيث أنها مملوكة مدبرة... ويتعين للسعة فى المعنى أنها حفظ كل شئ مما فى السماوات والأرض بذاته وآثاره ولذلك ذيله بقوله: ﴿وَلَا يُغَوِّدُهُ حِفْظُهُمَا﴾ (٢٥)

#### الرأى الثالث:

ومن المتكلمين من أول الكرسي فى هذه الآية بالعلم، ونجد هذا التأويل عند بعض المعتزلة ومن سار على طريقتهم أو وافقهم حيث نجد الزمخشري فى الكشف يقول: فى

#### الرأى الرابع:

وينكر فخر الدين الرازى هذا  
الرأى ويقرر أنه هو (ما اختاره القفال  
وهو أن المقصود من هذا الكلام  
تصوير عظمة الله وكبريائه) (٣١)،  
والقفال من المفسرين الذين كان لهم  
ميل اعتزالية فى أول أمره وهو نفس  
الرأى الذى قال به القاضى البضاوى  
فى تفسير آية الكرسي حيث قال: هذا  
تصوير لعظمته وتمثيل مجرد ولا  
كرسى فى الحقيقة ولا قاعد (٣٢)،  
ونجد هذا الرأى عند الزمخشري فى  
الكشاف حيث يقول: (إن كرسية لم  
يضق عن السماوات والأرض لبسطته  
وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته،  
وتخييل فقط ولا كرسى ثمة ولا قعود  
ولا قاعد كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا  
اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ  
الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾  
(الزمر: ٦٧)، من غير تصور قبضة ويمين،  
وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل  
حسى، ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا  
اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (الأنعام: ٩١) (٣٣)، ونجد  
أن تقريراً واسعاً لهذا الرأى  
عند الفخر الرازى فى تفسيره  
الكبير حيث يقول: (إنه تعالى  
خاطب الخلق فى تعريف ذاته  
وصفاته بما اعتادوه فى  
ملوكهم وعظمائهم. من

تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ﴾  
(وسع علمه) وسمى العلم كرسياً  
تسمية بمكانة الذى هو كرسى  
العالم (٣٦). وكذلك فعل القاضى عبد  
الجبار فى كتابه تنزيه القرآن عن  
المطاعن. (٣٧)

وقد حكى الرازى هذا التأويل  
فقال: (القول الثالث أن الكرسي هو  
العلم لأن العلم موضع العالم وهو  
الكرسي فسميت صفة الشيء باسم  
مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز،  
لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه،  
والكرسي هو الذى يعتمد عليه، ومنه  
يقال للعلماء كراسى لأنهم الذين  
يعتمد عليهم كما يقال لهم أوتاد  
الأرض). (٣٨)

ومن المفسرين من نسب هذا التأويل  
لابن عباس ومجاهد حيث قال إن المراد  
من الكرسي العلم، فمعنى الآية:

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾

وسع علمه السماوات والأرض عند ابن  
عباس ومجاهد. (٣٩)

وقد أنكر ابن قتيبة هذا التأويل  
الاعتزالي فقال: (وجاءوا على ذلك بشاهد  
لا يعرف وهو قول الشاعر: ولا يكرسى  
علم الله مخلوق، كأنه عندهم ولا يعلم  
علم الله مخلوق، والكرسي غير مهموز  
ويكرسى مهموزاً، يستوحشون أن  
يجعلوا لله كرسياً أو سريراً، ويجعلون  
العرش شيئاً آخر) (٤٠)

ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً له يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم، وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم. فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشاً فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)،

ثم أثبت لنفسه كرسياً فقال: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (٣٤)

وقد هوجم هذا الرأي هجوماً واسعاً وشديداً من بعض المفسرين كما جاء في كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الاسكندري المالكي حيث وصف قول الزمخشري إن ذلك تخيل لعظمة الله بأنه (سوء أدب في الإطلاق، وبعد في الإضرار فإن التخيّل إنما يستعمل في الأباطيل، وما ليست له حقيقة صدق، فإن يكن معنى ما قاله صحيحاً فقد أخطأ في التعبير عنه بعبارة موهمة لا مدخل لها في الأدب الشرعي). (٣٥)

وأود أن أبين - هنا - أن هذا التأويل عند الزمخشري لما جاء في قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، لا يختلف عن تأويل الكرسي بالعلم حيث هو قائم على أصل لغوي فكلاهما تأويل مجازي وإن كان تأويل الزمخشري قائماً على أصل عقلي. وحتى يتضح الأمر جلياً فإننا نتساءل

ما المراد بالقياس في عبارة الفخر الرازي، وما المقصود بالتمثيل والتخيّل في كلام الزمخشري؟ والجواب: أن المراد بالقياس - هنا - ليس هو القياس الفقهي القائم على مجرد التشابه بين المقيس والمقيس عليه، ومنه قياس الغائب على الشاهد المستخدم في علم الكلام فيما يتعلق بالصفات الإلهية، وإنما هو قياس المساواة القائم على المساواة في النسب كما نقول: العقل بالنسبة للروح كالبحر بالنسبة للجسد؛ والملاحظ أن تأويلات المعتزلة للآيات الموهمة بظواهرها للتشبيه يمكن صياغتها في شكل قياس للمساواة هكذا: القدرة والنعمة لله تعالى كاليد للإنسان، والوجود لله تعالى كالوجه للإنسان، والملك والسيطرة لله تعالى كالجلوس على العرش للملك، وكذلك الأمر في الكرسي في نسبه لله تعالى يدل على عظمة الله تعالى وكبريائه وعلمه الشامل لكل الموجودات، وهذه كلها دلالات التزامية مجازية وهي قائمة على تأويلات مجازية لها أصل في اللغة أو يمكن أن يدركها العقل كما في آية الكرسي توصلاً إلى تنزيه الله تعالى عن المشابهة - لمخلوقاته تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، ويؤيد هذا ما أورده الغزالي على لسان الفلاسفة المسلمين بشأن البعث الجسماني من القول بأن (ما ورد في

الشرع "أمثال" ضربت على حد أفهام الخلق كما أن الوارد من آيات التشبيه وأخباره "أمثال" على حد فهم الخلق). (٣٦)

وإذن فقد جاء هذا التأويل لآية الكرسي - حسب هذا الرأي الرابع - على أساس متفق عليه بين جمهور المتكلمين معتزلة وأشاعرة ومن سار على طريقتهم، بجواز التأويل المجازي إذا دعت الضرورة إليه. وهذا هو ما رآه الزمخشري وهو معتزلي، والقاضي البيضاوي، وهو سني، وقال به القفال وهو من المفسرين الذين كانت لهم ميول اعتزالية، وأما فخر الدين الرازي الذي ذكر هذه الآراء كلها فقد قبل الرأي الأول القائل بأن الكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، هو جسم عظيم وأنه لا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه.

#### ثانياً: العرش:

لفظ العرش في القرآن الكريم، ورد ذكر العرش في القرآن الكريم في آيات عديدة سواء فيما يتعلق بالله عز وجل أم فيما يتعلق بأحد من خلقه منها..

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى الْإِلَٰهَ

النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤).

٢ - وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: ١٢٩).

٣ - وقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥).

٤ - وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۖ فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢).

٥ - وفي حق يوسف عليه السلام قال تعالى: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (يوسف: ١٠٠).

٦ - وقال تعالى فيما يتعلق بملكة سبأ: ﴿وَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: ٢٢).  
أحاديث العرش:

كما وردت في السنة النبوية أحاديث عديدة عن العرش منها..

١ - عن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «آيتان أوتيتهما من كنز تحت العرش، ولم يؤتتهما نبي قبلي»، يعني الآيتين من آخر سورة البقرة (٣٧)

٢ - عن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن أرواح الشهداء في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوى إلى تلك

آراء المفسرين فى العرش:

وقد جاءت آراء المفسرين - فى بيان المقصود بالعرش وعلاقة الله عز وجل به - معتمدة على ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وكتب اللغة، بالإضافة إلى اتجاهاتهم المذهبية سواء أكانت كلامية أم صوفية أم فلسفية، وهى تدور حول أن العرش إما سرير الملك، أو السلطان والعزة، أو فلك الأفلاك عند الفلاسفة، أو قلب الإنسان الكامل عند الصوفية.

ويعرف الشريف الجرجاني العرش فى كتابه التعريفات على الوجه التالى: (العرش الجسم المحيط بجميع الأجسام، وسمى به لارتفاعه، أو للتشبيه بسيرير الملك فى تمكنه عند الحكم لنزول أحكام قضائه وقدره، لا جسم ولا صورة ثمة) (٤٣)، فالجرجاني يرى أن عرش الله عز وجل، إما أنه جسم عظيم محيط بجميع أجسام العالم، لأن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات إما أجسام أو أعراض قائمة بالأجسام، أو يؤول العرش بالسلطنة والقدرة، ولا جسم ولا صورة ثمة، وهذا تأويل مجازى وسائغ فى اللغة.

كما نجد تعريفاً آخر عند صاحب كتاب كشاف اصطلاحات الفنون حيث يقول: "العرش بالفتح وسكون

٣ - عن أبى هريرة رضي الله عنه أن النبى ﷺ قال: «سبعة يظلهم الله فى ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله» (٣٩)

٤ - عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن النبى ﷺ قال: «كان الله ولم يكن شئ غيرهِ وكان عرشه على الماء، وكتب فى الذكر كل شئ هو كائن، وخلق السماوات والأرض» (٤٠)

لفظ العرش فى اللغة:

لقد ورد لفظ العرش فى اللغة على معان منها:

١ - العرش سرير الملك، وعرش البيت سقفه، والعرش والعريش ما يستظل به، والعرش عريش الكرم وهو أيضاً من خشب والجمع عرش بضمتين كقليب وقلب ومنه قيل لبيوت مكة إنها عرش لأنها بميدان تنصب ويظل عليها، وفى الحديث: «تمتعنا مع رسول الله ﷺ وفلان كافر بالعرش».

٢ - كما يطلق العرش على الملك والسلطان والعز ومنه قول زهير: تداركتما عبساً وقد نل عرشها

وزيان إذ زلت بأقدامها النعل وقولهم ثل عرشه على ما لم يسم فاعله أى وهى أمره وذهب عزه. (٤١)

٣ - كما يطلق العرش ويراد به أربعة كواكب صغار أسفل من العواء ويقال لها عرش السماك، وعجز الأسد، والجنابة ومنه اهتز العرش لموت

الراء المهملة فى لسان أهل الشرع هو الذى سماه الحكماء فلك الأفلاك والعرش عند الصوفية قلب الإنسان الكامل كما فى كشف اللغات". (٤٤)

وقد وجد المفسرون أن الله عز وجل قال: ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ (البروج: ١٥)،

فقالوا: إن فيها قراءتين: المجيد بالرفع، فيكون صفة لله تعالى، والمجيد بالخفض فيكون صفة للعرش "ثم قالوا: (إن مجد الله عظمتة بحسب الوجود الذاتى، وكمال القدرة والحكمة والعلم، وعظمة العرش علوه فى الجهة، وعظمة مقداره، وحسن صورته وتركيبه، فإنه قيل: العرش أحسن الأجسام تركيباً وصورة) (٤٥).

والعرش عند هؤلاء المفسرين هو جسم عظيم لا يعرف قدره إلا الله عز وجل.

ووجد المفسرون أن الله عز وجل قال: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ (غافر: ١٥)،

فقال بعض الأغمار من المشبهة: (إن المراد بالدرجات السماوات، وبقوله:

﴿ذُو الْعَرْشِ﴾، إنه موجود فى العرش فوق سبع سموات). (٤٦)

ويرى الفخر الرازى: "أنه يجوز أن يكون المراد بالعرش السرير، ويكون جل جلاله، خلق سريراً فى سمائه فى غاية العظمة والجلالة بحيث لا يعلم عظمتة إلا هو ومن يطلعه عليه". (٤٧)

ومن المفسرين من ذهب إلى التأويل

المجازى للفظ العرش فقد قال القفال: "ذو الملك والسلطان، كما يقال: فلان على سرير ملكه،، إن لم يكن على السرير، كما يقال: ثل عرش فلان إذا ذهب سلطانه" (٤٨)، ويكون معنى قوله تعالى ﴿ذُو الْعَرْشِ﴾، إنه تعالى مالك العرش ومدبره وخالقه، أى مخرج له من العدم إلى الوجود، يقول الفخر الرازى: "والفائدة فى تخصيص العرش بالذكر هو أنه أعظم الأجسام، والمقصود بيان كمال الهيئة، ونفاذ قدرته، فكل ما كان محل التصرف والتدبير أعظم كانت دلالاته على كمال القدرة أقوى" (٤٩)

حملة العرش:

كما وجد المفسرون أن هناك آيات فى القرآن الكريم وأحاديث فى السنة النبوية المطهرة تنص على أن هناك حملة للعرش وأنهم من الملائكة فقد قال الله تعالى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ

حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ (الزمر: ٧٥)،

وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ تَحْمِلُونَ الْعَرْشَ

وَمَنْ حَوْلُهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ (غافر: ٧)،

وقال تعالى: ﴿وَتَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ

فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ (الحاقة: ١٧).

وقد حمل جمهور المفسرين الآيات على ظاهرها، لأن العرش جسم والملائكة أجسام، ولا مانع (أى لا

استحالة) فى حمل الأجسام للأجسام، وقد وجدنا الزمخشري، وهو من المفسرين ذوى النزعة الاعتزالية ينحو منحى أهل الظاهر هنا، ففى قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ (الحاقة: ١٧)، يقول "ثمانية: أى ثمانية منهم - أى الملائكة" وعن رسول الله ﷺ: "هم اليوم أربعة، فإذا كان يوم القيامة أيدهم الله بأربعة آخرين فيكونون ثمانية أملاك أرجلهم فى تخوم الأرض السابعة، والعرش فوق رؤوسهم وهم مطرقون مسبحون". وعن الحسن: الله أعلم كم هم، أثمانية؟ أم ثمانية آلاف؟ وعن الضحاك: ثمانية صفوف، لا يعلم عددهم إلا الله" (٥٠)

ويرى فخر الدين الرازى أن فى قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ﴾ دلالة على أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن أن يكون فى العرش، كما يقول المشبهة المجسمة فيقول "ولا شك أن حامل العرش يكون حاملاً لكل من فى العرش، فحينئذ يكونون حافظين لإله العالم، والحافظ القادر أولى بالإلهية، والمحمول المحفوظ يكون أولى بالعبودية، فحينئذ ينقلب الإله عبداً، والعبد إلهاً، وذلك فاسد، فدل هذا على أن إله العرش والأجسام متعال عن العرش والأجسام" (٥١)

استواء الله على العرش:

وينبغى أن نتحدث - هنا - عن مسألة استواء الله عز وجل على عرشه، هذه المسألة التى شغلت مفكرى المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

وننبه هنا إلى أن الله تعالى ذكر قوله: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، فى سبعة مواضع من القرآن الكريم: أحدها: فى الأعراف. وثانيها: فى يونس. وثالثها: فى الرعد. ورابعها: فى طه. وخامسها: فى الفرقان. وسادسها: فى السجدة. وسابعها: فى الحديد.

ويقرر فخر الدين الرازى أنه ذكر "فى كل موضع فوائد كثيرة، فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخطر" (٥٢)

وقبل أن نتناول الآراء فى هذه المسألة فإننا نقرر أن لفظ الاستواء جاء فى اللغة على معان عديدة، فقد جاء بمعنى العلو والاستقرار، تقول: استوى على ظهر دابته، أى استقر؛ واستوى أى استولى وظهر، ومنه قول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق

من غير سيف ودم مهراق  
كما جاء استوى بمعنى اعتدل؛ واستوى الرجل إذا بلغ أشده، أو أربعين سنة، وأيضاً استوى إلى السماء صعد أو عمد، أو قصد أو أقبل عليها (٥٣).

ولم تخرج آراء المفسرين لقوله تعالى: ﴿أَسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ في الغالب عن هذه المعاني التي جاءت في لغة العرب، ويمكننا أن نقول: - هنا - إن المذاهب بحسب الضبط والاستقراء كانت هي: المشبهة، والمثبتة، والمؤولة، والمفوضة، وسنتناول آراء كل مذهب على الوجه التالي: المشبهة:

أثبت المشبهة الاستواء صفة لله عز وجل على مقتضى الحس، إلا أن بعضهم قال: إنها صفة من صفات الذات، وبعضهم قال: إنها من صفات الفعل، وبعضهم قال: الاستواء هو القعود والجلوس وهو صفة ذاتية، وبعضهم قال: إن الله تعالى على عرشه قد ملأه كذا، وأنه مماس للعرش، والكرسى موضع قدميه<sup>(٥٤)</sup>، وقال بعض الكرامية: إن معبوده على العرش استقراراً، وأنه بجهة فوق ذاتاً، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا<sup>(٥٥)</sup>. المثبتة:

الأشاعرة: أثبت الأشعرى والباقلاني الاستواء صفة لله تعالى لورود الخبر بها، ولكنهما نفيا الكيفية والمجاورة والمماس<sup>(٥٦)</sup>. وقد ذكر أن الأشعرى ذهب إلى أن الاستواء من صفات الفعل، وأن الله تعالى فعل في العرش فعلاً سماه استواء، كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقاً ونعمة أو غيرهما من أفعال

الله تعالى، يقول البغدادى: فاستواؤه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء، كما أحدث في بنيان قوم فعلاً سماه إتياناً، ولم يكن ذلك نزولاً ولا حركة، وهذا هو قول أبي الحسن الأشعرى<sup>(٥٧)</sup>. ولكن إمام الحرمين الجويني قد أنكر هذا الرأي فقال: "وهذا وإن ذكره شيخنا - أي الأشعرى - فلم يذكره مرتضياً له؛ وفيه وجه من البعد، فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء في غيره بعيد في قضية اللغة"<sup>(٥٨)</sup>.

الحنابلة: وأثبت الحنابلة الاستواء إلى الله عز وجل، إلا أن بعضهم قال: إن الاستواء صفة من صفات الذات، وبعضهم قال: إنها من صفات الفعل، وبعضهم قال: الاستواء هو الجلوس والقعود وهو صفة ذاتية، وبعضهم قال: يجب حمل الاستواء على ظاهره وهو العلو والارتفاع، ولكن ليس الظاهر اللائق بالبشر، وإنما الظاهر اللائق بجلال الله تعالى، ومن هنا نجد ابن تيمية يعبر عن مذهب الحنابلة ويقول: "إن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به"<sup>(٥٩)</sup>.

ويقول: "ونحن نعلم معناه، وأنه العلو والاعتدال، لكن لا نعلم الكيفية التي يختص بها الرب التي يكون بها مستوياً من غير افتقار منه إلى العرش، بل مع حاجة العرش إليه"<sup>(٦٠)</sup>.



## المؤولة:

أما أصحاب التأويل فقد قالوا: باستحالة حمل الاستواء على العرش على أنه صفة من صفات الله عز وجل، كما منعوا حمله على ظاهره بمعنى الجلوس والحلول في العرش والاستقرار فوقه، والعلو والارتفاع عليه؛ وأتوا بأدلة عقلية عديدة على منع حمل الاستواء على معنى من تلك المعانى، لأنها تقتضى الجسمية والحاجة والحدوث، وكل ذلك في حق الله عز وجل محال، لأن الله عز وجل واجب الوجود لذاته، وهو الغنى، والعالم كله فقير محتاج إليه، ومن ذلك العرش الذى هو جسم من خلق الله تعالى، ولما لم يمكن - أى استحال - حمل الاستواء على ظاهره لأنه محال على الله تعالى أن يوصف به، فقد رأى أصحاب التأويل وجوب صرف لفظ الاستواء عن ظاهره، وحمله على معنى آخر مجازى يحتمله اللفظ ويليق بجلال الله تعالى؛ ومن هذه المعانى ما يلى:

١ - الاستواء بمعنى الاستيلاء: وقد رأى أصحاب التأويل أنه يمكن حمل الاستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، وغيرها من الآيات، على الاستيلاء والغلبة والقدرة والقهر، إذ إن هذه المعانى سائغة في اللغة نثراً وشعراً، فإنه يقال: استوى الملك على الإقليم إذا استولى على

مقاليد الملك فيه؛ وقال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم  
تركناهم صرعى لنسروكاسر

وقال الآخر:

إذا ما غزا قوماً أباح حريمهم.

وأضحى على ما ملكوه قد استوى<sup>(١)</sup>

ويرى أصحاب هذا التأويل أن المراد بالاستيلاء - هنا - في حق الله تعالى هو القدرة التامة الخالية من المنازع والمدافع والمعارض. (٦٢) وأما تخصيصه تعالى العرش بالذكر، مع أنه تعالى قادر على جميع الأشياء الممكنات، فلأنه سبحانه فاعل مختار، وله أن يخصص بالذكر ما يشاء. وقد خص الله العرش بالذكر في قوله تعالى:

﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (التوبة: ١٢٩)،

وذلك لعظم العرش، وإن كان ربا لغيره من المخلوقات، وهذا كقوله تعالى:

﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الكهف: ١٤)،

وإن كان ربا لغيرهما. وإذا كان الله مستوياً على العرش وهو أعظم المخلوقات، فإنه يكون مستوياً على غيره لا محالة<sup>(٦٣)</sup>.

٢ - الاستواء بمعنى القصد إلى

الشيء كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ

فَسَوَّيْنَهَا سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ (البقرة: ٢٩)،

أى قصد خلقها، ويكون معنى قوله

تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،

قصد إلى خلق العرش، ويكون معنى

(على) فى هذه المواضع بمعنى (إلى).  
يقول الجوينى: "وذكر بعض الأئمة فى  
تأويل الآية أن معنى الاستواء القصد  
والإرادة، واستوى الرب على عرشه  
قصد إلى فطرته وخلقه وإبدائه وإرادته  
وتدبيره وتقديره على ما أراد. وقد سئل  
سفيان الثورى عن هذه الآية؟ فحمل  
الاستواء على هذا المحمل، واستشهد  
بقوله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ  
دُخَانٌ﴾ (فصل: ١١)، يعنى قصد وأراد  
خلقها" (٦٤).

تأويل العرش:

وحتى يتخلص بعض أصحاب التأويل  
من ظاهر آية الاستواء التى رأوا أن  
معناها محال فى حق الله تعالى، فقد  
ذهبوا إلى تأويل لفظ العرش على معنى  
الملك وبناءً عليه يكون معنى قوله  
تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ أَسْتَوَىٰ﴾  
أن الملك ما استوى لأحد غيره، وقد  
استشهدوا على ذلك باللغة، فإنه يقال:  
ثل عرش بنى فلان إذا زال ملكهم،  
وقال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم

وأودت كما أودت إياد وحمير (٦٥)

وقال متمم بن نويرة:

عروش تفانوا بعد عز وأمة

هووا بعدما نالوا السلامة والبقا

وأراد بالعروش ملوكا انقرضوا،

وقال سعيد بن زائدة الخزاعى فى  
النعمان بن المنذر:

قد نال عرشا لم ينله نائل

جن ولا إنس ولا ديار

وأراد بالعرش الملك والسلطان. وقال  
النابغة:

بعد ابن جفنة وابن هاتك عرشه

والحارثين يُؤمّلون فلاحاً (٦٦).

المفوضة:

وأما المفوضة فهم الذين يرجعون إلى  
طريقة السلف الصالح - من الصحابة  
والتابعين - فى أمر العقائد، وهى  
الإيمان والتسليم بدون خوض ولا بحث  
ولا تفتيش، وتفويض المعانى - فى  
المتشابهات بدلالاتها - إلى رب العالمين،  
والاستسلام والتسليم، والقول آمنا  
وصدّقنا: كلٌّ من عند ربنا. وكانوا  
يرون أن هذه الطريقة أسلم وأمن فى  
الوصول إلى الجنة والفوز برضا رب  
العالمين.

ويصور أمام الحرمين مذهب السلف  
فى هذه النصوص التى يوهم ظاهرها  
التشبيه فيقول: "وذهبت أئمة السلف  
إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء  
الظواهر على مواردّها، وتفويض  
معانيها إلى الرب سبحانه.

والذى نرتضيه رأياً وندين به عقداً:  
اتباع سلف الأمة، فالأولى الإتيان وترك  
الابتداع، والدليل السمعى القاطع فى  
ذلك: أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو  
مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب  
النبي ﷺ على ترك التعرض لمعانيها،  
ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام،

والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يؤلون جهدهم فى ضبط قواعد الملة، والتواصى بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها... فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض فى تأويل المشكلات، ويكل معناها إلى الرب تعالى<sup>(٦٧)</sup> خاتمة:

مما سبق نستطيع أن نخلص إلى أن لفظى الكرسي والعرش وردا فى القرآن الكريم وفى السنة الصحيحة سواء فيما يتعلق بالله عز وجل أم فيما يتعلق بغيره، وما يهمنا هو ما يتعلق بالله عز وجل لما يترتب عليه من أمور

عقائدية فيما يجب وما يجوز وما يستحيل فى حق الله تعالى. وقد أظهرت هذه الدراسة أن لفظى الكرسي والعرش يمكن حملهما على معناهما الظاهرة وأن كلا منهما جسم كبير من مخلوقات الله عز وجل ولا يمتنع فى العقل حملهما على هذا المعنى، بيد أن من المؤولة من ذهب إلى أن فى الكرسي والعرش تأويلات متعددة وخاصة فيما يتعلق بمسألة استواء الله على العرش، كما انتهى البحث إلى أن السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم. رأوا السلامة فى التسليم وتفويض المعنى إلى رب العالمين.

**أ.د. عبد العزيز سيف النصر**

- (١) حسن لذاته أخرجه بن أبي شيبه (١/ ٤٧٧، رقم ٥٥١٧) والطبراني في الأوسط (٢/ ٨٤) وأبو يعلى (٧/ ٢٢٨ رقم ٤٢٢٨) قال المنذرى (٤/ ٣١١) رواه ابن أبي الدنيا، والطبراني في الأوسط بإسنادين أحدهما جيد قوى، وأبو يحيى مختصراً، ورواه رواية الصحيح.
- (٢) حسن لذاته أخرجه البزار (١/ ٥٧ رقم ٣٢٥)، وأبو الشيخ في العظمة (٢/ ٥٤٨) والضياء (١/ ٢٦٣ رقم ١٥١) وقال إسناده حسن .
- (٣) حديث حسن لذاته أخرجه الدار قطنى فى الصفات (١/ ٣٠ رقم ٣٦)
- (٤) أخرجه عثمان بن سعيد الدارمى فى كتاب النقض على بشر المريسي العنيد (٣٠ رقم ١٩)
- (٥) أبو بكر الرازى: مختار الصحاح ص ٥٦٧. والجوهري: الصحاح ج ٢ ص ٩٧٠.
- (٦) الأصفهاني مفردات غريب القرآن ج ١ ص ٤٥٦.
- (٧) الفخر الرازى: التفسير الكبير ج ٧ ص ١٢.
- (٨) الفيروز يادى: القاموس المحيط ص ٧٢٥.
- (٩) الجوهري الصحاح ج ٢ ص ٩٧٠.
- (١٠) مفردات غريب القرآن ج ١ ص ٤٥٦.
- (١١) الصحاح ج ٣ ص ٩٧٠.
- (١٢) مفردات غريب القرآن ج ١ ص ٤٥٦.
- (١٣) صدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج ٥ ص ١٣٨ - ١٣٩.
- (١٤) نفس المرجع ج ٧ ص ١٢ وصدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج ٥ ص ١٤١.
- (١٥) صدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج ٥ ص ١٤٢.
- (١٦) ابن كثير: تفسير ج ١ ص ٢١٠.
- (١٧) ابن كثير: تفسير القرآن ج ١ ص ٣١٠.
- (١٨) صدر الدين الشيرازى تفسير ج ٥ ص ٤٣.
- (١٩) الفخر الرازى: تفسر ج ٧ ص ١٢.
- (٢٠) الفخر الرازى: تفسر ج ٧ ص ١٣.
- (٢١) صدر الدين الشيرازى تفسير ج ٥ ص ١٣٩.
- (٢٢) الفخر الرازى: تفسير ج ٧ ص ١٣.
- (٢٣) الطباطبائي: الميزان فى تفسير القرآن ج ٢ ص ٣٥٣. - والزمخشري: الكشاف ج ١ ص ١٥٤.
- (٢٤) صدر الدين الشيرازى : تفسير القرآن الكريم ج ٥ ص ٣٥٣.
- (٢٥) الطباطبائي: الميزان فى تفسير القرآن ج ٢ ص ٣٥٣.
- (٢٦) الزمخشري: الكشاف ج ١ ص ١٥٤.
- (٢٧) لقاضى عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٥١.
- (٢٨) الفخر الرازى: تفسير ج ٧ ص ١٣.
- (٢٩) صدر الدين الشيرازى: تفسير القرآن الكريم ج ٥ ص ١٤٩.
- (٣٠) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث ص ٦٧. والاختلاف فى اللفظ ص ٢٤. ضمن مجموعة.
- (٣١) الفخر الرازى: تفسر ج ٧ ص ١٣ والثقال من المفسرين الذين كانت له ميول اعتزالية فى أول الأمر.
- (٣٢) البيضاوى: تفسير ج ١ ص ٥٥٨.
- (٣٣) الزمخشري: الكشاف ج ١ ص ١٥٣ - ١٥٤.
- (٣٤) الفخر الرازى: تفسير ج ٧ ص ١٣.

- (٣٥) أحمد بن المنير: الإنتصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال بذيل الكتاب الكشاف للزمخشري ج ١ ص ١٥٢.
- (٣٦) ٢٦ الفزالي: تهاافت الفلاسفة ص ٢٨٩.
- (٣٧) صحيح أخرجه أحمد (١٥١/٥) رقم (٢١٢٨١) قال الهيثمي (٣١٢/٦) رواد أحمد بأسانيد أحدها رجال الصحيح.
- (٣٨) صحيح أخرجه مسلم (١٥٠٢/٢) رقم (١٨٨٧) والترمذي (٣٢١/٥) رقم (٣٠١١) وقال حسن صحيح.
- (٣٩) صحيح أخرجه أحمد ومسلم وابن حبان والطبراني والحاكم والنسائي عن أنس).
- (٤٠) صحيح أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والنسائي وابن حبان عن أبي هريرة، والترمذي وقال حسن صحيح).
- (٤١) صحيح أخرجه أحمد والبخاري ومسلم والدراقلني في الصفات).
- (٤٢) حسن لذاته أخرجه أبو داود (٢٣٢/٤) رقم (٤٧٢٧) وابن عساكر (٦٠/٤٣) وأخرجه أيضا ابن أبي حاتم، كما في تفسير ابن كثير (٤١٥/٤). قال ابن كثير: هذا إسناد جيد رجاله كلهم ثقات، وأبو الشيخ (٩٤٨/٢) رقم (٤٧٦) قال الحافظ في الفتح (٦٦٥/٨) إسناده على شرط الصحيح.
- (٤٣) القاموس المحيط ص ٧٧٠.
- (٤٤) الجرحاني: التعريفات ص ٨٠.
- (٤٥) الفخر الرازي: تفسير ج ٣١ ص ١٢٤.
- (٤٦) الفخر الرازي: تفسير ج ٢٧ ص ٤٤.
- (٤٧) نفس المرجع والصفحة.
- (٤٨) نفس المرجع والصفحة.
- (٤٩) نفس المرجع والصفحة.
- (٥٠) الزمخشري: الكشاف ج ٤ ص ١٣٤.
- (٥١) الفخر الرازي: تفسير ج ٢٧ ص ٣٣.
- (٥٢) نفس المرجع ج ٤ ص ١٣٤.
- (٥٣) راجع الجوهري: الصحاح ج ٦ ص ٢٣٨٥. والفيروزآبادي القاموس المحيط ص ١٦٧٣.
- (٥٤) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه ص ١٩.
- (٥٥) الشهورستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٩٩.
- (٥٦) الأشعري: الإبانة ص ٩٠ - والياقلاني: الإنتصاف ص ٢٥.
- (٥٧) البغدادي: أصول الدين ص ١١٢-١١٣.
- (٥٨) إمام الحرمين الجويني: الشامل ص ٥٥٦.
- (٥٩) ابن تيمية: الحموية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى ص ٤٣٩.
- (٦٠) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص ١١٣.
- (٦١) انظر البغدادي أصول الدين ص ١١٢ - والرازي: أساس التقديس ص ١٥٧.
- (٦٢) إمام الحرمين: الشامل ص ٥٥٣.
- (٦٣) ٦٣ انظر الشامل ص ٥٥٤ - أساس الدين ص ١٥٨ - وشرح المواقف ج ٨ ص ١١٠.
- (٦٤) إمام الحرمين: الإرشاد ص ٤١.
- (٦٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٧.
- (٦٦) انظر البغدادي: أصول الدين ص ١١٣-١١٤ والإسفرائيني: التبصير في الدين ص ٩٥.
- (٦٧) إمام الحرمين: العقيدة النظامية ص ٢٣-٢٤.

## مراجع للاستزادة:

١. ابن الجوزي: الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي المتوفى سنة ٥٩٧هـ.
٢. دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة تعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري مطبعة الترقى بمصر ١٣٤٥هـ.
٣. ابن المنير: الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري المالكي.
٤. كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، بذلك كتاب الكشف للزمخشري.
٥. ابن تيمية: شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي المتوفى سنة ٧٢٨هـ.
٦. تفسير سورة الإخلاص المطبعة المنيرية بمصر سنة ١٣٥٢هـ.
٧. العقيدة الحموية الكبرى (ضمن مجموعة الرسائل) ط صبيح سنة ١٩٦٦م.
٨. ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣-٢٧٦)
٩. تأويل مختلف الحديث مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦٦م.
١٠. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (ضمن مجموعة عقائد السلف) تحقيق د/ على سامي النشار منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٩٧م.
١١. ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ).
١٢. الكشف عن مباحج الأدلة في عقائد الملة تحقيق د/ محمود قاسم - الأنجلو سنة ١٩٥٥م
١٣. ابن قيم الجوزية: الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.
١٤. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية المطبعة المنيرية سنة ١٣٥١هـ.
١٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين دار الكتب الحديثة بمصر سنة ١٩٦٩م.
١٦. ابن كثير: الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى سنة ٤٤٧هـ.
١٧. تفسير القرآن العظيم - مكتبة التراث ٢٢ شارع الجمهورية القاهرة سنة ١٤٠٠هـ. سنة ١٩٨٠م.
١٨. ابن ميمون موسى.
١٩. دلالة الحائرين، ترجمة وتقديم حسن أتاى مكتبة الثقافة العربية.
٢٠. الأسفراييني: أبو المظفر الأسفراييني المتوفى سنة ٤٧١هـ
٢١. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية ط ١ مطبعة الأنوار سنة ١٩٤٠م الأصفهاني.
٢٢. شرح مطالع الأنظار على طوابع الأنوار ط المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٢٣هـ
٢٣. الأشعري: (الإمام: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ).
٢٤. الإبانة عن أصول الدين المطبعة المنيرية بمصر.
٢٥. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: النهضة المصرية سنة ١٩٦٩م
٢٦. الباقلاني: القاضي أبو بكر بن محمد بن الطيب بن الباقلاني توفي سنة ٤٠٣هـ
٢٧. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. مراجعة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف الناشر: الخانجي بمصر ط ٢ سنة ١٩٦٣م.
٢٨. البغدادي: الأستاذ الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأسفرائيني التميمي المتوفى سنة ٤٢٩هـ.
٢٩. شرح أصول الدين طبعة استانبول سنة ١٩٢٨م.
٣٠. الفرق بين الفرق تحقيق الشيخ محمد محيي الدين مطبعة صبيح عصر.
٣١. البيهقي: الإمام الحفظ أبو بكر أحمد الحسين بن علي البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ.
٣٢. كتاب الأسماء والصفات مطبعة السعادة بمصر

٣٣. التفاتاني: سعد الدين عمر التفاتاني، المتوفى سنة ٧٩٣هـ..
٣٤. شرح العقائد النسبية: مطبعة عيسى الحلبي بالقاهرة.
٣٥. شرح المقاصد مطبعة البسنوي سنة ١٣٠٥هـ.
٣٦. التهانوي: الشيخ العلامة محمد علي بن علي بن محمد التهانوي الحنفي المتوفى بعد ١١٥٨هـ.
٣٧. كشاف اصطلاحات الفنون. منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة ١٤١٨هـ. ١٩٩٨م.
٣٨. الجرحاني: علي بن محمد بن علي أسيد الزين أبو الحسن الحسيني المعروف بالسيد الشريف الجرحاني الحنفي المتوفى سنة ٨١٦هـ.
٣٩. شرح المواقف مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٠٧م.
٤٠. التعريفات: للدار التونسية للنشر ١٩٧١م.
٤١. الجوهري: اسماعيل بن حماد الجوهري.
٤٢. تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار
٤٣. الجويني: أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ).
٤٤. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٠م
٤٥. الشامل في أصول الدين تعليق د/ علي سامي النشار. منشأة المعارف بمصر سنة ١٩٦٩م.
٤٦. العقيدة النظامية تعليق الشيخ الكوثري مطبعة الأنوار بمصر سنة ١٩٤٨م.
٤٧. الرازي: الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر الرازي.
٤٨. مختار الصحاح: علي بترتبيه خاطر بك، راجعه وحققه لجنة من علماء العربية الناشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٤٠١هـ. سنة ١٩٨١م. لبنان بيروت.
٤٩. الرازي: فخر لدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ.
٥٠. أساس التقديس في علم الكلام مطبعة مصطفى الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٣٥م.
٥١. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب دار الفكر للطباعة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٤٠١هـ، سنة ١٩٨١م.
٥٢. الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الملقب بجار الله المتوفى سنة ٥٢٨هـ.
٥٣. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل دار المعرفة بيروت - لبنان.
٥٤. الشيرستاني: الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبو القاسم بن أبي بكر المعروف بالشيرستاني (٤٧٩-٥٤٨هـ).
٥٥. كتاب الملل والنحل تخريج د/ محمد بن فتح الله بدران الأنجلو سنة ١٩٥٦م.
٥٦. نهاية الإقدام طبعة استانبول.
٥٧. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد الشوكاني توفي سنة ١٢٥٠هـ.
٥٨. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٤٠١هـ. ١٩٨١م.
٥٩. الشيرازي: صدر المثاليين محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي.
٦٠. تفسير القرآن لكريم: حفظه وضبطه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين دار التعارف بيروت، لبنان سنة ١٤١٨هـ. سنة ١٩٩٨م.
٦١. الطباطبائي: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.
٦٢. كتاب الميزان في تفسير القرآن: الطبعة الثالثة دار الكتب الإسلامية طيران سوق السلطاني سنة ١٣٩٧هـ.
٦٣. عبد الجبار: قاضي القضاة أبو الحسن بن أحمد بن الحليل بن عبد الله الأسد أبادي المتوفى سنة ٤١٥هـ.
٦٤. تنزيه القرآن عن المطاعن - دار النهضة الحديثة بيروت لبنان.
٦٥. شرح الأصول الخمسة مكتبة وهبة بالقاهرة ط الأولى سنة ١٩٦٥م.
٦٦. الغزالي: حجة الإسلام محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.

٦٧. إجماع العوام عن علم الكلام المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٥١هـ.
٦٨. إحياء علوم الدين: المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
٦٩. الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة.
٧٠. قانون التأويل تحقيق محمد الكوثري مطبعة الأنوار سنة ١٩٤٠م.
٧١. الفيروزآبادي: العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ.
٧٢. القاموس المحيط تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة - مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ. سنة ١٩٨٦م.



## الكسب

من القضية كلها (أعنى الحسن والقبح) وإلا وقع فى التناقض، لأنه إذا جعل وصف الفعل أثراً لقدرة الإنسان يكون قد نفى أثر الشرع فى وصف الفعل، وإذا جعله أثراً لموقف الشرع من الفعل يكون قد نفى أثر القدرة عنه. وأحد الموقفين لازم له بالضرورة على مذهبه.

ويقول الشهرستاني: إن الله تعالى أجرى سنته بأن خلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراد الإنسان وتجرد له وسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته<sup>(١)</sup> غير أن تحقق الفعل فى الخارج ليس أثراً للعبد ولا لقدرته بل يخلقه الله عند إرادة العبد له فى العادة، وينبغى أن يتفطن إلى أن الإرادة التى أثبتتها الشهرستاني ليس من خصائصها التأثير فى الفعل إيجاباً أو إعداماً، وإنما هى تخصص وترجع جانب الفعل أو الترك، أما التأثير فيه إيجاباً أو إعداماً فهو من خصائص القدرة وليس الإرادة.

وقال بعضهم: إن الكسب هو تعلق القدرة الحادثة بالفعل على غير جهة الحدوث أى أنها تتعلق بصفات الفعل

عرّف الباقلانى الكسب عند الأشاعرة بأنه: تصرف فى الفعل مع مقارنة قدرة العبد له وهذا التصرف يكسب الفعل صفة زائدة على مجرد وجوده وهذه الصفة الزائدة هى معنى كونه كسباً، فالفعل يكتسب بعض الصفات الخارجية التى تعود عليه من نظرة المجتمع له وهذه الصفات سواء كانت سيئة أو حميدة هى أثر اقتران القدرة الحادثة بالفعل، أى أن الكسب على هذا المعنى يعتبر نظرة أخلاقية تعود إلى الفعل فيكون الفعل خيراً أو شراً حسب نظرة المجتمع إليه، ومعلوم أن وصف الفعل بصفة خلقية لا ترجع إلى الفاعل فى شئ حسب موقف الأشاعرة وإلى الفعل نفسه؛ بل ترجع إلى الشرع وموقفه من الفعل أمراً ونهياً، وهنا لا نجد أثراً للإنسان الفاعل فى وصف الفعل بل يرجع الأثر إلى شئ خارج عنه سواء كان المجتمع أو الشرع هو الذى يضيف على الفعل صفة الخلقية، وإذا كان الباقلانى قد قصد إلى إثبات أثر القدرة الإنسانية فى صفات الفعل فإن صفات الفعل عندهم ليست مكتسبة من الإنسان الفاعل ولا هى أثر لقدرته بل ترجع هذه الصفة إلى الشرع، فموقفه فى الكسب يجب أن يرتبط بموقفه العام

وليس بإحداثه، وهذا الرأي يرجع إلى رأي الباقلاني .

وقال الإسفراييني: إن حقيقة الكسب من المكتسب وقوع الفعل بالقدرة الحادثة مع انفرادها به، وهذا الرأي يقترب من رأي المعتزلة حيث يثبت الفعل واقعا بالقدرة منفردة، أما تسمية هذا الإحداث كسبا فهو تعصب للمذهب وتقليد له ولا مشاحة في الألفاظ ما دام يثبت أثرا للقدرة في مقدورها سواء سمى هذا الأثر كسبا أو إحداثا أو فعلا.

وقال بعضهم: إن قدرة العبد تتعلق بالفعل على وجه واحد فقط أما قدرة الله فتتعلق به من جميع الوجوه، وليس معنى كون الفعل كسبا من حقائقه التي تخصه بل هو معنى طارئ على مجرد وجود الفعل فكون الفعل كسبا وصف للوجود بمثابة كونه معلوماً وليس من ماهية الوجود كما أشار إلى ذلك الباقلاني فيما سبق .

وهذه التفسيرات في مجموعها لم تجد لها قبولا لدى غيرهم من مفكري الإسلام فضربوا بها المثل في الضعف وعدم الإقناع، فقليل: في الشيء الضعيف إنه "أوهى من كسب الأشعري" لأن هذه التفسيرات كلها لا تخرج عن نوعين من التفسير: نوع يثبت لقدرة العبد أثرا في فعله غير أنه يسمى هذا الأثر كسبا، فالخلاف بينه وبين

المعتزلة لفظي، وهذا تعصب منه للمذهب كما سبق .

ونوع يلغى أثر القدرة في فعلها. وهذا لم يقبله عاقل يميز بين الفعل الاختياري والاضطراري ولو استقرأنا معنى الكسب في اللغة والقرآن لم نجد في واحد منها ما يؤيد ما يذهب إليه الأشاعرة من معان، قال الجوهرى في الصحاح: الكسب الجمع وهو طلب الرزق يقال كسبت شيئا واكتسبته وكسبت أهلى خيرا وكسبت الرجل مالا فكسبه وقد جاء الكسب في القرآن على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: عقد القلب والعزم على شيء ما، قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٥).

الوجه الثانى: كسب المال من التجارة أو غيرها قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ (البقرة: ٢٦٧).

الوجه الثالث: بمعنى السعى والعمل لطلب الرزق وتحصيله، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وقال تعالى ﴿وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الأنعام: ٧٠)

فهذا كله بمعنى العمل ولم يرد في واحد منها أن الكسب بمعنى اقتران الفعل بالقدرة الحادثة أو وقوعه بها أو أنه وصف زائد على وجود الفعل، فليس في اللغة أو القرآن ما يؤيد تفسيرات الأشاعرة لمعنى الكسب. وقد يقال ليس هناك ما يمنع من استعمال الألفاظ استعمالاً اصطلاحياً خاصاً، وهذا شيء مستعمل وجائز.

ولكن لا ينبغي أن نفسر آيات القرآن بالمعاني الاصطلاحية الخاصة ولا أن نحمل ألفاظ اللغة وهي عامة على المعاني الاصطلاحية ونفسرها بها.

ومهما يكن من شيء فلقد تطور مذهب الأشعرى في خلق الأفعال على يد أصحابه من بعده وخاصة المتأخرين منهم، فأبو المعالي الجوينى قد نظر إلى القضية كلها من خلال نظريته إلى التكاليف الشرعية فلا يصح عقلاً أن يكلف الله عبده بما لا يقدر على القيام به، ولا يجوز أن يأمره بفعل ما وهو مسلوب القدرة على التأثير فيه، ولا يصح أيضاً أن يهب الله الإنسان قدرة غير مؤثرة في أفعاله لأن نفس التأثير عن القدرة كنفي القدرة تماماً، كما لا يصح أن يكون تأثير القدرة في أحوال الفعل أو صفاته كما يقول الباقلانى، لأن التأثير في أحوال الفعل كلاً تأثير. ثم إن الأحوال عند الباقلانى لا توصف بالوجود أو العدم ...

فكيف يعقل التأثير فيها ... ولا بد لنا من نسبة الفعل إلى فاعله، والأمر هنا لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأول: أن تكون قدرة الله هي المؤثرة في الفعل على سبيل الاستقلال ولا يكون هناك أثر لقدرة العبد أصلاً، وفي هذه الحالة تبطل التكاليف الشرعية؛ لأن من شرط التكليف استطاعة العبد القيام بما كلف به ونفى تأثير قدرته في مقدورها هو نفي لاستطاعته بالكيفية وبذلك يبطل التكليف.

الاحتمال الثانى: أن يقع الفعل بعضه بالقدرة الحادثة وبعضه بالقدرة القديمة وفي هذه الحالة يتحقق شركة العبد لربه في الخلق ... وهذا ما حكم الشرع ببطلانه، وبالإضافة إلى ذلك فإن الفعل الواحد لا يتجزأ لأنه لا بعض له حتى يقسم إليه.

الاحتمال الثالث: أن يقع الفعل بتأثير القدرة المحدثه على سبيل الاستقلال وفي هذه الحالة يكون العبد مستبداً بالخلق والاختراع مع أن الشريعة قضت أنه لا خالق إلا الله فبطلت الأقسام الثلاثة فلا يصح نسبة الفعل إلى الله مطلقاً، ولا إلى الله وإلى العبد على سبيل الشركة، ولا ينسب إلى العبد منفرداً منعاً لاستبداده بالخلق والاختراع، وينبغي أن ننظر إلى الفعل من جهتين مختلفين فالفعل واقع بقدرة

العبد لاشك في ذلك غير أن السؤال هو: من خلق هذه القدرة؟ لأنها ليست من خلق الإنسان لأنه غير عالم بتفاصيلها فهي ليست من صنعه والله هو الذى خلق هذه القدرة ووهبها للإنسان ليفعل بها، وإذا كان الله هو خالق القدرة وبها يقع فعل الإنسان فيجب أن يضاف الفعل إلى الله خلقاً وإيجاداً واختراعاً، والله قد ملك العبد إرادة واختياراً يصرف بهما هذه القدرة، فإذا وقع بالقدرة شيء فيجب أن يضاف ذلك إلى من خلقها وليس إلى من يتصرف بها لأن القدرة التى وقع بها الفعل بمثابة الأداة التى يفعل بها الإنسان. والله تعالى خلقها على قدر معين، وهياً للعبد أسباب العمل بها، وسلبه العلم بتفاصيلها، وأراد من العبد أن يفعل فأحدث فيه الدواعى المستحدثة، وخلق فيه إرادة الفعل، وعلم أن الفعل سيقع على قدر معين، فوقع الفعل على القدر الذى علمه وبالقدرة التى أحدثها فى العبد. وللعباد اختيارهم واتصافهم بالاقتدار. ولما كانت القدرة من خلق الله تعالى وبها يقع الفعل فيجب أن يضاف الفعل مقدورها إلى الله مشيئة وعلماً وقضاء وخلقاً حيث إنه نتيجة ما انفرد الله بخلقه وهو القدرة، ويضاف إلى العبد على جهة غير جهة الخلق والاختراع وهى جهة الكسب، فالعبد فاعل

مختار مطالب بالشرائع والأمر فى ذلك كما يقول الجوينى: كالعبد الذى يأذن له صاحبه فى بيع شيء معين فإذا باعه العبد بدون إذن سيده بطل التصرف وإذا باعه بعد إذنه صح تصرفه منه، والبيع فى الحقيقة ينسب إلى السيد وليس إلى العبد لأنه لو لم يأذن السيد لما صح البيع، فالعبد يؤمر بالتصرف ويوبخ ويعاقب على عدم التصرف<sup>(٣)</sup>.

ويرى الجوينى أن من ينفى أثر القدرة الحادثة فى فعلها يكون مكدّباً للرسول قاطعاً للشرائع بالكلية لأنه قد تقرر عند أصحاب العقول أن الله تعالى أمر ونهى ومكن من الفعل والترك ثم توعّد بالثواب والعقاب فى الآخرة، وتبين النصوص القاطعة أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به وممكنهم من التوصل إلى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر، ومَن نظر فى كليات الشرائع وما فيها من الاستحثاث على المكرمات والزواجر عن الفواحش والموبقات، وما يتعلق بها من الحدود والعقوبات ثم تلفت إلى الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق الرسل... ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب إيثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله، أو مستمر على التقليد مصمم على جهله، ففى المصير إلى أنه لا أثر

بالتأثير؛ لأن كل سبب مستغن من وجه ومفتقر من وجه آخر، والقول بنفى أثرها يبطل الحسيات والمعقوليات معا، كما أن القول باستقلالها وانفرادها يلغى أثر السبب البعيد فيها - وهو خالق القدرة المحدثه - والقول الحق هو التوسط بأن ينسب الفعل إلى القدرة القديمة من جهة الخلق والقدرة الحديثة على جهة الكسب .

والجوينى يقترب فى موقفه هذا من رأى المعتزلة . فهو يثبت للإنسان قدرة مؤثرة فى أفعاله لكى تصح قضية التكاليف الشرعية، وهذا ما حرص عليه المعتزلة وخاصة القاضى عبد الجبار، ولكن يبقى الخلاف بينهما فى اللفظ دون المعنى والمضمون، لأن كلا الطرفين يؤكد أثر قدرة الإنسان فى فعله، وتسمية هذا الأثر خلقاً أو كسباً ليس بذى شأن لأن كلا منهما يستعمل اللفظ فى غير ما يستعمله الآخر<sup>(١٤)</sup>

وهذا الموقف جعل بعض متأخرى الأشاعرة يتهم الجوينى بالخروج على المذهب والردة عنه إلى مذهب المعتزلة القائلين بحرية الإنسان<sup>(١٥)</sup> وهذا لا يفض من قيمة النظرة الصحيحة التى أخذ بها الجوينى فى موقفه لأن هذا أقرب إلى الحق من رأى الأشعرى والباقلانى على سواء .

ثم انتقلت فكرة الجوينى إلى تلميذه

لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون<sup>(١٦)</sup> .

ولقد رفض الجوينى بعض أدلة الأشاعرة على أن الله خالق أفعال العباد ، كالاستدلال بالآية "لا يسأل عما يفعل" "يفعل ما يشاء" .. خالق كل شئ" "لأن الاستدلال بمثل هذه الآيات على سبيل قدرة نفى الإنسان إن هى إلا كلمة حق يراد بها باطل، كما صرح الجوينى حقيقة أن الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل لكن إثبات هذه الحقائق لا ينفى قدرة الإنسان على فعله كما أن الرب تعالى يتقدس عن الخلف والكذب .

ومع أن الجوينى ينسب الفعل إلى قدرة العبد على سبيل الحقيقة فإنه لا يقول بأن العبد خالق أفعاله لأن هذا الإطلاق يشعر باستقلال العبد فى إيجاد الفعل من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه شيئاً من الاستقلال فإنه فى نفس الوقت يحس بشئ من عدم الاستقلال، فالفعل يسند وجوداً إلى القدرة، والقدرة تستند إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة .

وهكذا بقية الأسباب حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب المستغنى بذاته على الإطلاق، وهكذا فإن قدرة العبد سبب فى فعله لكنها غير مستقلة

أبى حامد الغزالي فأخذ بها وأثبت للإنسان قدرة على سبيل الجملة لكنها قدرة ناقصة لأنها لا تتناول إلا بعض الممكنات دون بعض<sup>(٦)</sup> والذي يقرأ تراث الغزالي يجد أنه نظر إلى القضية من مستويين متميزين تماماً :

المستوى الأول وأعنى به نظرته التقليدية التى أخذ بها بمذهب الأشاعرة والتى يحرصون فيها على رفض مذهب المعتزلة وتفنيد أدلتهم التى قدموها للبرهنة على حرية الإنسان سواء كانت هذه البراهين عقلية أم سمعية وفى هذا المستوى نجد الغزالي أشعرياً متأثراً بأستاذه الجوينى فهو يثبت للإنسان قدرة ويثبت لها تأثيرها فى مقدورها لكن هذا التأثير ليس هو الخلق أو الاختراع وإنما هو الكسب الذى قال به أبو الحسن الأشعري وهو وقوع الفعل بالقدرة المحدثه .

وفى هذه النظرة التقليدية يعنى الغزالي كغيره من الأشاعرة - بإيراد الحجج التى احتج أبو الحسن الأشعري والباقلانى والجوينى ليؤكد بها أن الله خالق أفعال العباد تصديقاً لقوله تعالى: ﴿ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الرعد: ١٦) ، وأن قدرته تامة لا نقص فيها ، وفى نفس الوقت فإن فعل الإنسان يتعلق بقدرته لكن ليس على سبيل الاستقلال لأنه غير عالم بتفاصيل كسبه ، وانفراد الله بخلق فعل الإنسان لا يخرج عنه

كونه مقدورا للعبد أيضا لكن على جهة أخرى غير جهة الخلق وهى جهة الاكتساب ، لأن الله خالق القدرة والمقدور جميعا والقدرة التى وقع بها فعل العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسباً ، والفعل الواقع منها خلق للرب ووصف للعبد وكسب له ويسمى الفعل باعتبار تلك النسبة كسباً ، ولا يرى الغزالي فى ذلك نوعاً من الجبر لأن الإنسان يدرك بعقله التفرقة بين الحركة الاختيارية وبين حركة الرعشة الاضطرارية ، وإذا بطل كون الإنسان مجبوراً وبطل كونه مستقلاً بفعله لم يبق إلا الاقتصاد فى الاعتقاد فيقال: الفعل واقع بقدرة الله خلقاً وإيجاداً وواقع بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالكسب وليس من ضرورة تعلق القدرة بمقدورها أن يكون على جهة الاختراع فقط<sup>(٧)</sup> .

وتعلق فعل العبد بقدرته على جهة الكسب يثبت له الاختيار فى فعله ولا ينفى أن الكل بخلق الله لأن الاختيار نفسه من خلق الله تعالى ، وفى هذا المستوى التقليدى يهتم الغزالي بتنفيذ أدلة المعتزلة التى يحتجون بها على مذهبهم فى حرية الإنسان ، وليس الغزالي بدعاً فى ذلك فإن هذا شأن جميع الأشاعرة ، فلقد تناولوا المشكلة من خلال معالجة المعتزلة لها وتبعوا أدلتهم بإيراد الاعتراضات التى يمكن

أن يحتجوا بها ، ومقصدهم من ذلك هو إبطال مذهب المعتزلة ، فلقد كان حرصهم على إبطال مذهب الخصم أكثر من حرصهم على بيان وجه الحق فى القضية . ومنهجهم فى تناول هذه المشكلة منهج جدلى .

فهم يتناولونها بقولهم: إن قال الخصم كذا قلنا كذا ، وإن قيل كذا قلنا كذا ، ويمكن أن يعترض عليهم بكذا . ويتضح من هذه الطريقة أنها لا تعنى ببحث القضية وصولاً إلى الحق فيها بقدر ما تعنى بإبطال رأى الخصوم . والحقيقة أن هذا المنهج لم يكن وقفاً على الأشاعرة وحدهم وإنما كان قاسماً مشتركاً بينهم وبين المعتزلة .

المستوى الثانى: وأعنى به تلك النظرة الصوفية التى تناول بها الغزالى قضية الحرية الإنسانية . فالغزالى - شأنه شأن جميع الصوفية - نظر إلى الإنسان على أنه أداة مسخرة لتنفيذ أوامر القضاء الأزلئ ومقدراته وفى هذا المستوى نجد الغزالى يرجع أفعال الإنسان إلى سببها البعيد محرك الأسباب جميعها وهو الله تعالى . فإرادة الإنسان تخضع فى حركتها لمجموعة من الدواعى والخواطر التى تحركها نحو فعل معين ، وهذه الخواطر من خلق الله وليست من خلق الإنسان ، واختيار الإنسان لفعل ما يخضع فى حركته

لقوة هذه الدواعى أو ضعفها نحو هذا الفعل أو نحو ضده ، فالله تعالى إذا خلق اليد سليمة وخلق الطعام اللذيذ وخلق الشهوة للطعام فى المعدة وخلق العلم فى القلب بأن هذا الطعام يسكن الشهوة وأنه لا مانع من تناوله فعند اجتماع هذه الأسباب تنجزم الإرادة الباعثة على تناول الطعام ، فأنجزام الإرادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختياراً ولا بد من حصوله عند تمام أسبابه ، وإذا انجزمت الإرادة بخلق الله تعالى إياها تحركت اليد الصحيحة إلى الطعام لا محالة ، فتكون حركة اليد بخلق الله تعالى للقدرة وأنجزام الإرادة . ويتضح من هذا التسلسل فى خلق الأسباب أن الغزالى يحرص على تأكيد أن عملية الاختيار ذاتها ليست من صنع الإنسان بل هى نتيجة طبيعية لمجموعة من الأسباب المتقدمة عليها وكلها من خلق الله وليست من خلق الإنسان والعبد محل ومجرى لهذه الأسباب كما صرح الغزالى بذلك " ... فمعنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره لا منه ، ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً فإذن هو مجبور فى اختياره..."<sup>(٨)</sup>

وترتيب هذه الأسباب فى قلب الإنسان يكون حسب ترتيبها فى قضاء

الله فهو ثابت لا يتغير ولا يتبدل، وظهورها بالتفصيل فى فعل العبد يكون أيضاً بقدر معلوم، وعنه عبر القرآن بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (الفر: ٤٩)، وعن القضاء الكلى العبارة بقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (الفر: ٥٠).

وأما العباد فإنهم مسخرون تحت مجارى القضاء والقدر، ومن جملة القدر خلق الحركة فى يد الكاتب بعد خلق صفة القدرة فيها، وإذا ظهرت آثار هذه الأسباب وحصلت مسبباتها فى فعل الإنسان فيظن المرء أن الفاعل هو الإنسان حقيقة فيقال فلان قتل فلاناً، وفلان رمى السهم فأصاب و... وفى الحقيقة أن الفاعل الحقيقى هو الله قال تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَئِنْ بَشَرْتَ اللَّهَ بِرَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧)، قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَئِنْ بَشَرْتَ اللَّهَ بِرَمَىٰ﴾ (الأنفال: ١٧)، وقال تعالى:

﴿فَتِلْكَ لَهُمُ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾

(التوبة: ١٤) وعندما تتحير العقول فى بحبوحة عالم الشهادة فمن قاتل إنه جبر محض، ومن قاتل إنه اختراع صرف، ومن متوسط قاتل إنه كسب ولو فتح الله لهم باب السماء فنظروا إلى عالم الغيب والملكوت لظهر لجميعهم

أن كل واحد صادق من وجهه، وأن القصور شامل لجميعهم، فلم يدرك واحد منهم كنه هذا الأمر ولم يحط بجوانبه، وتمام علمه ينال بإشراق النور من كوة نافذة إلى عالم الغيب، ومن حرك سلسلة الأسباب والمسببات وعلم كیفيتها وكيفية تسلسلها ووجه ارتباط سلسلتها بمسبب الأسباب انكشف له سر القدر، وعلم يقينا أنه لا خالق إلا الله، ولا مبدع سواه<sup>(٩)</sup> فليس للعبد أن يدفع المشيئة الحالة فى قلبه، ولا انصراف القدرة إلى مقدورها، ولا وجود الحركة بعد بعث المشيئة المقدره فهو مضطر فى الجميع، وإن كان لظاهره اختيار فهو فى عين الاختيار مجبور<sup>(١٠)</sup> وفى هذا المستوى لا نلتقى بالفزالى الأشعرى المقلد وإنما نجد الغزالى الصوفى الذى يتحدث بلسان أصحاب الأحوال والكشف، وهو فى هذا المستوى قد رفض موقف الأشاعرة القائلين بالكسب ورأى أنهم - وإن أصابوا من وجهه - فإن القصور شامل لجميعهم.

وعند ابن حزم نجد أن أفعال العباد تتوقف على التوفيق والخذلان، وهما إمداد من الله لمن يشاء له الهداية أو الغواية، فهما خلق الله وما يبنى عليهما يكون خلقاً له كذلك، فالله خلق النفس الإنسانية مميزة عاقلة معذبة ملتذذة متألمة، وخلق فيها قوتين



متعارضتين هما قوة التمييز وقوة الهوى، وكل واحدة منهما تريد الغلبة لنفسها فإذا عصم الله النفس وأراد لصاحبها خيراً غلبت قوة التمييز على قوة الهوى وأمدتها بعون من عنده يسمى التوفيق، فتتبع أفعال العباد على وفق الأوامر الشرعية فتسمى طاعة، وهذه هي الهداية، وهى من الله، ومن خلقه فى العبد، وإذا أراد ببعض عبادته سوءاً أمد قوة الهوى بمدد من عنده يسمى خذلانا فتتغلب على قوة التمييز فتتبع أفعاله على خلاف الأوامر الشرعية فتسمى معصية ... وهذا هو الضلال، والنفس وقواها مخلوقة لله تعالى، وكل قوة فيها تجرى أفعالها على ما طبعها الله، ولا يُغلب قوة على أخرى إلا خالق هذه القوى ... وهو الله<sup>(١١)</sup>.

ولفظ الخلق عند ابن حزم من الألفاظ التى ينبغى أن لا تستعمل إلا فى حق الخالق سبحانه لأن هذه الكلمة تعنى الإبداع والاختراع من العدم، وهذا لا يجوز إطلاقه إلا على الله سبحانه وتعالى، فلا يضاف الخلق إلى الإنسان بهذا المعنى. أما إذا استعمل الخلق مضافاً إلى الإنسان فيعنى به ظهور الفعل فيه باعتباره محلاً له، والله تعالى هو خالق الفعل فيه<sup>(١٢)</sup>، وعلى هذا التفسير يكون الفعل مخلوقاً لله مفعولاً للعبد، والفعل يقع بقصد الإنسان ومشيتته واختياره ومن ينكر

هذه القضية يكون مكابراً للعقل. يقول ابن حزم: "إن إضافة التأثير إلى من ظهرت فيه من جماد أو عرض أو حى ناطق أو غير ناطق فهو الذى تشهد العقول بصحته وتقضى الشرائع به"<sup>(١٣)</sup> ثم إن الله خلق فينا علماً تعرف به أنفسنا الأشياء على ما هى عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا فيسمى فعلاً لنا ... وخلق تصرفنا فى الصناعات والعلوم ولم يخلق فى الجمادات شيئاً من ذلك، فنحن مختارون قاصدون مريدون مستحسنون، أو كارهون منصرفون بخلاف الجمادات. ولا يجوز القول بأننا مالكون مخترعون لأفعالنا، لأن الملك والاختراع لله وحده إذ كل ما فى العالم مخترع له<sup>(١٤)</sup>، فخلق الفعل عند ابن حزم ليس للعبد دخل فيه، وإنما هو من صنع الله، وكونه طاعة أو معصية يرجع إلى التوفيق والخذلان وهما من الله وليس من العبد. إذن ما هو الدور الذى من أجله يصح نسبة الفعل إلى الإنسان؟ يجيب ابن حزم على ذلك بأن هذه النسبة ترجع إلى ظهور الفعل من الإنسان باعتباره محلاً له، وليس باعتبار أنه خالقه ومخترعه. وإذا كان الإنسان يحس من نفسه الاختيار أحياناً فينبغى أن يعلم أن الاختيار قوة من قوى النفس، والنفس وقواها مخلوقة الله، وقريب من هذا التفسير كان مذهب

الرازي والآمدي، حيث رأيا أن قدرة الإنسان لا تصلح للإيجاد والإحداث وأن العادة قد جرت أن يخلق الله فعل العبد عند تحقيق إرادته الجازمة<sup>(١٥)</sup>.

هذا عرض لمذهب أبى الحسن الأشعري في خلق الأفعال أو ما يسمى بحرية الإنسان وكيف تطور المذهب على يد أتباعه من بعده، ويتضح لنا مما سبق أن الأشاعرة كانوا يستعملون الخلق بمعنى الإبداع والاختراع، ولهذا لم ينسبوا إلى الإنسان صفة الخلق لأنه لا خالق بهذا المعنى إلا الله. والمعتزلة يستعملون الخلق؛ بمعنى التقدير للأمور وحسن تأتيها. ولهذا لم يروا حرجاً في وصف الإنسان بأنه خالق أفعاله، ولو أمعن الطرفان النظر فيما لدى كل منهما لبدا الخلاف بينهما لفظياً أكثر منه جوهرياً، فالمعتزلة يعترفون بأن الإنسان لا يقدر على خلق الجواهر ولكنه يخلق الأعراض فقط التي هي حركات وسكنات. ومعلوم أن الأعراض صفات تلحق الجواهر وتقوم بها، وهذا محل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فهل قدرة الإنسان صالحة لخلق الأعراض أم لا؟ نفس ذلك أبو الحسن الأشعري وبعض أصحابه من بعده، وأجاز ذلك المعتزلة. فالفريقان يتفقان على أن خلق الجواهر من العدم لا يكون إلا لله، ولكن الخلاف بينهما حاصل في خلق الأعراض فقط.

### أدلة الأشاعرة:

ومهما يكن من أمر فإن الأشاعرة قدموا أدلة كثيرة للبرهنة على صحة مذهبهم في نفس خلق الأفعال عن الإنسان ولا بد أن أستعفى نفسي مسبقاً عن ذكر تفاصيل هذه الأدلة لأنها كثيرة ومتنوعة لكنها على سبيل الإجمال تنقسم إلى قسمين:

قسم يحرصون فيه على إيراد حجج المعتزلة على مذهبهم في حرية الإنسان وتتبعها بالتفنيد والاعتراض ليبطلوا بذلك مذهبهم.

ومعظم الأشاعرة قد عقدوا صفحات كثيرة في مؤلفاتهم لإبطال مذهب الخصوم في ذلك. كما جاءت أدلة بعضهم في صورة ردود على اعتراضات موجهة إليهم من الخصم ...

وسأكتفى هنا بموقف ابن حزم في رده على بعض اعتراضات المعتزلة.

١. مما يحتج به المعتزلة أن الله لو كان خالقاً لفعل الإنسان وفيه الكفر والظلم لوجب اتصافه تعالى بما خلق فيكون غاضباً وساخطاً على ما خلقه في عبيده، ويرى ابن حزم أن الله قد خلق إبليس وفرعون وهو ساخط عليهما أيضاً، كما خلق الخمر والميسر وهو ساخط عليهما كذلك<sup>(١٦)</sup>، ويتضح من رد ابن حزم أنه لا فرق بين خلق المادة أو الجوهر واستعمال المادة نفسها، فالله خلق العنب وخلق مادة التخمير ولكن

الإنسان هو الذى جمع بينهما فى مادة الخمر فأصبح محرما وكان يمكنه أن يستعمل كلا منهما منفردا فى شئ آخر ينتفع به فيكون حلالا .

٢ . لو خلق الله أفعالنا ثم عذبنا على ما خلق فينا لكان فى ذلك طعن فى عدله ، ولكن ابن حزم يرفض هذه الحجة لأنه لو لزم ذلك لجاز أن يعذبنا على كل حركة أو إرادة تقع منا . ولو قيل إنه يعذبنا على حركتنا وإرادتنا لقلنا إنه لا يعذبنا إلا على ما خلقه فينا الذى هو ظاهر منا بخلاف أمره ، وهو منسوب إلينا مكتسب من جهتنا لإيثارنا إياه لا على ما خلقه فينا <sup>(١٧)</sup> .

٣ . يحتج المعتزلة بأنه لو كان الله خالق الكفر والفسوق والعصيان لوجب الرضا بكل ذلك لأن الرضا بالقضاء والقدر واجب على كل مسلم ، ولكن ابن حزم يرى أنه لا يلزم الرضا بكل ما قضى وقدر بل يجب الرضا بما قضى علينا من المصائب دون المعاصي <sup>(١٨)</sup> .

أما الآيات الواردة فى القرآن التى تسند أفعال العباد إليهم كإضلال الشياطين لهم وإنسائهم إياهم ذكر الله والوسوسة ، فإن هذا كله محمول على معنى الإلقاء فى القلب ، وهو من الله خلق له فى قلوب الناس ، والناس محل لهذه المخلوقات ومظهر لها ، وابن حزم ليس منفردا بذكر هذه

الاعتراضات وتفنيدها بل هذا شأن معظم الأشاعرة ، فلقد فعل ذلك الرازى فى (الأربعين) (ونهاية العقول) ، والآمدى فى (غاية المرام) ، والجوينى فى (الإرشاد) على اختلاف بينهم فى طريقة المناقشة والاعتراض .

القسم الثانى : وفيه يهتم الأشاعرة بذكر الأدلة التى اعتمدوا عليها فى إقامة مذهبهم على سلب صفة التأثير عن قدرة الإنسان فى أن الله خالق أفعال العباد ، والبراهين التى يحتجون بها نوعان : عقلية ، ونقلية . فالأدلة العقلية نجدها مكررة بألفاظها أحيانا كثيرة عند جميع الأشاعرة ابتداء من أبى الحسن الأشعرى حتى الرازى من المتأخرين ، ومن هذه الأدلة :

١ . لا يجوز أن يكون الإنسان خالقا لأفعاله ، لأنه لو كان العبد خالقا لها لكان عالما بتفاصيلها ، لكنه غير عالم بتفاصيلها فوجب أن لا يكون خالقها <sup>(١٩)</sup> .

٢ . أن قدرة العبد لو كانت صالحة للإيجاد لوجب أن يتعلق بها كل ما من شأنه أن يوجد لأن الوجود قضية واحدة فى كل ما من شأنه أن يوجد لأن الإمكان صفة مشتركة بين جميع الممكنات والمؤثر فى الممكنات لا بد أن يكون واجبا فى نفسه لأن الممكن لا يؤثر فى الممكن . وهذا يدل على أن قدرة الإنسان لا تعلق لها بإيجاد شئ

من الممكنات<sup>(٢٠)</sup>.

وهاتان الحجتان يمكن الرد عليهما بأن العالم بنفسه فقط هو الذى يعلم تفاصيل الأمور أما العالم بعلم فلا يعلمها إلا على سبيل الإجمال فقط وهو القدر الذى يمكنه الانتفاع به من المعلوم، وكذلك فإن القادر بذاته هو الذى يقدر على جميع الممكنات أما القادر بقدرة فإن بعض الممكنات فقط هى التى تتناولها قدرته دون بعض .

٣ . لو كان العبد خالقاً لفعله لكان قادراً على إعادته ثانياً لأن الإعادة بمثابة النشأة الأخرى وهى أدخل فى الامكان من الأولى . ولذلك استدل بها المسلمون على قدرة الرب على إعادة الخليقة . وإذا لم تكن القدرة صالحة للإعادة فلا يصح كونها صالحة للخلق<sup>(٢١)</sup>، ويجب على هذه الحجة بأن هذا شأن القادر بذاته فقط أما القادر بقدرة فليس من شأنه ذلك .

كما استدل الأشاعرة بكثير من الآيات التى تسند الفعل إلى الله تعالى كقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾

(الصافات: ٩٦)، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ

رَبُّكُمْ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (غافر: ٦٢)

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾

(الإنسان: ٢٠) ... إلخ إلى غير ذلك من الآيات

التي امتلأت بها كتب الأشاعرة وهى آيات لا يمكن للخصم أن يسلم بوجهة

نظر الأشاعرة فيها بسهولة، نظراً لما فيها من تعسف فى التأويل أحياناً وخروج بالآية عن مقصودها التى سيمت من أجله أحياناً أخرى .

ومهما يكن من أمر فهذا عرض لموقف المعتزلة والأشاعرة من حرية الإنسان وقدرته على فعله، ومما سبق يتضح لنا أن من أهم أسباب الخلاف بينهما عدم تحديد معنى المصطلحات والألفاظ التى يتناقشون حولها فى النفى والإثبات، فالمعتزلة يثبتون صفة للإنسان بمعنى التقدير وحسن تأتى الأمور، والأشاعرة ينفون الخلق عن الإنسان بمعنى الاختراع والإبداع من العدم . فلم يلتق الطرفان على معنى واحد فى النفى والإثبات، وكذلك فلقد حرص المعتزلة على تأكيد معنى العدل والحكمة الإلهية لله سبحانه فرأوا ضرورة القول بحرية الإنسان، حتى يكون للتكليف فائدة وللثواب والعقاب معنى : لأن الثواب عندهم من الأمور المستحقة على الله للعباد، أما الأشاعرة فرأوا وجوب تأكيد معنى القدرة وعموم المشيئة وهذا يتعارض مع القول بحرية الإنسان، أما الثواب والعقاب فهما تفضل من الله وليس بمستحقين للعباد .

فالجهة التى نظر منها المعتزلة غير الجهة التى نظر منها الأشاعرة فلم يلتقيا أيضاً على معنى واحد فى المبدأ

الذى يصدر عنهما . وهذا مما عمل على اتساع دائرة الخلاف بينهما .

وإذا كان الأشاعرة قد غالوا فى نفى قدرة الإنسان على فعل شيء أو سلب تأثيرها فيه فإن المعتزلة أيضا قد غالوا فى القول بحرية الإنسان واستقلاله فى فعله حيث جعلوا أفعال العباد غير مقدورة لله تعالى .

موقف السلف:

والموقف الحق فى ذلك هو ما كان عليه سلف الأمة وأئمتها ، حيث أثبتوا قدرة الإنسان وقالوا: إنه فاعل لفعله حقيقة لا مجازاً ، والله خالق فعله حقيقة لا مجازاً .

فقدرة الله تتعلق بالفعل من جهة الخلق من عدم وقدرة الإنسان تتعلق به من جهة فعله وإحداثه ، ويجب أن ينظر إلى هذه القضية من خلال نظرتنا للإنسان وأنه مخلوق لله على هيئة مخصوصة وصفة معينة يتمكن بها من إحداث إرادته وفعله ، وأن الله إذا أمره بشيء فإنما يأمره بما هو متمكن من فعله ، وإذا نهاه عن شيء فإنما ينهاه عما هو متمكن من تركه ، والهيئة المخصوصة التى خلق عليها هى التى تمكنه من ذلك ، وفعله واقع بقدرته التى منحها الله له ليتمكن بها من الفعل والترك ، وهو فى حال فعله يكون منفعلاً بالقدرة الإلهية فهو فاعل منفعل فى وقت واحد ، والرب تعالى هو

الذى أقدره ليكون فاعلاً فى الوقت الذى هو فيه منفعل بقدرته تعالى ، وسبب الخلط فى هذه القضية نشأ من استعمال الألفاظ المجملة والمعانى المبهمة بدون تفصيل لمعناها ، فالأشاعرة يمتنعون من إطلاق لفظ المحدث على الإنسان ويجعلون صفة الإحداث خاصة بالله وحده مع أن القرآن ملىء بإسناد الفعل إلى الإنسان سواء كان هذا الإسناد عاماً كما فى قوله "يفعلون - يعملون" أو كان خاصاً كما فى قوله "يقيمون الصلاة ، يؤتون الزكاة ، يتذكرون ، يجاهدون فى الله حق جهاده ... الخ" ، وجاء لفظ الإحداث مسنداً إلى العبد صراحة فى قوله ﷺ: "من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً" ، وفى قوله السلف: "إذا أحدث الله بك نعمة فأحدث له شكرًا" وكان على الأشاعرة أن يبينوا معنى الإحداث الذى قصدوا نفيه عن الإنسان هل هو من هذا النوع الذى أثبتته القرآن له أم غيره؛ لأن الألفاظ المستعملة هنا ثلاثة أقسام:

١ - قسم يطلق على الله فقط مثل: البارئ - المبدع - البديع .

٢ - قسم يطلق على العبد فقط مثل: الكاسب - المكتسب - المختلق .

٣ - قسم يطلق بالاشتراك عليهما ، والإضافة هى التى تميز المعنى المراد والمناسب للمضاف إليه وذلك مثل: الصانع - الفاعل - القادر . فإذا قيل أن

هذا الشيء من صنع الله فإن الذهن ينصرف إلى ما تتضمنه هذه الإضافة من معنى جلال الخلق وحكمته، بخلاف ما إذا قيل أنه صنعه الإنسان، فإن الذهن أيضاً ينصرف إلى ما يحيط بذلك من تفاوت وقصور .

أما لفظ الخالق عند الإطلاق فلا يستعمل إلا في حق الله سبحانه، وإذا قيد وأضيف فيستعمل في حق الإنسان كذلك، فالذى ينفي هذه الألفاظ على إطلاقها يكون مخطئاً في هذا النفي، ويجب أن يسأل ماذا تقصد بالمعنى المنفى من ذلك، فإذا فصل القول على هذا النحو يزول ما في هذه القضية من إبهام وغموض .

وكذلك لفظ الأثر والتأثير فإن الأشاعرة - ما عدا الجويني - يجمعون على نفي أثر قدرة الإنسان في فعله، ويمنعون إطلاق هذا اللفظ مضافاً إلى الإنسان. والقرآن الكريم قد استعمل لفظ "الأثر" صراحة مضافاً إلى الإنسان قال تعالى: ﴿ وَتَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَءَاثَرَهُمْ ﴾ (يس: ١٢).

فسمى أفعالهم أثراً لهم لوقوعها بتأثيرهم فيها، ومن حق المعتزلة أن يستدلوا بهذه الآية على أن الفعل المتولد من فعل الإنسان ومن آثاره، ولا يمتنع أن يقال على الإنسان إن هذا الفعل أثر من آثاره أو إنه مؤثر في فعله، لأن

التأثير تفعليل من أثرت في الشيء تأثيراً فأنا مؤثر فيه . قال الجوهري في الصحاح: التأثير إبقاء الأثر في الشيء وهو من الألفاظ المشتركة فقد يراد بالتأثير الانفراد بالإبداع والاستقلال بالاختراع وقد يراد به نوع معاونة إما في صفة الفعل أو في وجه من وجوهه .

وقد يراد به أنه سبب مباشر في خروج الفعل من العدم إلى الوجود. فهذه المعاني الثلاثة موجودة في لفظ التأثير والاستعمال هو الذى يحدد المعنى المراد فالذى ينفي المعنى على إطلاقه يكون مخطئاً وواهما ويجب أن يسأل أيضاً ماذا تعنى بالتأثير المنفى ؟ فإن أريد به الانفراد بالاختراع أو المعاونة في وجه من وجوه الفعل أجبناه إلى ذلك . وإذا أراد نفي التأثير بمعنى أن قدرة العبد ليست سبباً مباشراً أو واسطة في خلق الفعل وإيجاده فهو وأهم في ذلك .

لأن الله كما خلق النبات بالماء وخلق جميع المسببات بأسبابها خلق فعل العبد بقدرته وإرادته وكما أن النبات لا يخرج بدون الماء فكذلك فعل الإنسان لا يقع إلا بقدرته، وليس في إضافة التأثير إلى العبد بهذا المعنى شرك كما توهم الأشاعرة، وليست قدرة العبد مستقلة - شأن جميع الأسباب - كما توهم المعتزلة، ففعل الإنسان يرتبط بقدرة الإنسان وجوداً وعدماً كارتباط جميع الأسباب بمسبباتها ويدخل في

ذلك جميع ما خلق الله فى السموات والأرض، واعتقاد تأثير الأسباب منفردة على سبيل الاستقلال وهم، كما أن اعتقاد نفي أثرها دخول فى المحال، لأن من شرط تأثير الأسباب فى مسبباتها حصول الشروط وانتفاء الموانع، فمشيئة العبد وإرادته وقدرته سبب مباشر فى فعله، لكن يجب أن ينظر إلى ذلك فى ضوء أن الإنسان مخلوق لله وأن فعله قد يكون سببا لأثار محمودة أو مذمومة، وهذه الأثار قد يترتب عليها آثار أخرى من جنسها ومن غير جنسها وهلم جرا، وقد يكون العمل الصالح إثابة على عمل صالح سابق كما قد تكون السيئة جزاء على سيئة مثلها سابقة وكلها فعل العبد لكن بعضها يستلزم البعض ويترتب عليه كترتيب الأسباب والمسببات، فإذا وقع من العبد معصية فقد يحتج عليها بأنه مجبر وقضى عليه بذلك.

لكنه إذا تأمل موضع قدمه فسوف يجدها عقوبة على معصية سابقة وقد تكون هذه المعصية خلو القلب عن الاشتغال بالطاعة، لأنه حينذاك يكون

مؤهلاً للاشتغال بالمعصية.

والأشاعرة حين نظروا إلى الإنسان اعتبروه منفعلاً فقط لما يجرى به القدر، وجعلوا حركته كحركة الخاتم فى الأصبع، ويكون عندهم معنى قام وقعد وصلى وصام مثل معنى مرض وارتعد ومات، وأهملوا كونه سبباً مباشراً فى كل ما يصدر عنه من أفعال وجهلوا أن المسبب لا يوجد بدون سببه... أما المعتزلة فنظروا إلى الإنسان على أنه فاعل فقط وليس منفعلاً فى فعل ونسوا أن السبب لا يستقل بالإيجاد والتأثير ما لم تتوفر شروطه وترتفع موانعه، وكل من الفريقين قد نظر إلى القضية من جهة واحدة. والحق فى ذلك هو الجمع بين النظرتين، لأن أحد الموقفين لا يناقض الآخر فيضاف الفعل إلى العبد إضافة المسببات إلى أسبابها لأنه واقع بقدرته ويضاف إلى الرب إضافة المخلوق إلى خالقه، ولا يمتنع أن يكون الفعل الواحد أثراً لقدرتين تكون إحداهما سبباً فى الأخرى.

أ.د. محمد السيد الجليند

## الهوامش:

- (<sup>١</sup>) انظر الملل والنحل للشهرستاني: ١ / ١٣٢ .
- (<sup>٢</sup>) انظر العقيدة النظامية ٣٠ - ٣٦ .
- (<sup>٣</sup>) النظامية ٣٠ - ٣٦ .
- (<sup>٤</sup>) انظر الجويني: الإرشاد ١٨٩ - ٢٠٩ ط الخانجي سنة ١٩٥٠، اللمع: ١٠٦ - ١٠٧ تحقيق د . فوقيه حسين ط الدار القومية للطباعة والتأليف والترجمة والنشر .
- (<sup>٥</sup>) انظر حاشية الميالكوئي على شرح الدواني للعقيدة العضدية ص ٨٥ .
- (<sup>٦</sup>) انظر مثلاً: المقصد الأسنى ٨٥ .
- (<sup>٧</sup>) انظر الاقتصاد في الاعتقاد، ١ / ١٩٣ من الأحياء .
- (<sup>٨</sup>) انظر مواضع متفرقة من الإحياء وخاصة ١٣ / ٢٥٠٣ .
- (<sup>٩</sup>) الإحياء ٨ / ٢٠٧٧ - ٢٠٧٨ .
- (<sup>١٠</sup>) الإحياء ١٣ / ٢٥٠١ .
- (<sup>١١</sup>) الفصل لابن حزم ٣ / ٥٠ - ٥١ .
- (<sup>١٢</sup>) الفصل: ٣ / ٦٤ - ٦٥ .
- (<sup>١٣</sup>) الفصل: ٣ / ٧٩ - ٨٠ .
- (<sup>١٤</sup>) الفصل: ٣ / ٩٣ - ٩٤ .
- (<sup>١٥</sup>) انظر في ذلك: الأربعين للرازي ٢٢٨ - ٢٣٠، ٢٣٩، نهاية العقول ١ / ١٤٢ - ١٤٩، غاية المرام للأمدى: ٢١٤ - ٢٢٤ .
- (<sup>١٦</sup>) انظر الفصل: ٣ / ٧٠ - ٧١ .
- (<sup>١٧</sup>) انظر الفصل: ٣ / ٩١ .
- (<sup>١٨</sup>) انظر الفصل: ٣ / ٩٢ .
- (<sup>١٩</sup>) انظر اللمع للجويني: ١٠٦ - ١٠٧، الإرشاد: ١٩٠ - ١٩١، العقل والنقل لابن تيمية ٤ / ٤١٧، الأربعين للرازي ٢٣٠ .
- (<sup>٢٠</sup>) انظر الأربعين: ٢٣٩ .
- (<sup>٢١</sup>) الإرشاد: ١٩٤، أصول الدين للبغدادي: ١٣٤ - ١٣٧ .



## الكمون

الرواقية فإن الجسم مكون من مبدأين: النفس الحار، والمادة، يتوتر الأول وينتشر في المادة كانتشار البخور في الهواء، واتحاد المادة بالنفس الحار عند الرواقية يقابل اتحاد الصورة بالهولى عند أرسطو، إلا أن النفس عندهم شىء جسمانى، وهذه النفوس تتحرك من مركز الأجسام إلى المحيط، ومن المحيط إلى المركز، فى حركة غير منقطعة انتشاراً وانقباضاً، كتيارات دائمة تحدث فى الأجسام، امتداداً تارة، وتقلصاً وانقباضاً تارة أخرى، ويذكر الأستاذ برهيه أن هذه النفوس هى التى تمنح فردية كل كائن، فتتفاوت الشخصية أو الفردية فى الأجسام، وتيارات النفوس تتداخل وتتخلل أجزاءها بعضها فى بعض، وكل جسم يدخل فى الآخر بلا مقاومة بحيث يحتفظ كل جسم بجوهره وخواصه، فإن سخونة الحديد ترجع إلى سريان النار داخل الحديد، وتظل كما هى داخله، وب نفس الكيفية يمكن أن يداخل أى جسم مهما صغر أى جسم آخر مهما كبر، وأن قطرة من النبيذ لا تكفى لتلويث البحر بأسره فحسب، بل أيضاً تسرى فى العالم كله، وتكمن فيه، ويلزم من

الكمون أو المداخلة نظرية فلسفية ابتكرها رجال الرواقية، وهى إحدى المدارس الفلسفية المتأخرة، ومؤسسها زيتون الكتيومى، ولد فى كتيوم، وهى مدينة صغيرة فى جزيرة قبرص، وتوفى فى عام ٢٦٤ ق.م. وخلفه فى رئاسه المدرسة كلياتنس ثم كرسبوس (كرزيب) حيث بلغت المدرسة فى عهده أوجها، ويمثل أولئك الفلاسفة الثلاثة رجال المدرسة الرواقية القديمة، أما الرواقية الوسطى فمن فلاسفتها بويتس الصيداوى وبنائتوس (فنايطوس) وبوسيد ونيوس، ثم الرواقية الرومانية الجديدة ومن أشهر رجالها ستكا (٤ ق.م - ٦٥ م.)، وابيكتيتوس (ولد عام ٥٠ م.) والإمبراطور مرقص أوريليوس (١٢١ - ١٨٠ م.)<sup>(١)</sup>.

وعرف مفكرو الإسلام أسماء كثير من الرواقيين ومعظم أصولهم الفلسفية من مصادر شتى<sup>(٢)</sup>.

ويذهب الرواقيون إلى أن المادة من شأنها التشتت والتفكك، وهى منقسمة بالفعل إلى ما لا نهاية، وليست مكونة من أجزاء لا تتجزأ أو ذرات كما زعم ديموقريطس وأبيقور، أو العناصر الأربعة (الإسطقسات) كما قرر أنبا دوقليس، ووفقاً للثنائية

ذلك أنه لا توجد ثمة حدود فاصلة للأشياء كما تُوهمنا بذلك الحواس، فليست الأجسام ذات سطوح تتماس، والعالم ملاء وليس بداخله خلاء نتيجة لهذا التداخل المطلق، وقد أخطأ أبيقور حينما زعم أن الخلاء ضرورى لإمكان الحركة، ونحن هنا بإزاء تفسير لمسألة ميتافيزيقية مهمة فى تاريخ الفلسفة وهى فكرة الفعل من بعد، فليس ثمة بعد فى المذهب الرواقى من حيث إن الأشياء يداخل بعضها بعضاً<sup>(٣)</sup>.

وقد انتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وبذور الأحياء منطوية بعضها على بعض، أو كامنة بعضها فى بعض، بحيث إن كل حى فهو "مزاج كل" من ذريته جمعاء، وتخرج الموجودات من كمونها شيئاً فشيئاً، وما تزال تخرج بقانون (لوغوس) ضرورى أو قدر<sup>(٤)</sup>.

وهكذا يرى الرواقيون أن نظريتهم فى الكمون أو المداخلة تفسر انتشار الجسم الفاعل خلال الجسم المنفعل، وينتشر العقل خلال المادة، والنفس خلال البدن، فالأشياء لا يؤثر بعضها على بعض تأثيراً من بعد، بل إن كل جسم هو بوجه عام كامن فى جميع الأجسام الأخرى، ماثل فى العالم بأسره، والعالم كله حاضر فى كل واحد<sup>(٥)</sup>.

وعرف بعض مفكرى الإسلام

نظرية الكمون أو المداخلة الرواقية وتأثروا بها، فيعرف الخوارزمى الكمون بأنه "استتار الشئ عن الحس كالزبد الذى فى اللبن قبل ظهوره، وكالدهن فى السمسم"<sup>(٦)</sup>، وقد ظن الشهرستاني أن أنكساجوراس "هو أول من قال بالكمون والظهور، حيث قدر الأشياء كلها كامنة فى الجسم الأول، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم: نوعاً ومقداراً وشكلاً وتكاثراً وتخللاً، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة، والإنسان الكامل الصورة من النطفة المهيئة، والطير من البيض..."<sup>(٧)</sup>.

ويؤكد المستشرق الألمانى هوروفيتز أن الإسلاميين عرفوا نظرية المداخلة أو الكمون، ويستشهد على ذلك بنص لابن حزم، يقول فيه: "ذهب القائلون بأن الألوان أجسام إلى المداخلة، ومعنى هذه اللفظة أن الجسمين يتداخلان، فيكونان جميعاً فى مكان واحد، ثم يدل ابن حزم على فساد هذا القول"<sup>(٨)</sup>، ويلاحظ أن ابن حزم قد أدرك هنا ما بين نظرية المداخلة ومذهب التجسيم الرواقى من صلة وثيقة.

وقد تأثر بعض المتكلمين بهذه النظرية وقبلوها، فقد حكى زرقان عن الهاشمية أصحاب هشام بن الحكم أنهم "يقولون بالمداخلة، ويثبتون كون

الجسمين اللطيفين فى مكان واحد"<sup>(٩)</sup>. ويقول النظام: "إن كل شىء قد يداخل ضده وخلافه، فالضد هو الممانع المفسد لغيره، مثل الحلاوة والمرارة، والحر والبرد، والخلاف مثل الحلاوة والبرودة، والحموضة والبرد، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله، يعنى أن القليل الكيل الكثير القوة يشغل الكثير الكيل القليل القوة، وزعم أن اللون يداخل الطعم والرائحة، وأنها أجسام. ومعنى المداخلة أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشئيين فى الآخر"، ثم يبطل الأشعرى قول النظام بالمداخلة، ويرده إلى المذاهب الثنوية"<sup>(١٠)</sup>.

وقد استفاد النظام بنظرية المداخلة، وهو الذى وافق الرواقيين فى تصور النفس على أنها جسم لطيف مداخل للبدن، كما فسر بهذه النظرية رأيه فى كيفية سماع الأصوات، فذكر ابن الراوندى قول النظام فى الأصوات "وأنها تسمع بالمداخلة"<sup>(١١)</sup>.

أما الإيجى فقد تشكك فى حقيقة نسبة نظرية المداخلة والكمون إلى النظام، فقال فى كتابه المواقف إن "الجواهر يمتنع عليها التداخل لذاتها بالضرورة... وأما النظام فقليل أنه جوزة، والظاهر أنه لزمه ذلك، فيما

صار إليه، و أما أنه التزمه وقال به، فلم يعلم، وإن صح كان مكابراً"<sup>(١٢)</sup>.

وأرجع الطوسى قول النظام بالتداخل إلى إنكاره كالرواقيين تنهاى الجسم فى التجزؤ، فقال: "لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية فى الجسم المتناهى، لزمه القول بتداخل الجواهر"<sup>(١٣)</sup>. أما الأشعرى فقد أرجعه إلى جعل نظام الأعراض أجساماً"<sup>(١٤)</sup> وهذا التفسيران. فيما أرى - صادقاً، إلا أنهما غير كافيين، وذلك أن تجسيم الأعراض، وإنكار تنهاى الجواهر الفردة يؤيدان حقاً إلى القول بالتداخل، ولكن يجمع هذه الأفكار الثلاث نظرية أساسية ذات مصدر خارجى، وهذا ما فعله المستشرق هورتن، حيث ذهب إلى أن التداخل عند النظام: إما مأخوذ من الرواقيين، وإما أن يكون النظام قد توصل إليه بتأمله الخاص فى آراء أنكساغوراس، فاتفق النظام مع نظرية الرواقيين من غير أن يأخذ منهم"<sup>(١٥)</sup>.

وكما استطاع الرواقيون - كما ذكرنا - تفسير مسألة الفعل من بعد بفكرة المداخلة استطاع أيضاً أتباعهم فى العالم الإسلامى القائلون بالمداخلة أن يقدموا حلاً للمسألة ذاتها، فقال أصحاب هشام بن الحكم - فيما حكاه زرقان: "إن الجسم يكون فى

اعتماد<sup>(١١)</sup>.

وقد رفض الدكتور أبو ريذة بشدة ما قرره هوروفيتز من أن كلمة "الاعتماد" هي ترجمة موفقة للكلمة اليونانية "تونوس" أي التوتر، وأن فكرة الاعتماد عند النظام ترجع إلى حركة التوتر عند الرواقين، فقال الدكتور أبو ريذة: "ولا شك أن التعامل ظاهر فيما يقرره هوروفيتز، وأن فكرة التوتر عند الرواقين فكرة فلسفية لا نجد عند النظام في حركة الاعتماد ما يشبهها ولو من بعيد، ومعرفة النظام بآراء الرواقين، وإن كانت جائزة من طريق مناظراته مع الديسانية، أو من غير ذلك الطريق، فإن معرفة النظام لها وانتفاعه بها إلى هذا الحد أمر مشكوك فيه...."<sup>(٢٢)</sup>

ومن الواضح أن الدكتور أبو ريذة حاول أن يخلع على النظام أصالة فكرية لم يخلعها عليه أحد من مؤرخي الفرق من قبل، ولم يوافق في أقواله معظم المعتزلة أنفسهم، بما في ذلك أستاذة العلاف.

ومما يرجح تأثر النظام بالرواقين بنظريتهم في الكمون ما يحكيه الشهرستاني عنه أنه زعم أن الله تعالى خلق الموجودات كلها من بشر وبهائم ونبات ومعادن في وقت واحد، أو في دفعة واحدة، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، ولا يتقدم خلق

مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني<sup>(١٦)</sup>. ويبدو أن هشام بن الحكم كان أول من ابتدع فكرة الطفرة في العالم الإسلامي<sup>(١٧)</sup> وقد تابعت النظام في هذه الفكرة<sup>(١٨)</sup>، وكان أحمد بن خابط من أصحاب النظام فقال أيضا بالطفرة<sup>(١٩)</sup>. ويذهب الدكتور على سامي النشار إلى أن فكرة النظام في الطفرة تتفق مع فكرته عن الحركة، فالأجسام عنده كلها متحركة، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة، ثم يقول الدكتور النشار: "إن أثر الرواقين ظاهر تمامًا؛ فحركة الاعتماد هي حركة التوتر عند الرواقين"<sup>(٢٠)</sup>. ولكن ما المقصود بحركة الاعتماد؟

يعرض الأشعري لنا فيما يلي فكرة النظام عن الحركة.. قال النظام: "الأجسام كلها متحركة، والحركة حركتان: حركة اعتماد وحركة نقلة، فالأجسام كلها متحركة في الحقيقة وساكنة في اللغة. والحركات هي الكمون لا غير"، ثم أخبرنا الأشعري بأنه قرأ في كتاب يضاف إلى النظام أنه قال: "لا أدري ما السكون، إلا أن يكون يعنى كان الشئ في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين، وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة

الأمهات على خلق الأولاد، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من مكانها.

وبعد أن عرض الشهرستاني لنظرية الكمون عند النظام قال: "وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله أبدا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"<sup>(٣١)</sup>.

وهكذا لا ينسب الشهرستاني فكرة الكمون عند النظام إلى أنكساغوراس الذي ذكرت - منذ هنيهة - أن الشهرستاني عده أول من قال بمذهب الكمون والظهور - وإنما نسب فكرة النظام إلى الفلاسفة الطبيعيين، ويستتكر الدكتور فهمي جدعان قول الشهرستاني أن يكون الفلاسفة الطبيعيون هم مصدر نظرية الكمون لدى النظام، وإنما يجب إرجاعها إلى نظرية الرواقيين في "الأسباب البذرية"، وهي النظرية التي تقوم عليها فكرتهم عن القدر"<sup>(٣٢)</sup>.

ويعرض الخياط لما قاله ابن الراوندي عن نظرية النظام في الكمون، وهو عين ما ذكره الشهرستاني وعبد القاهر البغدادي صاحب كتاب الفرق بين الفرق، إلا أن ابن الراوندي يضيف إلى هذه النظرية رأي النظام في القدرة الإلهية والقدر؛ إذ يلزم من نظرية

الكمون عند النظام أن يكون "محال عنده - في قدرة الله - أن يزيد في الخلق شيئا أو ينقص منه"، وبذلك أدت نظرية الكمون عند النظام - كما أدت عند الرواقيين من قبل - إلى القول بجبرية صارمة، وقدر لا يلين ولا يستطيع أحد منه فكাকা، حتى الله تعالى. ولكن الخياط يبرئ النظام مما نسبته ابن الراوندي إليه، فيقول: "وهذا كذب على إبراهيم (أي النظام)، والمعروف من قول إبراهيم أن الله عز وجل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثالهما لا إلى غاية ولا نهاية، وكان مع قوله: "إن الله خلق الدنيا جملة. يزعم أن آيات الأنبياء عليهم السلام لم يخلقها الله إلا في وقت ما أظهرها على أيدي رسله"<sup>(٣٣)</sup>. ووضح من هذا النص أن الخياط لا ينفي أن يكون النظام قد قال بالفعل: إن الله قد خلق الدنيا ضربة واحدة. مخالفًا بذلك ما ورد في التنزيل الحكيم بأنه تعالى خلق المخلوقات في ستة أيام.

ويستبعد هوروفيتز رد نظرية النظام إلى عقيدة اليهود بأن المخلوقات كلها خلقت في اليوم الأول، على الرغم من افتراضه بأن هذا الرأي وغيره مما ورد في التلمود قد عرفه الإسلاميون، وذلك لأن ثمة فرقا بين ما يعتقد اليهود وما يقوله النظام، والمرجح عند هوروفيتز أن مذهب الكمون عند

النظام وما يلزم عنه من القول بخلق الدنيا جملة، إنما يرجع إلى العلة البذرية عند أصحاب الرواق، وهو أن الأشياء برمتها كانت كامنة فى الموجود الأول أو العقل على هيئة بذور، وأنها تظهر منه ظهوراً ضرورياً كظهور الحيوان أو النبات من البذرة.

أما هورتن فقد ذهب إلى أن نظرية النظام ترجع إلى فلسفة أنكساغوراس، وأن بينهما تطابقاً تاماً، ويستتكر أن يكون لنظرية النظام أصل رواقى، إلا أن هورتن لا ينكر أن يكون النظام قد استعان بقول أهل الرواق الذى يشبه مذهب أنكساغوراس شبهها ظاهرياً فقط.

وبعد أن قدم لنا الدكتور أبو ريدة رأى كل من هوروفيتز وهورتن فى مصدر فكرة النظام عن الكمون، أنكر كلا الرأيين، وأبطل القول بتأثر النظام بنظرية الكمون الرواقية والإنكساغورية على السواء<sup>(٢٦)</sup>.

وقد أفاض الجاحظ فى شرح مذهب أستاذه النظام فى الكمون، فذهب إلى أن أبا إسحاق النظام قد ألزم من أنكر أن فى الحجر والعود ناراً، بالقول بأن ليس فى السمسمة دهن، ولا فى الزيتون زيت، بل ليس فى الإنسان دم، وإنما يخلق الدم عند الشرط، إن مثل منكرى الكمون كمثل الذين زعموا أن القربة ليس فيها ماء، وإن وجدوها

باللمس ثقيلة قالوا: إنما يخلق الماء عند حل رباطها، فلماذا لا يقولون فى الشمس والقمر والكواكب عندما تغيب عن أبصارهم إنها غير موجودة؟ لقد أنكر ضرار بن عمرو القول بالكمون، وبذلك وقع فى الكفر والمعاندة فى نظر النظام، لأنه كان يزعم أن التوحيد لا يصح مع إنكار الكمون.

ولئن ادعى أحد من الناس أن النار لا تكون كامنة فى العود، لأنه وجد النار أعظم من العود، ولا يجوز أن يكون الكبير فى الصغير، فإنه قد أخطأ، وإلا فليزعم أن الدخان لم يكن فى الحطب، ومن الواضح أن الدخان أعظم حجماً من الحطب، واحتراق الحطب عند النظام إنما هو خروج نيرانه منه، وليس ناراً جاءت من مكان خارجى فعملت فى الحطب، فالنار كامنة فيه، وكان النظام يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئاً من الدهن ولم تشربه، فالنار لا تأكل ولا تشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين فيه<sup>(٢٧)</sup>.

وقد كان فريق من خصوم النظام والمعارضين له يأخذ العود فينقيه ويقول: أين تلك النار الكامنة؟ ما لى لا أراها، وقد ميزت العود قشراً بعد قشر؟! وكان النظام يرد بأن لكل

نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج، وضرباً من العلاج، فالعبدان مثلاً تخرج نيرانها بالاحتكاك، واللبن يخرج زيده بالمخض.. وهكذا<sup>(٣٨)</sup>.

ولعل فكرة النظام بأن لكل نوع من الأشياء الكامنة نوعاً من الاستخراج، هي مصدر قول جابر بن حيان (توفي في أواخر القرن الثالث أو أوائل القرن الرابع الهجري): "... فإن في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الاستخراج، فإن النار في الحجر كامنة ولا تظهر، وهي له بالقوة، فإذا زدد أروى فظهرت، وكذلك الشمع في النحل، ولو أخذنا مائة ألف نحلة ثم عصرناها وطبخناها ودبرناها تدبيرنا للعسل الذي

فيه الشمع، لم يخرج منه دائق شمع، ولكن النحل إذا تغذى غذاء معتدلاً، وعملت له الكوى التي يأوى فيها، وعمل العسل؛ واجتتى ذلك العسل خرج منه الشمع، وأمثال ذلك..."<sup>(٣٩)</sup>

وقد مزج جابر بن حيان فكرة الكمون والظهور بفكرة القوة والفعل الأرسطوطاليسية، كما يلاحظ في هذا النص، وأرجع جابر بن حيان في كتابه "الخواص الكبير" القول بالكمون والظهور إلى المنانية الذين قالوا بكمون بعض الأشياء في بعض وظهورها كظهور الجنين من النطفة، والشجرة من الحبة، وما شاكل ذلك<sup>(٤٠)</sup>.

أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد

## الهوامش:

- (١) راجع كتابنا : الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية. الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠٣م، ص ١٠١-١٠٧.
- (٢) نفس المرجع، ص ٢٠٧ وما بعدها.
- (3) Brehier, Emile: Ghryssippe. Paris, Felix Alcan, 1910, P. 154.
- (٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٤. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨م، ص ٢٢٧.
- (٥) دكتور عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، ط ٢. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩م، ص ١٥٨-١٥٩.
- (٦) الخوارزمي، أبو عبد الله محمد : كتاب مفاتيح العلوم. طبع ليدن، ١٨٩٥م، ص ١٤٠.
- (٧) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم : كتاب الملل والنحل، تخريج الدكتور محمد بن فتح الله بدران، ط ٢. القاهرة، نشرة الأزهر : ٨١٤/٢.
- (8) Horovitz, s. Über Den Einfluss Der Griechischen Philosophie Auf Die Entwicklung Des . Kalam ,Breslau, 1909 , S. 12
- (٩) الأشعري، أبو الحسن : مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٥م، ص ٥.
- (١٠) نفس المصدر : ١ / ٣٢٧.
- (١١) الخياط، أبو الحسين عبد الرحيم : كتاب الانتصار، تحقيق دكتور نيجرج، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دار الكتب، ١٩٢٥م، ص ٥.
- (١٢) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد : المواقف في علم الكلام، نشره إبراهيم الدسوقي عطية وزميله. القاهرة، مطبعة العلوم، ١٣٥٧ هـ، ص ٢٥١.
- (١٣) الطوسي : تلخيص المحصل بذييل كتاب المحصل للفخر الرازي، ص ٤٩.
- (١٤) الأشعري : المقالات، مصدر سابق : ٢ / ٣٤٧.
- (١٥) دكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة : إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م، ص ١٥٨.
- (١٦) الأشعري : المقالات، مصدر سابق : ١ / ١٢٦.
- (١٧) دكتور على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٣. الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٦٥م : ٢ / ٢٤٩.
- (١٨) الأشعري : المقالات، مصدر سابق : ٢ / ٣٢١. وكذلك ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد : كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة، المطبعة الأدبية، ١٣١٧-١٣٢١ هـ : ٥ / ٦٤ : وكذلك دكتور أبو ريذة : النظام، مرجع سابق، ص ١٣١.
- (١٩) الإسفراييني، أبو المظفر : التبصير في الدين.... تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٥م، ص ٢٢٠.
- (٢٠) دكتور النشار، مرجع سابق : ١ / ٥٧٠.
- (٢١) الأشعري : المقالات : ٢ / ٣٢٤-٣٢٥.
- (٢٢) دكتور أبو ريذة : النظام، ص ١٣٩-١٤٠.
- (٢٣) الشهرستاني : الملل والنحل : ١ / ٥٨.
- (24) Fehmi Jadaane : L'influence du Stoisme Sur La Pensee Musulmane Beyrouth, Dar El-Machreg, 1968 .pp.144-145.
- (٢٥) الخياط : الانتصار، مصدر سابق، من ٥١-٥٢.
- (٢٦) دكتور أبو ريذة : النظام، ص ١٤١-١٤٤.
- (٢٧) الحافظ : الحيوان. القاهرة، مطبعة الترقى، ١٩٠٦م : ٥ / ٨-٩.
- (٢٨) السابق : ٥ / ١٩.
- (٢٩) جابر بن حيان : مختار رسائل جابر بن حيان، نشرها بول كراوس القاهرة، مكتبة الأنطو، ١٩٦٣م، ص ٦.
- (٣٠) السابق، ص ٢٩٩-٣٠٠.



## الكهانة

﴿مَجْنُونٌ﴾ (الطور: ٢٨)، والثانية في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَقُولِ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (الحاقة: ٤٢).

واصطلاحاً: الكاهن هو من يخبر بالأحوال الماضية، والعرفاء هو من يخبر بالأحوال المستقبلية<sup>(٢)</sup>. ولكون الكهانة والعرافة مبنيتين على الظن الذي يخطئ ويصيب قال ﷺ: «من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما قال فقد كفر بما أنزل على أبي القاسم»<sup>(٣)</sup>. (سنن الترمذي) وقال ﷺ: «من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة»<sup>(٤)</sup>. والكاهن - في الأصل - هو من يأتيه الرئي من الشياطين المستترقة السمع تنزل عليهم<sup>(٥)</sup>، كما قال سبحانه:

﴿هَلْ أَتَيْتُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿١٠﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿١١﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢١: ٢٢٣)

والكاهن وإن كان أصله ما ذكر فهو عام في كل من ادعى معرفة المفيبات ولو بغيره كالرمال الذي يخط بالأرض أو المنجم أو الطارق بالحصي وغيرهم ممن يتكلم في معرفة الأمور الغائبة كالدلالة على المسروق ومكان الضالة ونحوها أو المستقبلية

لغة: الكهانة مأخوذة من كهن له كهانة، أي أخبره بالغيب، فهو كاهن، وجمعه كهان، وكهنة، ويقال: كهن لهم: قال لهم قول الكهان. وكهن كهانة صار كاهناً، أو صارت الكهانة له طبيعة وغريزة. ويقال كاهنه: حبابه، وتكهن له: كهن، وقال ما يشبه قول الكهنة. والكاهن: كل من يتعاطى علماً دقيقاً. ومن العرب من كان يسمى المنجم والطبيب كاهناً. والكاهن من يقوم بأمر الرجل ويسعى في حاجته. وعند اليهود والنصارى: من ارتقى إلى درجة الكهنوت. وعند أصحاب الديانات الأخرى من غير المسلمين: من ساغ له أن يقدم الذبائح والقربان، ويتولى الشعائر الدينية. وحلوان الكاهن: أجره.

وسجع الكهان: كلامهم المزوق المتكلف. والكهانة: حرفة الكاهن.

والكهنوت: وظيفة الكاهن. ورجال الكهنوت: رجال الدين عند اليهود والنصارى ونحوهم<sup>(١)</sup>. وقد وردت كلمة "الكاهن" في القرآن الكريم مرتين، الأولى في قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا

كمجىء المطر، أو رجوع الغائب، أو هبوب الرياح<sup>(١)</sup> ونحو ذلك مما لا يعلمه إلا الله - عز وجل - قال تعالى:

﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾

(البقرة: ٢٦-٢٧) والإسلام يحرم إتيان

الكاهن لسؤاله عن الغيب، إذ الغيب من شأن الله وحده، وقد حذرنا النبي ﷺ من اللجوء إلى الكهان والعرافين تحذيراً شديداً لأنهم قد يخرجان الإنسان عن حد الإيمان والإسلام.

أ.د. محفوظ عزام

## الهوامش:

- (١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط ج ٢ ، ص ٨٣٥.
- (٢) أبو البقاء: الكليات ص ٧٧٣.
- (٣) الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ص ٤٤٣.
- (٤) مختصر صحيح مسلم ، كتاب الكهانة .
- (٥) الشيخ حافظ حكمي : معارج القبول ، دار الكتب العلمية بيروت ١/ ٤٦٠ .
- (٦) المرجع السابق .

# الله

## لفظ الجلالة

المتكلمين.

وذهب كثير من العلماء أن اللفظ مشتق لكنهم اختلفوا فى أصله اللغوى. كما اختلفوا أيضاً هل هو اسم علم أو صفة فقيل: هو صفة لا اسم ذات لأن اسم الذات يعرف به المسمى، والله تعالى يعرف بصفاته. فجعله علماً على الذات لا فائدة من ذلك. وقد رفض الزمخشري من النحاة المعتزلة هذا الرأي، وقال: هو اسم وليس بصفة؛ لأنه سبحانه يوصف بصفاته العلى، والصفة لا توصف.

أما عن أصل الاشتقاق اللغوى للفظ الجلالة (الله) فقد ذهب سيبويه فى قول له أن أصله (إلاه) على وزن فعال ككتاب، وحذفت فاء الكلمة وعوضوا عنها بلام التعريف وأدغمت فى عين الكلمة فصارت (الله). ويكون المعنى: المعبود الحق، تقول: إله (إلهة) أى عبد عبادة.

وفى القاموس المحيط للفيروزأبادى: إله أى فزع، فتقول: إله إلى كذا أى لجأ إليه. وعند ابن الأنبارى: إلهت تحيرت، وسمى سبحانه وتعالى إلهاً؛ لأن العقول تحيرت فى كنه ذاته<sup>(١)</sup>.

وعند الخليل بن أحمد: أن أصل (إلاه): (ولاه) فأبدلوا الواو لانكسارها

هو علم على الذات الإلهية، لا يطلق على غيره، وهو معرفة، وأعرف المعارف، ولا يستعمل إلا على المعبود الحق تحقيقاً وتحققاً للاعتقاد الحق، وقد اختلف النحاة فى اللفظ هل مشتق أو جامد، وهل هو عربى أو معرب، كما اختلف المتكلمون فى معناه.

فقد قيل إن أصل اللفظ ضمير الغائب (هو) وزيد عليه لام الملكية فصار (له)، ثم أضافوا الألف واللام للتعظيم فصار (الله). ولما كان معنى الألوهية مستقراً فى فطر بنى آدم كانت الإشارة إلى المعبود الحق بضمير الغائب (هو) ثم زيدت اللام والألف تعظيماً للنطق بلفظ الجلالة. وهذا المعنى يقترب من حديث الصوفية عن أصل الكلمة.

وقيل: إن اللفظ ليس بعربى الأصل لوروده فى لغات أخرى، مثل: السريانية، والعبرية، لكن بقراءة مختلفة فهو فى السريانية (لاها)، وفى العبرية (ألوهيم)، وفى الأرامية (الاه)<sup>(١)</sup>.

واختلف النحاة فى هذا اللفظ هل هو مشتق أو غير مشتق فعند الخليل وفى أحد قولى سيبويه والزجاج والزمخشري أن اللفظ غير مشتق، وذهب إلى ذلك أبو بكر بن العربى من

همزة كما فعلوا فى وشاح ووعاء، ثم أدخلوا عليه الألف واللام للتعريف، فقالوا: الإله، ثم حذفوا همزته بعد إلغاء حركتها على لام التعريف فصار (اللاه)، فاجتمع فيه مثالان متحركان فأسكنوا الأول وادغموه فى الثانى وفخموه باللام فقالوا: (الله) فيكون معناه على هذا التخريج: أن العباد يولّهون إليه ويولّهون به، ويكون مأخوذاً من الوكّه وهو التحير، وقد رد أبو على الفارسى هذا التخريج. وقال: لم نعلم من النحويين من قال إن هذا الاسم إنه من (الوكّه) أما من جهة المعنى فليس بممتع. وليس فيه ما يجتنب من جهة المعنى.

واختلف النحاة فى حقيقة الألف واللام فى لفظ الجلالة (الله) هل هما عوض عن محذوف (الهمزة) كما ذهب

إلى ذلك سيبويه حيث جعل الألف واللام عوضاً عن الهمزة المحذوفة من (إله). ومن النحاة من يقول: إن الهمزة هنا حذفت من (إله) قياساً حيث خففت الهمزة ونقلت حركتها إلى الساكن قبلها فتحركت اللام بالكسر (حركة إله) فصارت فى النطق (اللاه) كما تقول العرب فى الأحمر (الحر) وتقول فى الأولى (الوله) فاجتمع مثالان متحركان وهما اللامان: اللام المقلوبة عن الهمزة فى (إله) واللام الأولى فى (الإله) وأدغمت الأولى فى الثانية بعد إسكانها لأجل الإدغام، ثم لزمت لام التعريف للتعظيم والتفخيم، وقد نسب هذا رأى للخليل بن أحمد والفراء من النحاة<sup>(٢)</sup>، وقيل: إن اللفظ علم بالغلبة على الذات العلية. والله أعلم.

أ.د. محمد السيد الجليلند

## الهوامش:

- (1) الدر المصون ٢٥٩١١، وكتاب اللامات دراسة نحوية شاملة في صوء القسراءات القرآنية ص ٤٢، وانظر: لفظ الجلالة - حولية دار العلوم - العدد ٥٢ للدكتور عبد الله اللحاني ٢٩٠/٤.
- (2) انظر: البيان في غريب القرآن نقلاً عن: لفظ الجلالة - مرجع سابق.
- (3) راجع تفصيلات أكثر في: لفظ الجلالة بين الارتجال والاشتقاق: عبد الله بن محمد اللحاني - أستاذ النحو بجامعة أم القرى في العدد ٥٢ حولية دار العلوم ص ٤١٧-٤٥٨.

## مراجع للاستزادة:

- ١- الاشتقاق لابن دريد - ط القاهرة بدون تاريخ.
- ٢- إعراب القرآن للنحاس - ط السعودية ١٩٨٥م.
- ٣- البيان في غريب القرآن لابن الأنباري - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م.
- ٤- لفظ الجلالة بين الارتجال والاشتقاق - بحث متخصص - حولية دار العلوم - العدد ٥٢ - للدكتور عبد الله بن محمد اللحاني.

## اللوح المحفوظ

### تمهيد:

ونحن نتناول معنى هذا اللفظ "اللوح المحفوظ" وهو يتعلق بأمور عقدية، رأينا أنه ينبغي وضع هذا التمهيد، قبل بيان معانى هذا اللفظ كما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، وفى اللغة والاصطلاح، سواء عند المتكلمين بظواهر النصوص، أم عند أصحاب التأويل، متكلمين، أو فلاسفة، أو صوفية.

والدارس للفكر العقدى فى الإسلام يجد - فيما يتعلق بالله عز وجل وما يكون عنه من موجودات - اتجاهين أساسيين:

الأول: للمتكلمين ومن اتبع طريقتهم.  
والثانى: للفلاسفة ومن سار على مناهجهم، وهم جميعاً متفقون على أنه لا شك فى وجود الموجودات التى ندركها بحواسنا أو بعقولنا، وذلك لأن مفهوم الوجود بديهى، وإن كان محتاجاً إلى تنبيه عند من يغفل عنه.

وقد ذهب المتكلمون إلى أن الموجود - المطلق - ينقسم إلى القديم الذى لا أول لوجوده، وهو الله عز وجل الفنى عن كل ما سواه، وإلى الحادث وهو العالم، وهذا العالم كله أجسام وأعراض قائمة بالأجسام، وهو حادث ومخلوق بعد عدم، ومحدثه وخالقه هو

الله - عز وجل -، خلقه بعد عدم محض، إذ كان الله ولا شئ معه، ثم خلق العالم.

ويذهب المتكلمون فى الإسلام إلى أن اللوح المحفوظ، والقلم من هذا العالم، ويقولون: إن هذا العالم مخلوق بعد عدم، ومن ثم فهما جسمان يشغلان حيزاً من الفراغ شأن غيرهما من الأجسام.

وأما الفلاسفة - فى الإسلام - فقد ذهبوا إلى أن الوجود - المطلق - ينقسم إلى الواجب لذاته، والممكن لذاته. فأما الواجب لذاته فهو الله - عز وجل - الفنى عن كل ما سواه.

وأما الممكن لذاته فهو العالم، ومادام العالم ممكناً فهو محتاج فى وجوده وبقائه إلى الله - عز وجل - الذى أوجب وجود هذا العالم، ومن ثم فقد صدر هذا العالم عن الله - عز وجل - على سبيل الإيجاب، وذلك لأن الله خير وهو يعطى الوجود لغيره - أى العالم - على سبيل الضرورة والدوام، ولذلك فالعالم مساوق فى وجوده لله عز وجل. ويقول الفلاسفة: إن الله - عز وجل - أوجد هذا العالم على سبيل الترتيب والتسلسل فى العلل والمعلولات التى تنتهى إلى الواجب لذاته وهو الله عز وجل. وقال الفلاسفة: إن أول صادر عن

الله - عز وجل - هو العقل الأول وهو مجرد عن المادة أى ليس جسماً ولا جسمانياً، وعن هذا العقل صدر العقل الثانى: والنفس الكلية للعالم، وجرم الفلك الأقصى، وهكذا فى بقية العقول والنفوس التى للأجرام السماوية إلى العقل العاشر المختص بعالم العناصر الموجودة على الأرض وهى: النار، والهواء، والماء، والتراب، وبامتزاجها تتكون النباتات، والجمادات، والحيوانات، ومنها أفراد النوع الإنسانى.

ويذهب الفلاسفة - فى الإسلام - إلى أن "اللوح المحفوظ" من عالم العقول والنفوس السماوية المجردة عن المادة، كما نجد اتجاهها.

ثالثاً: وهو للصوفية - فى الإسلام - وقد سار بعضهم على طريقة المتكلمين وقال: بحدوث اللوح المحفوظ، وأنه جسم معين له هيئة بكيفية معينة لا يدركها إلا الله - عز وجل - .

وتبع آخرون مناهج الفلاسفة وقالوا: بتأويل اللوح المحفوظ، وأطلقوا عليه النفس الكلية.

وبعد هذا التمهيد سنقوم بدراسة هذا اللفظ "اللوح المحفوظ" فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، كما سنتناول معناه فى اللغة العربية، ونبين آراء المفسرين سواء أكانوا متكلمين أم فلاسفة أم صوفية، حسب كل

منهج لهؤلاء.

اللوح المحفوظ فى القرآن الكريم:

جاء ذكر اللوح المحفوظ فى قوله

تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٦٦﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٦٧﴾﴾ (البروج: ٦٦- ٦٧).

اللوح المحفوظ فى السنة النبوية:

جاء ذكر اللوح المحفوظ وما يتعلق به

فى أحاديث وآثار عديدة منها:

١ - عن عمران بن حصين أن النبى ﷺ قال: «كان الله تبارك وتعالى كان قبل كل شيء، وكان عرشه على الماء، وكتب فى اللوح ذكر كل شيء»<sup>(١)</sup>.

٢ - عن ابن عباس ؓ قال: فى قوله تعالى: ﴿وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ (مريم: ٥٢)، سمع صريف القلم حين كتب فى اللوح<sup>(٢)</sup>.

٣ - عن ابن عباس ؓ: أول ما خلق الله القلم، خلقه من هجا قبل الألف واللام فتصور قلماً من نور، ف قيل له: إجر فى اللوح المحفوظ، قال يارب بماذا، قال بما يكون إلى يوم القيامة<sup>(٣)</sup>.

اللوح فى اللغة:

اللوح فى اللغة كل صحيفة عرضة خشباً كانت أو عظماً أو غيرهما، واللوح أيضاً: ما يكتب فيه من خشب أو غيره، واللوح بالضم الهواء بين السماء والأرض، وقد جاء فى الصحاح: اللوح الكتف وكل عريض، واللوح الذى يكتب فيه<sup>(٤)</sup>.

كما جاء فى القاموس المحيط:  
اللوح كل صحيفة عريضة خشباً أو  
عظمًا، والجمع ألواح والألواح جمع  
الجمع، والكتف إذا كتب عليها<sup>(٥)</sup>.

كما جاء فى مفردات غريب القرآن:  
لوح: واحد، ألواح السفينة، قال تعالى:  
﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾  
(القم: ١٢)، وبما يكتب فيه من الخشب  
وغيره، وقوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾:  
فكيفيته تخفى علينا إلا بقدر ما روى  
لنا فى الأخبار، وهو المعبر عنه  
بالكتاب فى قوله: ﴿إِنَّ ذَلِكَ فِي  
كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحج: ٢٢)<sup>(٦)</sup>.

واذن: فاللوح فى أصله كما جاء فى  
اللسان كل صحيفة عريضة من خشب  
واللوح المحفوظ هو جسم مستودع فيه  
كل ما أراد الله كونه، واللوح كل  
عظم عريض والجمع ألواح والألواح جمع  
الجمع، ويجوز فى اللغة أن يقال:  
للوحين ألواح، كما يجوز أن يكون  
من ألواح جمع أكثر من اثنين، وفى  
اللسان أيضاً ألواح الجسد عظامه.

آراء المفسرين فى اللوح المحفوظ:

جاءت آراء المفسرين فى اللوح  
المحفوظ معتمدة على ما جاء فى القرآن  
والسنة وما ذكره أهل اللغة، وهذه  
الآراء هى لجمهور المفسرين من أهل  
الحديث، والمتكلمين والفلاسفة  
والصوفية، وهم جميعاً على اتفاق بأن

المقصود باللوح المحفوظ والكتاب  
المبين، وأم الكتاب شىء واحد؛ إذ أنها  
تتفق فى المعنى والمقصد فما جاء فى  
قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ (ن)

لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (البروج: ٢١- ٢٢)، هو  
المقصود من الكتاب المبين فى قوله  
تعالى: ﴿إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن  
نَّبْرَأَهَا﴾ (الحديد: ٢٢) وأنه أم الكتاب  
كما جاء فى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ  
الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ٤)

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (ص)  
كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (الواقعة: ٧٧- ٧٨) إذا  
فالمقصود من الكتاب المبين وأم  
الكتاب، وكتاب مكنون هو نفس  
المقصود باللوح المحفوظ<sup>(٧)</sup>.

وتكاد آراء المفسرين فى اللوح  
المحفوظ تكون منحصرة فى ثلاثة آراء  
رئيسة منسوبة إلى جمهور المفسرين من  
أهل الحديث، والمتكلمين أو  
الفلاسفة، أو إلى الصوفية.

الرأى الأول: لأهل الحديث  
والمتكلمين:

يقول الجرجاني فى كتابه  
التعريفات: اللوح المحفوظ عند أهل  
الشرع جسم فوق السماء السابعة؛  
كتب فيه ما كان وما يكون إلى يوم  
القيامة<sup>(٨)</sup>.

ويقول التهانوى فى كشفاف



اصطلاحات الفنون: اللوح المحفوظ بالفتح وسكون الواو عند أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون إلى يوم القيامة كما يكتب في الألواح المعهودة، ولا استحالة فيه لأن الكائنات عندنا متناهية، فلا يلزم عدم تناهي اللوح المحفوظ في المقدار، عن ابن عباس رضي الله عنه: "هو لوح من درة بيضاء طوله مابين السماء إلى الأرض، وعرضه مابين المشرق والمغرب"<sup>(٩)</sup>. وأصحاب هذا الرأي يفوضون العلم بحقيقة وكيفية اللوح المحفوظ إلى الله - عز وجل - ويقولون: نحن لا نعلم من كيفيته إلا بقدر ما روى لنا في الأخبار<sup>(١٠)</sup>.

ويسير الزمخشري - وهو من المفسرين ذوي النزعة الاعتزالية - مع جمهور المفسرين من أهل الحديث والمتكلمين ويقول: وقرئ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ بالإضافة أي قرآن رب مجيد وقرأ يحيى بن يعمر في لوح، واللوح الهواء، يعني اللوح فوق السماء السابعة الذي فيه اللوح محفوظ بالرفع صفة للقرآن، قوله واللوح الهواء في الصحاح اللوح بالضم الهواء بين السماء والأرض<sup>(١١)</sup>.

ويذكر أصحاب هذا الرأي: أنه روى عن مقاتل أن اللوح المحفوظ عن يمين العرش<sup>(١٢)</sup>.

كما جاء في تفسير القمي في قوله

تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ في لوح محفوظ ﴿ قال: اللوح المحفوظ له طرفان طرف على يمين العرش على جبين إسرافيل، فإذا تكلم الرب جل ذكره بالوحي ضرب الله جبين إسرافيل فنظر في اللوح فيوحي بما في اللوح إلى جبرائيل<sup>(١٣)</sup>.

ويذكر أصحاب هذا الرأي أحاديث عديدة فيما يتعلق باللوح المحفوظ سواء عن مكانه، أو صفته، أو ما هو مكتوب فيه، ومن ذلك ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: "إن اللوح المحفوظ الذي ذكره الله ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾ في لوح محفوظ ﴿ في جبهة إسرافيل، وقال الحسن البصري: إن هذا القرآن المجيد عند الله في لوح محفوظ ينزل منه ما يشاء على من يشاء من خلقه.

وعن ابن عباس - رضى الله عنهما - قال: إنه في صدر اللوح: لا إله إلا الله وحده، دينه الإسلام، ومحمد عبده ورسوله، فمن آمن وصدق بوعده، واتبع رسله أدخله الجنة. قال: واللوح من درة بيضاء طوله مابين السماء والأرض، وعرضه مابين المشرق والمغرب، وحافته من الدر والياقوت، ودفتاه ياقوتة حمراء<sup>(١٤)</sup>.

ويرى فريق من أصحاب هذا الرأي أن الروايات في صفة اللوح كثيرة مختلفة وهي على نوع من التمثيل<sup>(١٥)</sup>.

المشتمل على جميع ما يقع فى ملك الله وملكوته، فلا جرم حصل له هذا التشريف.

قال الواحدى: ويحتمل أن يكون هذا صفة القرآن، والتقدير: أنه لدينا فى أم الكتاب<sup>(١٨)</sup>.

والصفة الثالثة: من صفات اللوح المحفوظ: كونه (عَلِيًّا) والمعنى: كونه عاليًا من وجوه الفساد والبطلان<sup>(١٩)</sup>.  
الرأى الثانى: للفلاسفة:

أما عند الفلاسفة - المسلمين - فإن اللوح المحفوظ هو النفس الكلى للفلك الأعظم ترتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم فى العالم يقول الجرجانى فى التعريفات: اللوح المحفوظ هو الكتاب المبين والنفس الكلية، والألواح أربعة: لوح القضاء السابق على المحو والإثبات وهو لوح العقل الأول، ولوح القدر أى: لوح النفس الناطقة الكلية التى تفصل فيها كليات اللوح الأول، ويتعلق بأسبابها، وهو المسمى باللوح المحفوظ، ولوح النفس الجزئية السماوية التى ينتقش فيها كل مافى هذا العالم بشكله وهيئته، ومقداره وهو المسمى بالسماء الدنيا، وهو بمثابة خيال العالم، كما أن الأول بمثابة روحه، والثانى بمثابة قلبه، ولوح الهولى القابل للصور فى عالم الشهادة<sup>(٢٠)</sup>.

ونجد عند التهانوى فى كتابه كشاف اصطلاحات الفنون تفصيلاً أكثر حيث يتحدث عن المتقدمين

أى أنها على نوع من المجاز، ومن ثم يؤولونها تأويلاً مجازياً كما هو الشأن فيما جاء بشأن القلم، ولذلك نجد الغزالى يقول: اعلم أن لوح الله تعالى لا يشبه لوح الخلق، كما أن ذات الله وصفاته لا تشبه ذات الخلق ... بل ثبوت المقادير فى اللوح يضاهى ثبوت كلمات القرآن وحروفه فى دماغ حافظ القرآن وقلبه، فإنه منظور فيه حتى كأنه ينظر إليه<sup>(٢١)</sup>.

ويخلص أصحاب هذا الرأى إلى أن هذا اللوح المحفوظ له صفات منها:

الصفة الأولى: أنه أم الكتاب، والسبب فيه أن أصل كل شىء أمه، والقرآن مثبت عند الله فى اللوح المحفوظ، ثم نقل إلى السماء الدنيا ثم أنزل بحسب المصلحة. فإن قيل: ما المصلحة فى خلق هذا اللوح المحفوظ، مع أنه تعالى علام الغيوب، ويستحيل عليه السهو والنسيان ؟

قلنا: إنه تعالى لما أثبت أحكام حوادث المخلوقات، ثم أثبت أن الملائكة يشاهدون أن جميع الحوادث على موافقة ذلك المكتوب، استدلوا بذلك على كمال حكمة الله وعلمه<sup>(٢٢)</sup>.

الصفة الثانية: من صفات اللوح المحفوظ قوله تعالى لدينا هكذا ذكره ابن عباس، وإنما خصه الله تعالى بهذا التشريف لكونه كتاباً جامعاً لأحوال جميع المحدثات، فكانه الكتاب

والمتأخرين من الفلاسفة فيقول عن اللوح المحفوظ: وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ماهى عليه، منه تتطبع العلوم فى عقول الناس. وفى شرح إشراق الحكمة أن العقل الفعال هو المسمى بجبرائيل فى لسان الشريعة، وفى شرح المقاصد: إن اللوح هو العقل الأول، ولعله الأول بالنسبة إلينا وهو العقل الفعال بعينه. فإنه لا يجوز أن تثبت الصور الكثيرة فى العقل الأول، لأنه يبطل إذ ذاك قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ثم هذا عند المشائين النافين للنفس المجردة فى الأفلاك، المقتصرين على إثبات النفوس المنطبعة فيها، إذ الكليات لا ترسم فى تلك النفوس عندهم، واللوح المحفوظ لا بد أن ترسم فيه صور جميع الموجودات، والجزئيات ترسم فى العقل عندهم، وإن كان على وجه كلى<sup>(٢١)</sup>.

أما عند متأخرى الفلاسفة المثبتين للنفس المجردة فى الأفلاك: فاللوح المحفوظ هو النفس الكلى للفلك الأعظم يرسم فيها الكائنات ارتسام المعلوم فى العالم. يريد الحكماء باللوح والكتاب المبين العالم العقلى<sup>(٢٢)</sup>.

الرأى الثالث: اللوح المحفوظ عند الصوفية:

واللوح المحفوظ عند الصوفية: عبارة عن نور إلهى حقى متجل فى مشهد خلقى اقتضت الموجودات فيه انطباعاً

أصلياً، وهى أم الهيولى، لأن الهيولى لا تقتضى صورة إلا وهى منطبعة فى اللوح المحفوظ، فإذا اقتضت الهيولى صورة ما وجدت فى العالم على حسب ما اقتضته الهيولى، من الفور والمهلة؛ لأن القلم الأعلى جرى فى اللوح المحفوظ بإيجادها حسب ما اقتضته الهيولى<sup>(٢٣)</sup>.

ويعطينا التهانوى تفصيلاً عما فى اللوح المحفوظ عند الصوفية فيقول: واعلم أن النور الإلهى المنطبع فيه الموجودات هو المعبر عنه بالعقل الكلى، كما أن الانطباع فى النور هو المعبر عنه بالقضاء، وهو التفصيل الأسمى الذى هو مقتضى الوصف الإلهى المعبر عن مجلاه بالكرسى، ثم التقدير فى اللوح هو الحكم بإبراز الخلق على الصورة المعينة والحالة المخصوصة فى الوقت المفروض وهو المعبر عن مجلاه بالقلم الأعلى، وهو المسمى بالعقل الأول، والمحل الذى وجد فيه بيان هذا الاقتضاء هو اللوح المحفوظ المعبر عنه بالعقل الكلى، ثم الأمر الذى يقتضى هذا الحكم فى الوجود هو مقتضى الصفات الإلهية المعبر عنه بالقضاء ومجلاه هو الكرسى<sup>(٢٤)</sup>.

ويقول: واعلم أن اللوح المحفوظ نبذة من علم أجراه الله تعالى على قانون الحكمة الإلهية على حسب ما اقتضته الحقائق الحقيقية، يرد على نمط اختراع القدرة فى الوجود، لا تكون مثبتة فى

اللوح المحفوظ. بل قد تظهر فيه عند ظهورها فى العالم العينى، وقد لا تظهر أيضاً فيه، وجميع ما فى اللوح المحفوظ هو علم مبدأ الحسى إلى يوم القيامة<sup>(٢٥)</sup>.

ويتحدث محيى الدين بن عربى فى كتابه الفتوحات المكية عن اللوح المحفوظ وما يحتويه على الإجمال فيقول: ولما شاء أن يخلق عالم التدوين والتسطير عَيْنَ واحداً من هؤلاء الملائكة الكروبيين، وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور، وسماه العقل والقلم، فاشتق من هذا العقل موجوداً آخر سماه اللوح وأمر القلم أن يتدلى إليه ويودع فيه جميع ما يكون إلى يوم القيامة لاغير. فعلم اللوح ما أودعه إياه القلم<sup>(٢٦)</sup>.

وفى تلخيص شديد ومركز لرأى هؤلاء الصوفية فى اللوح المحفوظ يقول صدر الدين الشيرازى فى كتابه الحكمة المتعالية: وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية سيما الفلك الأقصى، إذ كل ماجرى فى العالم أو سيجرى مكتوب مثبت فى النفوس الفلكية، فإنها عالمة بلوازم حركاتها. فكما ينتسخ بالقلم فى اللوح الحسى النقوش الحسية، كذلك ارتسمت من عالم العقل الفعال صور معلومة مضبوطة لعلها وأسبابها على وجه كلى، فتلك الصور محلها النفس الكلية التى هى قلب العالم، والإنسان

الكبير عند الصوفية، وكونها لوحاً محفوظاً باعتبار انحفاظ صورها الفائضة عليها على الدوام فى خزائن الله تعالى على وجه بسيط عقلى أو باعتبار اتحادها بالعقل الفعال<sup>(٢٧)</sup>.

ويؤول الغزالى اللوح المحفوظ بأنه قلب المؤمن حيث يقول عن عجائب القلب: قال زيد بن أسلم فى قوله تعالى: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ هو قلب المؤمن، وقال سهل: مثل القلب والصدر مثل العرش والكرسى، فهذه أمثلة القلب<sup>(٢٨)</sup>.

القرآن واللوح المحفوظ عند المتكلمين أولاً: عند أهل السنة:

إن المتتبع لتاريخ الجدل عند أهل السنة فى مسألة كلام الله تعالى وفى عقيدة (القرآن غير المخلوق) يجد أنها بدأت مجرد عقيدة فى وجود قرآن سابق على الوجود الأرضى، أى قبل التنزيل على محمد ﷺ، والاعتقاد فى عدم خلق القرآن نشأ مع الاعتقاد فى صفات حقيقية مساوية لله تعالى فى الأزلية، وحين كان يطلق لفظ كلام الله ويقصد به القرآن السابق فى وجوده على الوجود الأرضى التنزيل، فقد كان يحمل على أنه واحد من الصفات الحقيقية المساوية للذات الإلهية فى القدم والأزلية، وهنا يواجهنا سؤالان:

السؤال الأول: ما النسبة الزمانية فى الوجود بين القرآن واللوح المحفوظ؟ أى

أن هذا السؤال يختص بعلاقة كلام الله - عز وجل - غير المخلوق بمعنى القرآن السابق على الوجود الأرضي (التنزيل) باللوح المحفوظ، ويساويه في هذا (الكتاب المبين) و(الكتاب المكنون) و(أم الكتاب) واللوح المحفوظ هو الذي كتبت فيه المقادير الإلهية ومعلوم أن العرش والكرسى واللوح المحفوظ كلها مخلوقة خلقها الله تعالى قبل خلق السموات والأرض، والإجابة التي يمكن أن نعثر عليها عند أهل السنة هي: أن القرآن قد وجد مع وجود اللوح المحفوظ؛ لأنه طبقاً لما ذكره البغدادى؛ فإن السلف آمنوا بخلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض، يقول البغدادى: لما اجتمع عليه سلف هذه الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض<sup>(٢٩)</sup>.

والسؤال الثانى: هل حل كلام الله غير المخلوق فى القرآن؟ - أى كلام الله المنزل على محمد ﷺ - والإجابة عن هذا السؤال عند أهل السنة نجدها عند الأشعرى حين يقول: فإن قال قائل: حدثونا: أتقولون إن كلام الله فى اللوح المحفوظ؟ قيل له: كذلك نقول؛ لأن الله - عز وجل - قال: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٦٨﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾. فالقرآن فى اللوح المحفوظ<sup>(٣٠)</sup>.

وتعنى هذه الإجابة - عند أهل السنة - أن كلام الله تعالى غير المخلوق له حالة مزدوجة من الوجود: الأولى: من الأزل كصفة قائمة بالله تعالى.

والثانية: مع خلق اللوح المحفوظ المخلوق قبل خلق السموات والأرض.

ثانياً: المعتزلة:

وأما المعتزلة فقد نفوا عن الله تعالى وجود صفات قائمة أزلية غير مخلوقة، ولكنهم أثبتوا لله تعالى صفة الكلام على أنها صفة فعل حادثة مخلوقة، أى موجودة بعد عدم، وأشار جمهور المعتزلة إلى وجود قرآن هو كلام الله سابق على التنزيل على النبى محمد ﷺ، بل سابق على وجود السموات والأرض، فهم لا ينكرون وجود القرآن؛ وأنه كلام الله، لكنهم ينكرون قدمه وأزليته، ويصرحون بأنه حادث مخلوق أحدثه الله تعالى وخلقه إما فى اللوح المحفوظ، أو فى الهواء، أو نفس جبريل عليه السلام أو فى نفس النبى محمد ﷺ، ويشير الشهرستانى إلى هذا كله حين يعرض رأى المعتزلة بأن الله متكلم بكلام يخلقه فى محل كما صار إليه المعتزلة<sup>(٣١)</sup>.

ولكن ما هو ذلك المحل الذى فيه خلق الله تعالى كلامه (القرآن)؟ وما هى كيفية وصفة ذلك القرآن حين خلق؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تختلف - عند المعتزلة - من شيخ لآخر

ويمدنا مؤرخو علم الكلام الإسلامى بمعلومات عن ذلك الشيء المخلوق الذى خلق الله تعالى فيه القرآن، ونجد هذا عند الأشعرى حين يزودنا بفقرات عديدة يقرر فيها آراء المعتزلة؛ وخاصة آراء جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر (من البغداديين)، وأبى الهذيل العلاف (من البصريين)، فى هذه المسألة.

ففى إحدى هذه الفقرات يقول الأشعرى: جعفر بن حرب، وأغلب المعتزلة البغداديين يزعمون أن كلام الله عرض وأنه مخلوق<sup>(٢٣)</sup>.

وفى فقرة أخرى يقول الأشعرى: وقال جعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر ومن تابعهما: إن القرآن خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ<sup>(٢٤)</sup>، مع عبارة إضافية عند جعفر بن مبشر، أن القرآن جسم خلقه الله سبحانه فى اللوح المحفوظ<sup>(٢٥)</sup>. وعن أبى الهذيل العلاف: وأتباعه من معتزلة البصرة، يقول الأشعرى: والذى كان يقول به أبوالهذيل إن الله - عز وجل - خلق القرآن فى اللوح المحفوظ، وهو عرض<sup>(٢٥)</sup>. ويقول: وأبوا أن يكون جسمًا<sup>(٢٦)</sup>.

ومن ثم يمكننا أن نستنتج رأى هذه المجموعة من المعتزلة وهو على الوجه التالى: إن كلام الله تعالى أو القرآن السماوى السابق على التنزيل على محمد ﷺ، هذا القرآن مخلوق، خلقه الله تعالى عرضًا حالاً فى اللوح

المحفوظ الذى هو جسم مخلوق؛ لأن العرض لا يحل إلا فى جسم، وأيضًا فإن رأى أبى الهذيل العلاف ومجموعته مماثل لرأى جعفر بن حرب فى أن هذا القرآن السماوى عرض حال فى اللوح المحفوظ. والفرق بين رأى جعفر بن حرب وأبى الهذيل العلاف أن هذا القرآن السماوى المخلوق قبل خلق السموات والأرض وبين رأى جعفر بن مبشر بأنه جسم مخلوق فى اللوح المحفوظ الذى هو جسم مخلوق أيضًا هذا الفرق ليس له تأثير فى القول بأن القرآن السماوى مخلوق فى محل هو اللوح المحفوظ، لأن الاختلاف هنا قائم على أساس ما إذا كان فى قدرة الله تعالى أن يكون خالقًا للأعراض؟ فإن جعفر بن مبشر واحد من أولئك الذين يرون أن الله تعالى يخلق الأجسام فقط ولا تتعلق قدرته بخلق الأعراض، ولذلك فإن كلام الله تعالى القرآن الذى يحل فى اللوح المحفوظ هذا الكلام سواء أكان عرضًا أم جسمًا قد أنزل من اللوح المحفوظ إلى النبى محمد ﷺ فيما بعد.

وكلام الله تعالى المخلوق أو القرآن الحال فى اللوح المحفوظ يتكون - عند المعتزلة - من حروف، لأنه طبقًا للرأى المعزوى إلى أغلب المعتزلة فإن كلام الإنسان يتكون من حروف ومثله كلام الله تعالى، فقد قال كثير من المعتزلة: إن كلام الإنسان حروف

وكذلك كلام الله<sup>(٣٧)</sup>.

وأخيراً فإننا يمكننا أن نطرح هنا سؤالاً وهو ماذا يقصد بخلق القرآن عند هؤلاء الثلاثة من المعتزلة وأتباعهم، والجواب أنهم -بلا شك - لا يقصدون إنكار القرآن السماوى السابق على التنزيل، وإنما يقصدون - فقط - أنه قبل تنزيل القرآن على محمد ﷺ، فإن كلام الله القرآن مخلوق خلقه الله تعالى فى اللوح المحفوظ الذى هو جسم مخلوق أيضاً، أى أن القرآن واللوح المحفوظ مخلوقان معاً فى وقت واحد، ومن المعلوم - كما بينا - أن اللوح المحفوظ خلقه الله قبل خلق السموات والأرض، ومن خلق القرآن وحلوله فى اللوح المحفوظ فقد أنزل القرآن بعد ذلك بواسطة جبريل عليه السلام على النبی محمد ﷺ.

خاتمة:

ونخلص مما سبق إلى أن ما جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة متعلقاً باللوح المحفوظ، قد تناوله المفسرون باتجاهاتهم المختلفة من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وصوفية، وكانوا يعتمدون على ما جاء فى اللغة العربية، أو ما توصلوا إليه بعقولهم أو أذواقهم، وقد خلص البحث إلى أن اللوح المحفوظ عند هؤلاء جميعاً، إما أنه جسم لا يعلم حقيقته وقدره إلا الله - عز وجل -، أو أنه عقل أو نفس من العقول والنفوس السماوية، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة المسلمين، وقد تبنى الصوفية من أصحاب الاتجاه الفلسفى هذا التأويل للوح، وذكر بعضهم أن اللوح المحفوظ هو قلب المؤمن الكامل؛ إذ تنعكس فيه من اللوح المحفوظ السماوى كل الحقائق التى أمر الله تعالى القلم بكتابتها.

أ.د عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز

- (١) رواه أحمد بن حنبل في مسنده (٤٣١/٤) حديث ١٩٨٨٩ وأصله في الصحيح.
- (٢) أخرجه الحاكم في المستدرک (٤٠٥/٢) قال: وهذا حديث صحيح الإسناد، وقال صحيح.
- (٣) أخرجه الحاكم في المستدرک (٤٠٥/٢) حديث ٣٦٩٣ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد.
- (٤) الجوهری: الصحاح، ٤٠٢/١.
- (٥) الفيروزآبادی: القاموس المحيط ص ٣٠٧.
- (٦) الأصفهانی: مفردات غريب القرآن، ٤٥٦/١.
- (٧) الرازی: تفسیر، ١٩٣/٩.
- (٨) الجرجانی: التعريفات ص ٩٧ وانظر حسن جلیبی: حاشية على شرح المواقف ٩٣٠/٨.
- (٩) التهانوی: كشف اصطلاحات الفنون، ٧٠/٤.
- (١٠) الأصفهانی: مفردات غريب القرآن، ٤٥٦/١.
- (١١) الزمخشري: الكشاف، ٢٠١/٤.
- (١٢) الشوكاني: فتح القدير، ٤١٤/٥.
- (١٣) الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ٣٧٨/٢٠.
- (١٤) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٤٩٧/٤ و انظر الشوكاني: فتح القدير، ٤١٤/٥.
- (١٥) الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ٣٧٨/٢٠.
- (١٦) الغزالي: إحياء علوم الدين، ١٠٩/١.
- (١٧) الرازی: تفسیر، ١٩٥/٢٧.
- (١٨) المرجع السابق نفسه.
- (١٩) المرجع السابق نفسه.
- (٢٠) الجرجانی: التعريفات، ص ١٠٢- ١٠٣.
- (٢١) التهانوی: كشف اصطلاحات الفنون، ٧١/٤ وانظر حسن جلیبی: شرح المواقف، ٩٣/٨ وسعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ٣٩/٢.
- (٢٢) التهانوی: كشف اصطلاحات الفنون، ٧١/٤.
- (٢٣) المرجع السابق نفسه.
- (٢٤) المرجع السابق نفسه.
- (٢٥) المرجع السابق نفسه.
- (٢٦) معی الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ١٤٨/١.
- (٢٧) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية، ٢٩٥/٦.
- (٢٨) الغزالي: إحياء علوم الدين، ١٠/٢ وانظر ص ٨.
- (٢٩) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٢٧.
- (٣٠) الأشعري: الإبانة ص ٣٠.
- (٣١) الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ٢٦٩.
- (٣٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١٦٨/١.
- (٣٣) المرجع السابق نفسه.
- (٣٤) المرجع السابق نفسه.
- (٣٥) المرجع السابق نفسه.
- (٣٦) المرجع السابق نفسه.
- (٣٧) المرجع السابق نفسه.



## مراجع للاستزادة:

- الأشعري: الإمام أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفى سنة ٣٢٠هـ.
- الإبانة عن أصول الديانة المطبعة المنيرية بمصر.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين النهضة المصرية ١٩٦٩م البغدادي: الأستاذ الإمام عبد القاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني التميمي المتوفى ٤٢٩هـ.
- شرح أصول الدين طبعه استانبول ١٩٢٩م
- الفرق بين الفرق تحقيق الشيخ محمد محيي الدين مطبعة صبيح بمصر الجرجاني: علي بن محمد بن علي أسد الدين أبو الحسن الحسيني المعروف بالسيد الشريف الجرجاني الحنفي المتوفى ٨١٦هـ.
- التعريفات: الدار التونسية للنشر، ١٩٧١م
- شرح المواقف مطبعة السعادة بمصر ١٩١٧م
- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الملقب بجار الله المتوفى ٥٢٨هـ.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل - دار المعرفة بيروت لبنان.
- الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي المتوفى ٦٠٦هـ.
- التفسير الكبير ومفاتيح الفيب: دار الفكر للطباعة والنشر الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- الشهرستاني: الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبي القاسم بن أبي بكر المعروف بالشهرستاني ٤٧٩ - ٥٤٨هـ.
- نهاية الأقدام طبعه استانبول.
- الفزالي: حجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الفزالي المتوفى ٥٠٥هـ. إحياء علوم الدين - المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- التفتازاني: الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ٧٣٢ - ٧٩٣هـ.
- شرح المقاصد مطبعة البنوي ١٣٠٥هـ.
- الجوهري: إسماعيل بن حماد الجوهري.
- تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
- الفيروزآبادي: العلامة اللغوي مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى ٨١٧هـ.
- قاموس المحيط تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٦م.
- التهانوي: الشيخ العلامة محمد بن علي بن محمد التهانوي الحنفي المتوفى بعد ١١٥٨هـ.
- كشاف اصطلاحات الفنون منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
- ابن كثير: الإمام الجليل الحافظ عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى ٤٤٧هـ.
- تفسير القرآن العظيم، مكتبة التراث ٢٢ شارع الجمهورية - القاهرة، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م
- الطباطبائي: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
- كتاب الميزان في تفسير القرآن الطبعة الثالثة دار الكتب الإسلامية طهران سوق السلطاني ١٣٩٧هـ
- الشيرازي: صدر المتألهين محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي -
- تفسير القرآن الكريم: حفظه وطلبه وعلق عليه الشيخ محمد جعفر شمس الدين - دار المعارف بيروت - لبنان ١٤١٨هـ ١٩٩٨م
- كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة - الطبعة الرابعة سنة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م دار إحياء التراث العربي بيروت
- ابن المنير: الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري المالكي
- كتاب الإنتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال هامش كتاب الكشاف للزمخشري - دار المعرفة بيروت لبنان.

- محيي الدين بن العربي: أبو عبد الله محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائفي. الفتوحات المكية مكتبة الثقافة ١٤ ميدان القبة بالقاهرة
- الشوكاني: محمد بن علي الشوكاني
- فتح القدير بن هني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر للطباعة والنشر ١٤٠١هـ - ١٩٨١م
- الفضالي: الشيخ محمد الفضالي.
- كفاية العوام من علم الكلام، المكتبة الأزهرية الطبعة الثانية ١٣٢٩هـ.
- الأصفهاني: أبو القاسم الحسين بن محمد ( ٥٠٢هـ).
- مفردات غريب القرآن تحقيق محمد سيد كيلاني الناشر دار المعرفة، لبنان.

## المتشابه

أولاً: فى اللغة:

أصله من الثلاثى شَبَّهَ وهو المثل. قال ابن فارس: "الشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لونا ووصفا، يقال شَبَّهَ، وشَبَّهَ، وشَبَّبه. والمشَبَّهات من الأمور: المشكلات، واشتبه الأموران إذا أشكل" (١).

والأصل فى ذلك: أن كل شيء فى الوجود له ذاتيته، ولواحق ذاتيته من الصفة والهيئة واللون، وبهذين - الذاتية ولواحقها - تتفاضل الأشياء وتتفاضل، لكن هذا الأصل يطرأ عليه الشبه أو التشابه فيضعفه، لكنه لا يبطله، فتتشابه الأشياء وتتماثل، لكن يظل التفاضل بينها قائماً مهماً بلغ الشبه قوة، فهذا هو أصل التشابه وحقيقته.

و الشبه هو المثل. والتشابه التماثل. والشبيه المثل، وأشبه الرجل أباه؛ وتشابه الشيطان تماثلاً. واشتبهت الأمور وتشابهت: التبسست وأشكلت حتى كادت الفروق بينها أن تتلاش لشدة تماثلها. والأمور المتشبهات: المشكلات. وفى التنزيل: ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ﴾ (الأنعام: ٩٩) أى متماثلاً وغير متماثل.

وقيل: متماثلاً فى النظر، وغير

متماثل فى الطعم، كقوله تعالى:

﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ (البقرة: ٢٥).

ثانياً: فى الاصطلاح:

وردت كلمة: "متشابه" فى الشرع الشريف - قرأنا وسنة - بمعان عدة، لعنا نستطيع حصرها فيما يلى:

١ - التماثل المادى: فالمتشابه هو: المتماثل المادى، وذلك كقوله تعالى: ﴿مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ﴾ (الأنعام: ٩٩) أى من المتماثلين. والمراد هنا: الأشكال والطعوم. والوصف ينسحب على جميع ما ذكر فى الآية من نباتات كثيرة مجملة وأربعة مفصَّلة. ومنه قوله تعالى - عن أصحاب الجنة حين يرون فاكهتها: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ (البقرة: ٢٥٩) قال المفسرون: متشابهها فى اللون ومختلفا فى الطعم.

٢. التماثل المعنوى: فالمتشابه هنا متماثل فى المعنى ومن ذلك قوله عز وجل فى وصف القرآن الحكيم:

﴿كِتَابًا مُتَشَبِهًا﴾ (الزمر: ٢٣) أى يشبه بعضه بعضا فى الفصاحة والبلاغة والإعجاز، ويصدق بعضه بعضا فلا يختلف ولا يتناقض. ومن ذلك قوله تعالى عن الكافرين: ﴿تَشَبَّهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (البقرة: ١١٨). أى أشبه بعضها

بعضاً في الكفر والفسق<sup>(٢)</sup>.

٣ - التماثل والتخالط والتداخل

في المعنى. بحيث يحتاج الأمر إلى دقة فهم وقوة تدبر. وذلك قوله - عز وجل -

عن القرآن المجيد: ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾

(آل عمران: ٧). فالمتشابهات هنا هن

المتماثلات التي يؤول أمرها عند بعض

أتباع الفرق إلى أن تصير "شبهات"

وإنما سميت الشبهة شبهة لأن الباطل

فيها يشبه الحق فيلبس الأمر. سواء

كان الإيهام في النص نفسه، أو في

ضجالة الفكر وضعف التدبر عند

المتلقى.

وقد اختلف في المراد بالمتشابهات

من أي القرآن المجيد، على آراء كثيرة

تتداخل فيما بينها حتى ينحصر الأمر

في قولين أو ثلاثة على ما يلي:

أ - أن المتشابه هو قوله تعالى في

فواتح السور: (الر - الم - طه - يس -

وهكذا).

ب - أن المتشابه هو ما نسخ من

القرآن<sup>(٣)</sup>.

ج - أن المتشابه هي الآيات التي نزلت

في ذكر القيامة والبعث<sup>(٤)</sup>.

د - أن المتشابه ما يتحمل وجهين

فصاعداً من المعاني، والمحكم ما لا

يتحمل إلا معنى واحداً.

هـ - أن المتشابه ما لا يعلم تعيين

تأويله، ولا يتحدد وجه تفسيره بل

يحتمل أكثر من وجه<sup>(٥)</sup>.

و من ذلك - أيضاً - قول رسول الله

ﷺ في الصحيح: «الحلال بين، والحرام

بين وبينهما أمور مشبهات لا يعلمهن

كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات

فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن حام

حول الحمى أوشك أن يواقعه، ألا وإن

لكل ملك حمى، إلا وإن حمى الله

محارمه<sup>(٦)</sup>. وفي رواية: «من وقع في

الشبهات وقع في الحرام».

وفي الحديث دليل على أن الأخذ

بالمتشابه أو الولوغ في الشبهات حرام

قطعا؛ والوقوع في الحرام حرام يقينا،

فكذا حكم ما يؤدي إليه.

ومن فقه الحديث الذي معنا؛ أن

الرسول ﷺ قد ذكر أقساما ثلاثة

بالنسبة للحلال والحرام:

الأول: أمور هي حلال، وكونها حلالاً

أمر بين واضح لا شبهة في حلها ولا

اختلاف.

الثاني: أمور هي حرام، وكونها

حراما أمر بين واضح لا شبهة في

حرمتها ولا اختلاف.

الثالث: أمور لم يتضح حكمها من

الحل والحرمة. وعلامتها أن يختلف

الناس فيها بين قائل بحلها، وقائل

بحرمتها. والاعتبار هنا باختلاف

العلماء، أو من هم موسومون بأنهم

علماء من حيث إن الأمة تتبعهم وتدين

بآرائهم.

ومن المسلم أن القسم الثالث إنما وجد بعد رسول الله ﷺ حيث لا يتصور أن يكون ثمة أمر يختلف في حله أو حرمة ورسول الله ﷺ بين ظهرائي أمته والوحي يسفر بين السماء والأرض ينزل بأحكام الله، وهذا القسم الثالث قام عليه خلاف بين علماء الأمة في أمور كثيرة يصعب حصرها، وفي عصرنا اشتد الخلاف بين العلماء في أمور مشتبهاة يقول البعض بحلها، ويقول آخرون بحرمتها، وعامة الناس يتراوحون بين هؤلاء وأولئك، وأظهر مثال على ذلك: فوائد البنوك على الأموال في صورها المختلفة حيث اختلف الناس في كونها حلالاً أو حراماً واختلافهم جاء تبعاً لاختلاف العلماء في ذلك.

وقد قسم الرسول ﷺ الناس بالنسبة لهذه الأمور المشتبهاة إلى قسمين أو فريقين:

الأول: فريق لا يعلم تلك المشتبهاة، أي لا يعلم حكمها من الحل والحرمة.

وهي بالنسبة إليه مشتبهاة لا سبيل إلى معرفة حكمها بيقين - فهؤلاء يجب عليهم أن يتقوا هذه الشبهات أو المشتبهاة، ويدعوها ويتعدوا عنها. وهي - حينئذ - ستكون قد أضحت منتمية إلى الشق الثاني، وهي المحرمات. لكنها ليست من يقين القسم؛ بل مما ألحق بهذا القسم تورعاً

واحتمساباً، لأنهم حين تركوها أو اتقوها لم يتقوها لحرمتها، بل لكونها من المشتبهاة التي تترك - حين تترك - خوفاً من الوقوع في الحرام، وحرصاً على حدود الله أو حمى الله تعالى - كما ورد به النص الشريف.

الفريق الثاني: فريق يعلم تلك الأمور المشتبهاة عن طريق تدبره وتفكيره، وتفقهه في الدين، ثم في اجتهاده بناء على فهمه وفقهه، ومن قبل ذلك ومن بعده توفيق الله - سبحانه - فهذه الأمور التي هي مشتبهاة عند البعض هي ليست مشتبهاة عند هذا الفريق من الناس، ويستوى في ذلك أن يكون اجتهادهم أو فهمهم لهذه المشتبهاة صواباً أو خطأ؛ لأن الاعتبار هنا أنهم فهموا وأيقنوا أنهم على علم بهذه المشتبهاة. فهؤلاء ليسوا من المدعويين إلى اتقائها أو المأمورين بذلك؛ حيث إنها بالنسبة إليهم - كما ذكرنا - ليست مشتبهاة، وإن كانت كذلك بالنسبة إلى غيرهم.

ولذلك جاء النص النبوي الشريف يقول: (... لا يعلمهن كثير من الناس) أي إن البعض لا يعلمها، والبعض يعلمها فالذين يجهلونهن كثير من الناس، لكن هناك من يعلمها وهم المقابلون لهم، حيث لم يقل الحديث الشريف (لا يعلمهن الناس).

وإذا كان مما استقر أن الله - سبحانه - يحاسب الناس على ما عملوه

وأدركوا حكمه ثم كان عملهم بمقتضى علمهم؛ فإن على من علم أن يعمل بما علم إن أيقن، ومن لم يعلم ترك هذه الأمور واتقاهم تورعاً واحتساباً.

مع مراعاة أن علم البعض بها والتزامه بما علم لا يخرج هذه الأمور عن كونها - فى الحكم الشرعى - متشابهات أو مشتبهات فإن علم البعض بها لا يخرجها عن دائرة الواقع الذى وصفت به، وهو اختلاف الناس فى حكمها، ذلك الاختلاف الذى جعلها متشابهات؛ يرى البعض حلها، ويرى البعض حرمتها، ويتوقف فيها عامة الناس وهذا ضابط المتشابهات أو المشتبهات.

وعندما نستقرئ القرآن الكريم نجد فيه آيات تصفه بأنه كله محكم، كما نجد فيه آيات تصفه بأنه كله متشابه، وجاء فيه نوع ثالث نجد فيه بأنه يصف الكثرة بأنه محكم وقليلة (\*) متشابه ففى القرآن جاء قوله تعالى فى وصف الكتاب العزيز ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾ (هود: ١) وجاء فى وصفه أيضاً قال تعالى:

﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴾ (الزمر: ٢٣) ففى الآية

الأولى وصف الكتاب كله بأنه ﴿ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ﴾ وفى الثانية وصف الكتاب كله بأنه: ﴿ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ﴾ ثم هناك آية ثالثة تصفه بأنه ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ (ال عمران: ٧) أى أن البعض منه متشابهات.

ولهذا كان نوع التشابه الذى وصف به الكتاب كله فى الآية الثانية لا بد أن يكون مختلفاً عن نوع التشابه الذى وصف به بعض آياته فى الآية الثالثة والتشابه أنواع:

أولاً: التشابه العام: وهو ضد الاختلاف. وهو الذى وصف به القرآن كله بأنه ﴿ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ﴾ فهذا النوع من التشابه يعم القرآن كله، وهو وصف للقرآن بأنه متفق غير مختلق، يصدق بعضه بعضاً، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور فى قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢) وهذا التشابه العام يوافق الأحكام الذى وصف به القرآن كله بأنه ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ﴾.

الثانى: التشابه الخاص ببعض الآيات: وهو الذى وصفت به آياته لا بعينها فى قوله تعالى: ﴿ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾

(ال عمران ٧) في مقابلة وصف بعض آياته بأنهن قال تعالى: ﴿مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (ال عمران ٧)

وينبغي أن يكون نوع التشابه هنا غيره في النوع الأول، لأن الله تعالى قد ذم متبعي المتشابه في النوع الثاني حيث قال بعد ذلك ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ (ال عمران ٧) فحيث قد ذم متبعي المتشابه هنا دل ذلك على أن المعنى المقصود هنا غيره هناك، وإلا لكان معنى التشابه في الموضعين واحداً، فيكون كل متبع للمتشابه مذموماً، ووصف آيات القرآن كلها بأنها ﴿أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَبِهًا﴾ (الزمر: ٢٣) يمنع ذلك، وإلا لكان كل متبع للقرآن مذموماً.

الثالث: التشابه الإضافي: وهو اشتباه الأمر على بعض الناس، كقول بنى إسرائيل ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا﴾ (البقرة: ٧) وكقوله النبي ﷺ: "الحلال بين والحرام بين وبين ذلك أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس... فدل ذلك على أن التشابه قد يكون بالإضافة إلى بعض الناس دون بعض.

ولقد قسم الراغب الأصفهاني المتشابه في كتاب الله إلى ثلاثة أنواع<sup>(٣)</sup>؛ وذلك لأن الاشتباه إما أن يكون من جهة اللفظ فقط أو من جهة

المعنى فقط، أو من جهة اللفظ والمعنى معاً..

فالأول: ما يرجع التشابه فيه إلى الألفاظ مفردة سواء كان ذلك لغرابة في استعمال اللفظ نحو "الأب" في قوله تعالى ﴿وَفِيكِهِ وَأَبًا﴾ (عبس: ٣١) ونحو "يزفون" في قوله تعالى ﴿فَأَقْبِلُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ﴾ (الصفات: ٩٤) أو من جهة الاشتراك اللفظي نحو اليد، العين. الثاني: ما يرجع التشابه فيه إلى جملة الكلام المركب. وذلك ثلاثة أنواع:

(أ) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى الاختصار والإيجاز في مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ (النساء: ٣).

فالألفاظ مثنى وثلاث ورباع هي اختصار لاثنتين اثنتين، ثلاثة ثلاثة، أربعة أربعة.

(ب) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى بسط الكلام وطول العبارة في مثل قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١٠) لأنه لو قال ليس مثله شيء لكان أظهر للسامع وأوضح.

(ج) ما كان التشابه فيه راجعاً إلى إغلاق اللفظ نحو: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا

أَسْتَحَقَّ إِنَّمَا فَخَاحِرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنْ  
الَّذِينَ أَسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولَئِينَ ﴿١٠٧﴾ (المائدة: ١٠٧).

أما النوع الثانى من أنواع التشابه:  
فهو التشابه من جهة المعنى، وهو  
ضربان

(أ) ما كان فيه راجعا إلى دقة المعنى  
وخفائه، ونحو أوصاف البارى تعالى، وأحوال  
القيامة والبعث، والحساب.

(ب) ما كان التشابه فيه راجعا  
إلى ترك الترتيب ظاهراً نحو قوله  
تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ

وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ  
تَطُؤُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ

عِلْمٍ﴾ (الفتح: ٢٥)

النوع الثالث : وهو التشابه من  
جهة اللفظ والمعنى، ويرجع ذلك إلى  
تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض  
وجوه المعنى .

مثل غرابية اللفظ مع دقة  
المعنى، فينتج لنا عدة أقسام مشتركة  
بين اللفظ والمعنى؛ لأن أقسام التشابه  
اللفظى ثلاثة، والمعنوى اثنان،  
فمضروب التشابه اللفظى فى التشابه  
المعنوى ينتج لنا عدة أقسام للتشابه ..

والأصنفان فى تقسيمه السابق  
كان معنياً بالتقسيمات اللفظية  
بحسب نظرته إلى الكلمة فقط وما  
يمكن أن تكون فيه متشابهة من  
استعمالات لغوية .

وعلى هذا النمط كان يسير  
"العسقلانى" و"الانصارى" فى شرحهما  
لصحيح البخارى <sup>(٨)</sup>.

أما "ابن جرير الطبرى" فقد حكى  
جملة من أقوال السلف فى "المحكم  
والمتشابه" من خلال تفسيره للآية  
الكريمة ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ  
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ ﴾ (آل عمران: ٧)

فعن ابن عباس : أن المحكمات  
ناسخه وحلاله وحرامه، وحدوده  
وفرائضه وما يؤمن به ويعمل  
به، والمتشابهات : منسوخه ومقدمه  
ومؤخره وأمثاله وأقسامه، وما يؤمن به  
ولا يعمل به .

ويحكى مثل هذا عن ابن مسعود،  
وعن قتادة، وعن الربيع، والضحاك وعن  
مجاهد: أن المتشابه ما أشبه بعضه فى  
المعانى وإن اختلفت ألفاظه .

وقال آخرون : المحكم من آى القرآن  
ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه  
وتفسيره .. والمتشابه ما لم يكن لأحد  
إلى علم تأويله سبيل، مما استأثر الله  
بعلمه دون خلقه نحو أخبار القيامة  
ووقت خروج عيسى ابن مريم <sup>(٩)</sup>. وعن  
قتادة والربيع والسدى : المحكم هو  
الناسخ الذى يعمل به .

والمتشابه هو المنسوخ الذى يؤمن به  
ولا يعمل به <sup>(١٠)</sup>

وينبغى الإشارة هنا على أن هناك  
اتجاهاً يهدف إلى تحديد المتشابه بأنه



آيات بعينها وكذا المحكم، فالسيوطي قد أورد في كتابه "الإتقان في علم القرآن" (١١) ما يزيد على العشرين قولاً في المتشابه وكلها تميل إلى جعل المتشابه أو المحكم آيات بعينها فمن هذه الأقوال:

١- المحكم : هو آيات الفرائض والوعد والوعيد .

والمتشابه : آيات القصص والأمثال. روى ابن أبي حاتم من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس

٢- أخرج ابن أبي حاتم عن الربيع أن المحكم هو أوامر القرآن الزاجرة.

٣- وعن ابن عباس أيضاً : أنه قرأ ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ﴾ فقال من

هاهنا ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ (الأنعام: ١٥١) إلى

ثلاث آيات بعدها. ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ (الإسراء: ٢٣) إلى ثلاث

آيات بعدها . أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس من وجه آخر.

٤- وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل ابن حيان: أن المتشابه فواتح السور التي بدئت بحروف المعجم مثل:

ألم، طسم، كهيعص . ونلمح من خلال الأقوال التي أوردها السيوطي والتي تميل إلى تحديد معنى كل من النوعين أن بينها شبه اتفاق على معنى المحكم. بمعنى أنه إذا ذكر قول في

تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا نجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر. ونجد مثل ذلك في تحديد المتشابهة . فمن قال بأن آيات القصص من المتشابه أو أوائل السور لا نجد غيره يذكر أنها محكمة وإن نجد قول بعضهم يعارض قول بعض فلا نجده يعارضه أو ينفيه .

آيات الصفات هل هذه الآيات من المتشابهات أم لا ؟

وقد فسر الإمام أحمد هذه الآيات بما أزال الاشتباه عنها بحيث أصبحت معلومة له ولغيره فلم تكن متشابهة في حقه ولا في حق من وقف على معناها، وهي متشابهة عند من يحتج بها من المعتزلة والأشاعرة، وعليه أن يردّها هو إلى ما يعرفه من المحكم (١٢).

ولقد ورد في بعض الكتب التي تحكى مذهب السلف: أن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله وذلك لدقة المعنى المقصود منها وخفائه، وقد ذكر ذلك صاحب المنار الشيخ "محمد رشيد رضا" بعد أن حكى لنا عشرة أقوال في المحكم والمتشابه ثم يحكى أن المتشابه آيات الصفات خاصة ومثلها أحاديث الصفات (١٣) ولكن "ابن تيمية وغيره من السلف يقولون إنها ليست من المتشابه .

وهذا بخلاف ما عليه الإمام أحمد وجمهور السلف والدليل على أن ذلك

ليس بمتشابه لا يعلم أحد معناه أن نقول: لا ريب أن الله سمى نفسه فى القرآن بأسماء مثل الرحمن الرحيم وغير ذلك... فإننا نفهم من قوله: إن الله بكل شىء عليم معنى، ونفهم من قوله إن الله على كل شىء قدير معنى ليس هو الأول، فهل هذه الأسماء دالة على الإله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟ وهل نفهم منها دلالتها على نفس الرب ولم نفهم دلالتها على ما فيها من معان كالقدرة والعلم مثلاً<sup>(١٤)</sup> فمن أين إذن يأتى الاشتباه ويتطرق إليها الترمذى فى الكلام عن حديث الرؤية: المذهب فى هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثورى ومالك، وابن المبارك، وابن عيينة ووكيع، وغيرهم أنهم قالوا: تروى هذه الأحاديث كما جاءت نؤمن بها، ولا يقال كيف، ولا نفس، ولا نتوهم<sup>(١٥)</sup> إن هناك معنى معلوماً لنا، ويجب علينا الإيمان به، وإن هناك كيفاً مجهولاً عنا والسؤال عنه بدعة، والفرق واضح بين معنى الاستواء وبين كلفيته .

ولقد أثبت مالك وابن أبى ربيعة وأم سلمة: أن الاستواء معلوم لنا غير مجهول عنا، وأن الكيف مجهول عنا وغير معقول، وهذا اتفاق بينهم على أنهم يعلمون معنى هذه الآية، وأنهم لم يجهلوا تفسيرها ولا معناها. وإنما الذى كفوا أنفسهم عنه، وتناهوا فيما بينهم عن الخوض فيه هو البحث عن الكيف، لأن هذا قد استأثر الله بعلمه .

ونحن لم نطالب إلا بمعرفة معنى الآية وتدبر معناها، ولم نكلف العلم بكيفيتها ولا حقيقتها، لأن معرفة الكيف والحقيقة هو تأويلها الذى لا يعلمه إلا الله .

وهكذا شأن جميع آيات القرآن التى تتصل بصفات الله تعالى أو تتحدث عنه، أو عن القيامة والبعث، فلم نكلف إلا معرفة معناها فقط ومعنى ما تدل عليه، أما البحث عن كلفيتها وحقيقتها فهذا هو التأويل المحجوب عنا، لأن ذلك من الغيوب التى استأثر الله بعلمها حيث لا يعلم تأويلها إلا الله .

أ.د. محمود مزرعة

## الهوامش:

- ❖ من هنا إلى نهاية الموضوع من عمل اللجنة المشرفة اكتمالاً للفائدة. (اللجنة).
- (١) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، المقاييس في اللغة، ص: ٥٤٨. دار الفكر بدون تاريخ.
- (٢) فخر الدين الطريحي مجمع البحرين مج: ٦ ص: ٢٤٩ - ٢٥٠. دار مكتبة الهلال - بيروت - ط ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
- (٣) فخر الدين الرازي تفسير الفخر الرازي، مج ٤ ص: ١٨٢ - ١٨٥ - دار الفكر،
- (٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي التبيان في تفسير القرآن، مج ٢. ص: ٣٩٥. دار إحياء التراث العربي.
- (٥) وهذا يرجع إلى الوجه السابق. انظر: المرجع السابق. الجزء والصفحة.
- (٦) متفق عليه.
- (٧) الإتيان للسيوطي ٥/٢ ط الحلبي سنة ١٩٥١ م.
- (٨) إنظر شرح صحيح البخاري ٢٢٥/٨ للعسقلاني بدون تاريخ.
- (٩) تفسير الطبري ٦ / ١٧٠ - ٢٠٢ ط دار المعارف.
- (١٠) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية، ط المنبرية ١٩٥٢ م.
- (١١) الإتيان ٢/٢ - ط الحلبي ١٩٥١ م.
- (١٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ص ١٦٦.
- (١٣) تفسير المنار ١٦٥/٣.
- (١٤) رسالة الإكليل في المتشابهة والتأويل لابن تيمية ص ٣٠ - ٣٥.
- (١٥) الإتيان للسيوطي ٦/٢.
- مراجع الاستزادة:
- ❖ كتب التفسير ومنها:
- ١ - البحر المحيط وبهامشه النهر الماد: أبو حيان التوحيدي.
  - ٢ - التبيان في تفسير القرآن: أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي.
  - ٣ - الدر المنثور في التفسير المأثور: جلال الدين السيوطي.
  - ٤ - الكشاف: جار الله الزمخشري.
  - ٥ - مفاتيح الغيب - تفسير الفخر الرازي: الفخر الرازي، محمد الرازي بن ضياء الدين عمر.
- ❖ كتب السنة ومنها:
- البخاري.
  - مسلم.
  - الأباوت والمرجان فيما اتفقا عليه الشيخان.
  - مسند الإمام أحمد.
  - سنن الترمذي.
  - سنن ابن ماجه.
- كتب أخرى منها:
- ١ - أساس البلاغة: الزمخشري / دار إحياء التراث العربي - ط ١٤١٢ هـ - ٢٠٠١ م.
  - ٢ - لسان العرب: ابن منظور .

## المحكم

أولاً: فى اللغة :

ولهذه الكلمة معنى فى اللغة - كما بينا فى الاصطلاح ، ونبين المعنى اللغوى بشئ من الإيضاح .

"المحكم" : اسم مفعول من "أحكم" والثلاثى منها "حكم" يقوم على معنيين أساسيين: المنع والضبط. وكلاهما لازم للآخر.. قال ابن فارس: الحاء والكاف والميم تدل على المنع<sup>(١)</sup>. والمعنى فى الأصل يدور على طروء حال تقيّد وتحصر وتمنع أمراً عاماً مطلقاً مادياً.. وقد يكون معنوياً.. والمنع الذى أشار إليه ابن فارس على أنه الدلالة الأصل فى الكلمة، لكى يتحقق على الوجه فإنه يتطلب أموراً أشارت إليها المعاجم منها: الضبط والإتقان والخبرة والعدل والبيان<sup>(٢)</sup>، وهى كلها معانٍ متقاربة ومتلازمة لكى يتم المعنى الأصل. ولولا هذه الأمور لمنع ما يجوز إطلاقه، وأطلق ما ينبغى منعه.

ثانياً فى الاصطلاح:

بدهى ثمة علاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الاصطلاحى، وأن هذه العلاقة قد تقوى وقد تضعف تبعاً لمادة الكلمة وطرق الاستعمال، بل وطوائف المستعملين واضعى المصطلح. والعلاقة هنا قوية بين المعنيين، سوى أنها فى المعنى الاصطلاحى تنحو منحى

الإحكام والضبط والإتقان والبيان.. من ذلك قوله سبحانه وتعالى فى وصف القرآن العظيم: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ (يونس: ١) فاتحة السورة. وكل هذه المعانى تندرج تحت المعنى والضبط.

وأما لفظه "محكم" فى اصطلاح الشرع الشريف، ولدى علماء العقيدة ففيها مباحث نوجزها فيما يلى الأول: قد دل القرآن المجيد بآياته الشريفة على أنه جميعه محكم، ودل - كذلك - على أنه جميعه متشابه، ودل - كذلك - على أن بعضه محكم، وبعضه متشابه.<sup>(٣)</sup>

١ - أما المعنى الأول: فقد أضأنا كلامنا بآيتين كريمتين، تقول الأولى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ فاتحة سورة هود العنيفة.

وتقول الثانية: ﴿الرَّ تِلْكَ ءَايَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ فاتحة سورة يونس العنيفة.

والمراد بكونه جميعه محكماً؛ فصاحة الألفاظ، وصحة المعانى، والبلاغة التى وصلت حد الإعجاز.

٢ - وأما المعنى الثانى: - كونه جمعيه متشابهاً - فقد قال - عز وجل -: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْخَبَرِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ﴾ (الزمر: ٢٣).

والمراد بكونه متشابهاً هنا: أن يشبه بعضه بعضاً فى الحسن والبلاغة والفصاحة والإعجاز، وأنه يصدق بعضه بعضاً، فلا يضرب بعضه بعضاً. وهذا ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِن عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء بعض آية: ٨٢).

٣ - وأما المعنى الثالث: فتدل عليه الآية التى وردت فى مطالع سورة آل عمران والتى يقول الله تعالى فيها: ﴿هُوَ الَّذِى أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧). ففى هذه الآية الدليل الواضح على أن من القرآن الكريم آيات محكمات، هن أم الكتاب وآيات متشابهات.

الثانى: المراد بالمحكم من آى القرآن العظيم.

قد اختلف فيه بين العلماء على أقوال، وقد يعجب القارئ حين يرى عناية السلف - رضوان الله عليهم -

بنقل الآراء الكثيرة، وعنايتهم بإفراد كل منها، هذا رغم أنها جميعاً ترد إلى قولين وربما ثلاثة آراء. لكن قد يُفسر هذا ما اتسم به السلف - رحمهم الله تعالى - من أمانة وحرص على أداء ما أخذوه عن الآخر كما هو. وفيما يلى توضيح لأهم ما ورد فى المحكم عند العلماء:

١ - أن المحكم هو ما علم المراد بظاهره دون حاجة إلى قرينة تبين ذلك المراد وذلك لوضوحه<sup>(٤)</sup>.

٢ - المحكم ما لا يشتبه معناه، والمتشابه ما اشتبه معناه.. وفى مثله: المحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وعكسه المتشابه الذى يحتمل أكثر من وجه.. ومثله: المحكم ما يتعين تأويله، والمتشابه عكس ذلك. وهذه الأمور الثلاثة قد تذكر منفردة على أنها أوجه، بينما هى عندنا وجه واحد<sup>(٥)</sup>.

٣ - ماروى عن ابن عباس - رضى الله عنهما - أن المحكم هو الناسخ لغيره، والمتشابه هو المنسوخ<sup>(٦)</sup>.

٤ - ما يروى عن بعض العلماء أن المحكم ما كان دليله واضحاً لا تحجاً، وعكسه المتشابه الذى يحتاج فى معرفته إلى تأمل وتدبر<sup>(٧)</sup>.

الثالث: معنى كون المحكمات من الآيات هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ:

إن الله سبحانه - أحكم من أن ينزل على الناس كلاماً لا يفهمون معناه أو لا يفقهون المراد منه، أو ينزل كلاماً سهلاً مبذولاً يفهمه كل أحد

لمجرد النظرة العجلى، فيستوى - من ثم - العالم بالجاهل، والمتدبر بالمدبر، أو يقتل فى الأمة ملكة التفكير، وقدرة الاستبطاء، وقوة التدبر والمقارنة والقصد إلى الجد والاجتهاد وبذل الطاقة فى معرفة مراد الله سبحانه ومن ثم تكثير الثواب واعظام المكانة.. لذلك فقد أنزل الله تعالى كتابه فيه آيات محكمات واضحات، فيها ما كلف الله - تعالى - به عباده من أمور الدين والدنيا، وكذلك أنزل آيات متشابهات. يجتهد العلماء فى فهمها وتدبرها. والبحث عن مراد الله عز وجل منها.. ولأن المجتهد على خطر الخطأ. والخطأ هنا فى العدو القصوى من الخطر؛ فلقد نصب الله - تبارك وتعالى - الآيات المحكمات دليلاً ومقياساً ومرجعاً، يرجع إليه العلماء فى الآيات المتشابهات، ويقيسونها بها، ويدركون مراد الله - تعالى - منها برجعها إلى المحكمات.. لا جرم كانت الآيات المحكمات هن أم الكتاب التى يُستولد منها المراد بالمتشابهات، كما تلد الأمهات المتماثلين بنين وبنات.. من ثم كانت الآيات المحكمات أمهات للمتشابهات.

على أن ثمة معنى آخر لكون المحكمات أم الكتاب. وهو معنى لائح واضح. ويقوم على أن الآيات

المحكمات قد اشتملت على كل ما ورد الكتاب العزيز من أجله، ففيه الأحكام والتشريعات من عقائد وعبادات وأخلاق وآداب. فليس من شىء تُعبّد الله به خلقه قد جاء فى المتشابهات. لكن كل ذلك جاءت به الآيات المحكمات. من أجل ذلك كانت "هن أم الكتاب" وهذا الوجه يعنى أنه لا بأس أن يظل المتشابه على حاله، لكن يجب الإيمان به. فإن علمنا مراد الله - تعالى - منه كان فضلاً منه. وإن لم نعلم آمنا به دون تأويل مؤد إلى الفتنة والزيغ. وقد أخرج ابن جرير والحاكم - وصححه - وأبو نصر السجزي فى الإبانة عن ابن مسعود كما أخرج ابن أبى حاتم عن ابن مسعود موقوفاً عن النبى ﷺ قال "كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف:

زاجر وأمر، وحلال وحرام، ومُحكم ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله، وحرّموا حرامه، وأفعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نُهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، وأعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه وقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (آل عمران: ٧).

أ. د. محمود مزروعة

## الهوامش:

- (١) أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة العربية ص ٢٧٧. دار الفكر، بيروت. بدون تاريخ.
- (٢) انظر: أساس البلاغة لسان العرب - المعجم الوسيط - مجمع البحرين، وغيرها. مادة: حكم.
- (٣) الإمام محمد الرازي ابن ضياء الدين عمر المعروف بالفخر الرازي، تفسير الفخر الرازي، دار الفكر بدون تاريخ. مجلد ٤ ج ٧ ص ١٨٢.
- (٤) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: التبيان في تفسير القرآن مع ٢. ص: ٣٩٤.
- (٥) لتري صحة قولنا: انظر في ذلك المرجع السابق، وتفسير الفخر الرازي - مرجع سابق، تفسير الدر المنثور - مرجع سابق، ومن كتب اللغة - مجمع البحرين ج ٦ ص ٤٣ - ٤٨. أساس البلاغة ص ١٥٧ وغيرها.
- (٦) أبو جعفر الطوسي - التبيان مع ٢ ص ٣٩٤. مرجع سابق. تفسير الفخر الرازي. ج ٧ ص ١٨٣ - ١٨٤ - مرجع سابق.
- (٧) الفخر الرازي: مرجع سابق ج ٧ ص ١٨٤.

## المعجزة

لغة: ما يُعجزُ البشر عن أن يأتوا بمثله<sup>(١)</sup>. وكل ما لم تبلغه طاقة البشر ولم يقع في دائرة قدرتهم فهو معجزة، وقد تُطلق المعجزة على ما خرج عن طاقة العامة من الخلق دون الخاصة، كبعض المسائل العلمية، واختراع بعض الآلات والأجهزة وغيرها مما لا يقوى عليه إلا خواص الناس، وكالفصوص، والسباحة، وحمل الأثقال، وهذا عجز نسبي يكون في مخلوق دون آخر. واصطلاحاً: المعجزة هي الأمر الخارق للعادة الخارج عن مألوف البشر، الذي يظهره الله على يد مدعى النبوة تصديقاً له في دعواه، وتأييداً له في رسالته، مقروناً بالتحدي لأمته، ومطالبتهم أن يأتوا بمثله، فإذا عجزوا عن ذلك كان آية من الله تعالى على اختياره إياه وإرساله إليهم بشريعته<sup>(٢)</sup>. وتكون المعجزة حسية، كعصا موسى، وكإحياء الموتى لعيسى، ونبع الماء من الأصابع لمحمد ﷺ؛ وقد تكون عقلية، كالعلم بالمغيبات، مؤقته بزمانها ومكانها كالقرآن؛ والأولى للعوام، والثانية لأولى الألباب دائمة<sup>(٣)</sup>.

وللمعجزة سبعة شروط:

الأول: أن تكون المعجزة فعلاً لله تعالى.  
الثاني: أن يكون المعجز خارقاً للعادة؛

إذ لا إعجاز بدونه.

الثالث: أن تتعذر معارضته، فإن ذلك حقيقة الإعجاز.

الرابع: أن تكون ظاهرة على يد مدعى النبوة، ليعلم أنه تصديق له.

الخامس: أن تكون موافقة للدعوى، فلو قال: معجزتي أن أحيى ميتاً ففعل

خارقاً آخر لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله إياه.

السادس: أن لا يكون المعجز مكذباً له؛ فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا

الضب، فقال الضب: إنه كاذب لم يدل على صدقه بل ازداد اعتقاد

كذبه؛ لأن المكذب هو نفس الخارق. السابع: أن لا يكون المعجز متقدماً

على الدعوى، بل مقارناً لها لأن التصديق قبل الدعوى لا يُعقل<sup>(٤)</sup>.

وقد اختلف مفكرو الإسلام في كيفية حصول المعجزة؛ فمذهب

الأشاعرة أنها فعل الفاعل المختار، وهو الله سبحانه يظهرها على يد من يريد

تصديقه.

أما الفلاسفة، فهي تنقسم - عندهم - إلى ترك، وقول، وفعل؛ أما الترك:

فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه

انجذاب النفس الزكية عن الكدورات



البشرية، إما لصفاء جوهرها فى أصل فطرتها، وإما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلائق متعلق بالانجذاب إلى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن، فلا يحتاج إلى البدن، كما يشاهد فى المرض من أن النفس لاشتغالها بمقاومة المرض تمنع عن التحليل فتمسك عن القوت مُدة. وأما القول فكالإخبار بالغيب وسببه انجذاب النفس التقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور، وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك. وأما الفعل: فبأن يفعل فعلا لا يقى به قوة غيره من نتق جبل وشق بحر، وسببه أن نفسه لقوتها تتصرف فى مادة العناصر كما تتصرف فى أجزاء بدنه<sup>(٥)</sup>. فالفلاسفة يفسرون المعجزة تفسيراً طبيعياً على هذا النحو الذى رأيناه، وذلك أمر لم يوفقوا فيه.

وإذا كان المفكرون قد اختلفوا فى كيفية حصول المعجزة، فقد اختلفوا أيضاً فى كيفية دلالة المعجزة على صدق مدعى النبوة .

فعند الأشاعرة إجراء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق، فإن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً فمعلوم انتفاؤه عادة وشرعاً كسائر العاديات.

وقالت المعتزلة خلقها على يد الكاذب مقدور لله تعالى، لكنه

ممتنع وقوعه فى حكمته، لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلال قبيح لا يجوز على الله تعالى.

وقال بعض الأشاعرة إنه غير مقدور فى نفسه؛ لأن المعجزة دلالة على الصدق قطعاً فلا يد لها من وجه دلالة، وإن لم نعلم الوجه بعينه، فإن دل المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال، وإلا انفك المعجز عما يلزمه.

وقال "الباقلانى": اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس بلازم عقلاً، بل عادة، فإذا جوزنا انخراق العادة جاز إخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق، وحينئذ يجوز إظهاره على يد الكاذب، وأما بدون ذلك التجويز فلا، لأن العلم بصدق الكاذب محال<sup>(٦)</sup>.

هذا، ويمكن القول من جهة أخرى: إنه من الناس من أنكر المعجزة فى نفسها، ومنهم من أنكر دلالتها على الصدق؛ ومنهم من أنكر العلم بها، وتفصيل ذلك نجده فى شرح المواقف وشرح الطوابع وغيرهما.

وخلاصة القول فى المعجزة أنها ليست من عمل النبى وكسبه وإنما هى خلق محض من الله تعالى على خلاف سنته فى الكائنات؛ وإنها تظهر على يد مدعى النبوة لتكون آية على صدقه فى رسالته التى بها هداية الناس من الضلالة، وإخراجهم من الظلمات إلى النور، والأخذ بأيديهم إلى ما

ينفعهم فى عقائدهم وأخلاقهم  
وأبدانهم وأموالهم، وأن سيرة من ظهرت  
على يده المعجزة حميدة، وعاقبته  
مأمونة، فهو صريح فى القول والفعل،  
صادق اللهجة حسن العشرة، سخي  
كريم، عفيف عما فى أيدي الناس،

يدعو إلى الحق، وينافح دونه بقوة  
وشجاعة، ويقود من أرسل اليهم إلى  
الوحدة والسعادة، ويهديهم طريق الخير  
وعلى يده يسود الأمن والسلام، وتفتح  
البلاد ويكون العمران.

أ.د. محفوظ عزام

## الهوامش:

- (١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ج ٢ ص ٦٠٦ .
- (٢) الجرجاني: التعريفات ص ٢١٤ والتتائوى: كشف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٩٧٥.
- (٣) أبو البقاء: الكليات ص ١٤٩، ١٥٠.
- (٤) التتائوى: كشف اصطلاحات ج ٢ ص ٩٧٦.
- (٥) المرجع السابق ج ٢ ص ٩٧٧.
- (٦) المرجع السابق .

## المعدوم

### ( شئئية المعدوم )

حال الإخبار عنها؛ ولذلك عرّفوا المعدوم بأنه: المعلوم الذى ليس بموجود. وقد رفض أهل السنة هذا القول وردوا على أدلة المعتزلة بأدلة من العقل والنقل، فقد ردوا احتجاج المعتزلة بالآية الكريمة بأن المعتزلة قطعوا الآية عن قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا﴾ والصواب الوصل فتمام الكلام بقوله تعالى: ﴿شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا﴾ (الحج: ٢٠١) ولم يقل تعالى: إن زلزلة الساعة الآن شئ عظيم. بل المراد هو الإخبار عنها يوم ترونها فلا يصح القطع عن يوم ترونها.

ويطلق لفظ الشئ عند جمهور أهل السنة على الموجود العينى الحسى الذى له ذات محسوسة لا على المعدوم حال عدمه؛ لأنه لا يصح الإخبار بكلمة شئ إلا عن الموجود المتعين، ولا يصح الإخبار بها عن كل ما يجوز وجوده قبل وجوده متعيناً فى الحس.

والمعدوم يخبر عنه بأنه لا شئ المقيدة للعدم وليس الوجود<sup>(١)</sup>.

ويرى كثير من أئمة المعتزلة كالشمام والخياط والجبائين والقاضى عبد الجبار وغيرهم أن

اختلفت آراء المتكلمين فى المعدوم هل يصح أن يسمى شيئاً أو لا؟ فذهب جمهور المعتزلة إلى القول بشئئية المعدوم ما عدا هشام بن عمرو الفوطى، بينما حكى ابن حزم عن الخياط قوله: إن المعدوم جسم فى حال عدمه إلا أنه ليس متحركاً ولا ساكناً ولا مخلوقاً ولا محدثاً فى حال عدمه.

وطوائف من المرجئة فيقولون: إن المعدوم لا يصح أن يسمى شيئاً، والخلاف بين الرأيين يكمن فى التفرقة بين الوجود الحسى العينى للأشياء والوجود العلمى الذهنى لها. فذهب جمهور المعتزلة إلى القول بأن الوجود العلمى للأشياء يطلق عليه أنه شئ فى حال وجوده الذهنى العلمى؛ لأنه يصح أن يخبر عنه، ويصح أن يوصف بالحسن والقبح، ويصح أن يتمنى وجوده، وأن يرفض. وكل ما هذا صفته يصح أن يسمى شيئاً.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى:

﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾

﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا﴾ (الحج: ١٠٢) فقد أخبر القرآن عنها بأنها شئ مع أنها معدومة

المعدومات كلها ذوات تتمايز فيما بينها بأوصافها الذاتية ، ولذلك يصح أن تسمى أشياء .

وذهب أبو الحسين البصرى إلى القول بأن المعدوم معلوم لكنه ليس بذات متعينة ، ويصح أن يتصوره العقل موجوداً ويخبر عنه ، والفرق بين مدرسة القاضى عبد الجبار وأنصاره ومدرسة أبى الحسين البصرى أن القاضى عبد الجبار وأنصاره يرون أن المعدوم متعين

فى حال عدمه ، ويختص بصفاته الذاتية التى تميزه عن غيره ، ولذلك يصح أن يسمى شيئاً .

أما أبو الحسين وأنصاره فيرون أن المعدوم ليس بمتعين فى نفسه لكنه يتصور عقلاً فقط ، وإذا سميناه شيئاً فذلك من قبيل الاستعمال اللغوى فقط . وقد قام كل فريق بالبرهنة على صحة رأيه وفساد رأى الفريق الآخر .

**أ.د. محمد السيد الجليلند**

## الهوامش:

(١) الفصل: ٤٥/٤٢/٥ .

## مراجع للاستزادة :

- ١- رسالة الدكتوراة بعنوان : تطور المذهب الاعتزالى بعد القرن الرابع الهجرى ، محمد عيسى ، ص ١٠١-١٢٠ .
- ٢- المعتمد فى أصول الدين للملاحمى .
- ٣- التمهيد فى شرح مسائل العدل والتوحيد للإمام يحيى ١/١٥٥ .
- ٤- التذكرة لابن متويه ١/٧٥ وما بعدها .

## المكان والزمان

هو اللائق بأصول أصحابنا: أن المكان إنما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجواهر أو الجسم المحاط به. وإن كنت لم أجد في ذلك عندهم نصًا، لا في هذا ولا في غيره فيما يرجع إلى معنى المكان، ولعل غيري قد اطلع عليه<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر الأشعري هذا القول الأخير ضمن خمسة أقوال للإسلاميين في تعريف المكان، ولكنه سردها حاكياً إياها دون أن يشير إلى رأيه الخاص. والآمدى يظن وهنا إلى أن التطبيق الطبيعي لفكرة الجواهر والأعراض يفضي إلى تجزؤ المكان، وأنه مجموعة جواهر متجاورة.

ولما كان التحاور والالتئام نفسه عرضاً كالاقتراق؛ فإن التماسك والامتداد الباديين في الأمكنة إنما هو بخلق الله تعالى. ثم يعرض بعد ذلك لأمر يتصل بمسألة المكان وهو وجود الخلاء، ولكنه يستعرض حجج المثبتين له والنفاة، ويورد عليهما الإشكالات قائلاً في النهاية: "فالمسألة عند الطرفين غير يقينية عندي، ومن ظهر له اليقين فعليه باعتقاده"<sup>(٢)</sup>.

وقد اعترض على دليل "الممكن والواجب" بأنه يقوم على افتراض خلاء وراء العالم، وهي مسألة مشكوك

من أهم الأعراض التي تقوم بالأجسام ما يسمى لدى المتكلمين: الأكوان الأربعة، وهي الاجتماع والافتراق، والحركة والسكون<sup>(٣)</sup>، والكون هو ما يوجب اختصاص الجوهر أو الجسم بحيزه أو مكانه<sup>(٤)</sup>، وقد أجمع المفكرون على وجود المكان خلافاً لطائفة من قدماء الفلاسفة، وإنكارهم يقرب من جحد الضرورة<sup>(٥)</sup> فإننا نرى الأشياء تتبادل المحال، ونعلم أن الجسم الثاني قد حل فيما كان الأول حالاً فيه وهذا هو المعنى بالمكان<sup>(٦)</sup>. ثم يعرض الآمدى لتعريف المكان فيقول: "وقد اختلف الناس فيه: فمن قائل ما يستقر الشيء عليه كمقعد الإنسان من الأرض.. وقال أفلاطون: مكان الجسم هيولام، فإن المكان ما كان قابلاً لتعاقب الأجسام عليه. ومنهم من قال: مكان الجسم صورته، ومنهم من قال: مكان الجسم هي الأبعاد التي بين غاياته، ومنهم من قال: المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى.. ومنهم من قال المكان هو الخلاء"<sup>(٧)</sup>.

ويناقد الآمدى هذه الآراء جميعاً ليخلص إلى قوله: "فالأشبه بالمكان أنه السطح على ما قال به الفلاسفة. وما

فيها في نظره، ولذا فهو يتوقف في المسألة "في الإبكار" ثم يميل في "غاية المرام" إلى قريب من موقف المشائين في نفى الخلاء.

أما الزمان: فقد اختلف الناس فيه كما يحكى الآمدى: "فمنهم من قال أنه لا وجود له أصلاً ومنهم من قال إنه موجود.

ثم اختلف القائلون بالوجود فمنهم من قال: إنه لا وجود له في غير الأذهان، ومنهم من قال: إنه موجود في الأعيان"<sup>(٨)</sup>.

ثم يقول: "ومن هؤلاء من قال إنه جوهر لكنه متجدد، وآخرون قالوا: إنه جوهر باق وهو جرم الفلك، وأما من قالوا: إنه عرض، فقال بعضهم: هو عبارة عن نسبة لموجود لم يزل ولا يزال إلى ما ليس بأزلى ويزول، وقال آخرون: إنه مقارنة لموجود لموجود، وقال آخرون منهم: بل هو مقدار الحركة الفلكية"<sup>(٩)</sup>.

ثم يناقش هذه الآراء جميعاً. مفضلاً الرأي الأخير، وقد نسبته الأشعرى في المقالات، إلى الجبائي"<sup>(١٠)</sup>، فإذاً ليس هو إلا مقدار الحركة وهو ما تطابقه الحركة وتقع فيه.. وهو على التقضى والتجدد، وبين كل جزأين منه آن، وهو نهاية الزمان ومقطعه.. وليس بجوهر لأنه لو كان جوهرًا لم يخل إما أن يكون من الجواهر المحسوسة أولاً..

فإن كان الثاني خرج عن أن يكون فيه الجوهر المحسوس.. وإن كان محسوساً فلا بد وأن يكون في زمان، فإن كان نفسه فهو محال، وإن كان في غيره لزم التسلسل. فقد ثبت أن الزمان عرض، ومن جملة الأعراض مقدار، ومن المقادير متصل، ومع اتصاله فعلى التقضى والتجدد. فهو أحد أنواع الكم. وبطل كل ما قيل من المذاهب فيه"<sup>(١١)</sup>.

ونلاحظ أنه هنا يلتقى مع ما نسبته إلى الأصحاب في شأن المكان، من حيث تأكيد الخلق لإلهي المتجدد لهذا العرض المتجدد كل لحظة، والذي يبدو سيالاً كالماء الدافق من الصنبور، كما يمثل الآمدى لتتابع الأعراض. ولكنه ليس إلا أمثالاً متجاورة، يخلقها الله سبحانه شيئاً بعد شيء، فيحفظ عليها دوامها، ودوام الكائنات التي تعرض لها. إن العادة فقط هي التي تظهر لنا الكون واحداً في امتداده، ولكنه في الحقيقة في تغير مستمر، وغليان دائم، والقدرة الإلهية فاعلة فيه أبداً"<sup>(١٢)</sup>.

ومع تفضيل الآمدى لهذا الرأي؛ فإنه لا يطمئن إليه كل الاطمئنان ويقول: "واعلم أن هذا هو أشبه ما قيل في الزمان، ومع هذا ففيه نظر؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن المفهوم من الزمان أمر وجودي"<sup>(١٣)</sup>، ويفيض الآمدى

فى بيان هذا الاعتراض وما يترتب على كون الزمان وجودياً من مشكلات، إلى أن يقول: وهذه المحالات إنما لزمّت من القول بوجود الزمان فلا وجود له. وعلى هذا فلا بُدّ فى قول القائل إن الزمان هو ما يقدره المقدر ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لموجود.. وإن سلمنا أنه موجود، لكن ما المانع أن يكون وجوده فى الأذهان لا فى الأعيان.

وهكذا ينتهى الآمدى إلى أن الزمان مجرد فكرة إنسانية ينتزعها الذهن من جريان الحوادث الكونية، ونسبة بعضها إلى بعض. وإذن فالزمن لا يحدث إلا مع حدوث العالم ووجود الإنسان المقدر، وهو رأى يتسق تماماً

مع فكرته التى أكدها مراراً عن خلق العالم من أنه يتم من غير مادة وفى غير زمان، ومع ما رد به على القائلين بالقدم من أن الزمان جزء من العالم فكيف يتقدم عليه؟ وأن وجوده - تعالى - غير زمانى بل أزلى خارج عن حدود الزمان والمكان، سابق على وجودهما.

إنها التفرقة بين "الأزل" و"الزمان" التى يرى أستاذنا الدكتور محمود قاسم أنها الطريق السليم إلى حل معضلة القدم والحدوث، والتى سبق للكندى وابن رشد أن قالاً بها فى قوة ووضوح<sup>(١٤)</sup> وقد نجدها عند بعض المتكلمين أيضاً<sup>(١٥)</sup>. واللّه أعلم بالصواب.

**أ. د. حسن الشافعى**

## الهوامش:

- (١) انظر: الأبيكار ٤٨/٢ وشرح الأصول الخمسة ص ٩٥ وما بعدها.
- (٢) الأبيكار ٤٨/٢ ب.
- (٣) نفس المصدر: ص ٤٩ ب.
- (٤) انظر: الأبيكار ٤٩/٢ ب، ١٥٠.
- (٥) الأبيكار ٥٠/٢ ب، ١٥١.
- (٦) الأبيكار ٥٣/٢.
- (٧) الأبيكار ٥٣/٢ ب.
- (٨) الأبيكار ٦١/٢ ب.
- (٩) انظر: الأبيكار ٦١/٢ ب.
- (١٠) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعرى ١١٦/٢.
- (١١) الأبيكار ٦٢/٢ ب - ١٦٣.
- (١٢) نشأة الفكر للنشار: ٥٣٩/١.
- (١٣) الأبيكار ٦٣/٢ أ.
- (١٤) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠١، ١٧٤.
- (١٥) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعرى ١١٦، ١١٧/٢ واللغة للحصنى بتحقيق الكوثرى ص ٢٨ والمآخذ للأمدى، ل ٧٦، ٧٥ ب.

## الملائكة

فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ ﴿ (الحاقة: ١٧).

ومنهم خزنة جهنم قال الله تعالى:  
﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا أَنفُسَكُمُ  
وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ  
عَلَيْهَا مَلَكِيَّةٌ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ  
اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾

(التحریم: ٦)، وقال سبحانه: ﴿ وَمَا جَعَلْنَا  
أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا  
عِذَّتَهُمُ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ (المدثر: ٣١)،

وقال تعالى: ﴿ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ ﴾ (المدثر: ٣٠)  
ومنهم خزنة الجنة، قال تعالى:

﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ  
زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا  
وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ

فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ ﴾ (الزمر: ٧٣). ومنهم  
الحفظة، قال تعالى ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ حَافِظِينَ

كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴾ (الانفطار: ١٠ - ١١).

ومنهم المسبحون بالليل والنهار، قال  
الله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَسْكَنْتُمْ فَالَّذِينَ  
عِنْدَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ  
وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ ﴾ (فصلت: ٢٨).

مفردها ملك بفتح الأول والثاني،  
وهم مخلوقات نورانية مخلوقون من  
نور، وهم عباد الله مكرمون مخلوقون  
لعبادته سبحانه، لا يعصون الله ما  
أمرهم ويفعلون ما يؤمرون.

نؤمن بهم جميعاً على سبيل  
الإجمال وبكل من ذكره القرآن أو  
أشارت إليه السنة الصحيحة على وجه  
التفصيل وقال تعالى: ﴿ ءَامَنَ الرَّسُولُ  
بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ  
ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾

(البقرة: ٢٨٥)، ونحن نؤمن بهم وبأعمالهم  
ووظائفهم الكونية على ما ورد به  
القرآن الكريم قال الله تعالى:

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ  
الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْوَاحٍ مِّثْنَىٰ وَثُلُثٌ وَرُبْعٌ  
يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ﴾ (فاطر: ١) وقد أشار

القرآن الكريم إلى بعض أعمالهم التي  
كافوا بها، ووظائفهم التي يقومون بها  
ويجب الإيمان بها: فمنهم حملة الوحي  
كجبريل عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿ نَزَّلَ بِهِ

الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴿٢٠﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ  
الْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء: ١٩٣ - ١٩٤).

ومنهم حملة العرش، قال الله  
تعالى: ﴿ وَتَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ



ومنهم الموكل بقبض الأرواح، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَتَوَفَّنِيكَم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ (السجدة: ١١)، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ ﴾ (النساء: ٩٧).

ولقد أشارت كتب السنة الصحيحة إلى وظائف أخرى يقوم بها بعض الملائكة، ومنها:

أن تقف الملائكة على أبواب المساجد يوم الجمعة يكتبون دخول المصلين الأول فالأول، روى البخارى عن أبى هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم الجمعة وقفت الملائكة على باب المسجد يكتبون الأول فالأول»<sup>(١)</sup> ومنهم من يتعاقبون فى المسلمين فى صلاة الفجر والعصر<sup>(٢)</sup> ومنهم الموكلون بالدعاء لمن ينتظر الصلاة فى مصلاه ما لم يحدث،<sup>(٣)</sup> ومنهم الموكلون بالأجنة فى الأرحام<sup>(٤)</sup> ومنهم من ينزل بالرحمات على عباد

الله ليلة القدر: ﴿ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴾ سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ ﴿ (القدر: ٤ - ٥)، وهى مخلوقات لطيفة لها القدرة على التشكل بالأشكال الحسنة. كما تشكل جبريل فى صور مختلفة فى نزوله بالوحي على الرسول محمد ﷺ. فيجب الإيمان بهم جميعاً على نحو ما ورد به النص الصحيح من الكتاب والسنة؛ لأن الإيمان بهم أصل من أصول الدين كما جاء فى قوله تعالى:

﴿ ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾ (البقرة: ٢٨٥)، كما أشار إلى ذلك حديث جبريل الذى فى الصحيحين. والذى فيه السؤال عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشرط الساعة.

أ.د. محمد السيد الجليلند

الهوامش:

(١) صحيح البخارى؛ الإيمان، الجمعة حديث ٩٢٩.

(٢) البخارى رقم ٣٢٢٣.

(٣) البخارى رقم ٤٤٥.

(٤) البخارى ٣١٨.

## الملة

مضافة إلى الله ولا إلى آحاد أمة النبي ﷺ، ولا تستعمل إلا فى جملة الشرائع دون آحادها، لا يقال: ملة الله، ولا يقال: ملتى وملة زيد، كما يقال دين الله ودين زيد، ولا يقال الصلاة ملة الله.

وأصل الملة من أملت الكتاب، قال تعالى: ﴿وَلْيُمْلِلِ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلَيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

وتقال الملة اعتباراً بالشىء الذى شرعه الله، والدين يقال اعتباراً بمن يقيمه إذا كان معناه الطاعة، خبز ملة، ويقال أملتته من كذا حملته على أن ملّ من قوله ﷺ: "تكلفوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملّوا" (١).

فإنه لم يثبت لله ملالاً، بل القصد أنكم تملّون والله لا يمل (٢).

وفى (معجم ألفاظ القرآن الكريم) ورد: الملة: الدين، حقاً كان أو باطلاً، وأصل ذلك أن يقال الملة للطريقة السلوكية والسنة، ويرى بعضهم أن ذلك من إملال الكتاب لأن السنة تملّ وتكتب ليعمل بها، ويرى آخرون أن

وردت فى لغة العرب متعلقة بالمحسوسات وبالمعقولات ولها دلالات واسعة يهمنها ما يتعلق بالعقائد والشرائع والأخلاق، ومما ورد بهذا الصدد الملة: الشريعة والدين، وفى الحديث "لا يتوارث أهل ملتَيْن" (٣).

الملة: الدين، كملة الإسلام والنصرانية واليهودية، وقيل: هى معظم الدين وجملة ما يجىء به الرسل، وتملّ وامتل دخل فى الملة، وفى التنزيل العزيز ﴿حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠).

قال أبو إسحاق: الملة فى اللغة سنتهم وطريقهم. قال أبو منصور، ومما يؤيد قوله: قولهم (طريق) مملّ أى سلوك معلوم، وقال الليث فى قول الراجز: كأنه فى ملة مملول، قال: "المملول من الملة، أراد كأنه مثال ممثّل مما يعبد فى ملل المشركين" (٤).

وفى (المفردات فى غريب القرآن) ورد: الملة كالدين، وهى اسم لما شرع الله تعالى لعباده على لسان الأنبياء ليتوصلوا به إلى جوار الله، والفرق بينها وبين الدين أن الملة لا تضاف إلا إلى النبي ﷺ الذى تسند إليه نحوه "قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم" (٥).

وفى حق يوسف ورد ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي﴾ (يوسف: ٣٨) ولا تكاد توجد

ذلك من قولهم: طريق ممل ومليل، سلوك معبد للسير، والملة توطأ للناس ليسيروا عليها<sup>(١)</sup>.

وإذا كان ابن حزم قد ألف كتابه (الفصل فى الملل والأهواء والنحل)، فإنه لم يتطرق إلى مادة "ملة" بالبيان وكذلك "الأهواء"؛ وإنما تناول القول فى النحل، ومما ورد عنه قوله: "قد أكملنا بعون الله الكلام فى الملل فلنبداً بحول الله - عز وجل - فى ذكر نحل أهل الإسلام واقتراقهم منها، وإيراد ما شغب به من شغب منهم فيما غلط فيه من نحلته، وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل والحمد لله رب العالمين كثيراً ... ثم قال: فرق المقرين بملة الإسلام خمسة وهم: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج"<sup>(٢)</sup>.

وأما الشهرستاني فى كتابه (الملل والنحل) فقد تناول الملل ثم تناول النحل وهو يرى أن الملل رديف الدين وهو ما كان له أصل سماوى، وعندما تكلم عن الإسلام فى المقدمة الرابعة قال: بيان أول شبهة وقعت فى الملة الإسلامية وكيفية انشعابها ومن مصدرها، وكما قررنا أن الشبهات التى وقعت فى آخر الزمان هى بعينها الشبهات التى دفعت فى أول الزمان كذلك يمكن أن نقرر فى زمان كل نبى ودور صاحب كل ملة وشريعة: أن شبهات

أمتة فى آخر زمانه، ناشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والملحدين ...).

وإذا كان ابن حزم قد أطلق كلمة (مِلَّة) على الديانات الثلاث (اليهودية - المسيحية - الإسلام) فإن الشهرستاني قد جعل إطلاق الملة مقصوراً على الجانب العملى من الوحي الإلهى، بدءاً من نوح عليه السلام، وانتهاءً بمحمد صلى الله عليه وسلم. ومن كلامه: "ولما كان نوع الإنسان محتاجاً إلى اجتماع مع آخر من بنى جنسه فى إقامة معاشه، والاستعداد لمعاده، وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو أهله، ويحصل بالتعاون ما ليس له، فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هى الملة، والطريق الخاص الذى يوصل إلى هذه الهيئة هو المنهاج والشرعة والسنة، والاتفاق على تلك السنة هى الجماعة، قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة: ٤٨).

ولن يتصور وضع ملة وشرع الشرعة إلا بوضع شارع يكون مخصوصاً من عند الله بآيات تدل على صدقه. ثم اعلم أن الملة الكبرى هى ملة إبراهيم الخليل عليه السلام، وهى الحنيفية التى تقابل الصبوة تقابل التضاد قال الله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الحج: ٧٨). والشرعة ابتدأت من نوح عليه السلام، قال

تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ﴾ (الشورى: ١٣)، والحدود والأحكام ابتدأت من آدم وإدريس عليهما السلام، وختمت الشرائع والملل والمناهج والسنن بأكملها وأتمها حسناً وجمالاً بمحمد ﷺ، قال تعالى: ﴿ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (المائدة: ٣) .

وإذا كان القرآن هو القول الفصل في هذا الميدان، فإنه قد استخدم كلمة ملة بديلاً عن كلمة دين، وأطلقها على ما أطلق عليه الدين، ولم ترد الكلمتان مجموعتين في نص واحد في القرآن كله، ولم تردا على سبيل التغاير، بمثل ما وردت كلمة إسلام وإيمان مجموعتين أو وردتا متبادلتين، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ (الأحزاب: ٢٥)، وقال تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ ﴿٢٥﴾ ﴿ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (النمل: ٢٥-٣٦) .

والكلمتان إذن مختلفتان في المكون الحرفي لهما، متحدتان في الدلالة المقصودة بهما. وقد أطلقت كلمة "ملة" على

المعتقد الحق كما أطلقت كلمة "دين"، وأطلقت أحياناً أخرى على المعتقد الباطل كما تطلق كلمة دين على المعتقد الباطل، وهذا البيان.

أولاً: إطلاق كلمة "ملة" على المعتقدات الحقّة، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾ (البقرة: ١٣٠)، وقال تعالى: ﴿ قُلْ بَلْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (البقرة: ١٢٥)، ومن أقوال يوسف في دعائه: ﴿ وَأَتَّبَعْتُ مِلَّةَ

ءَابَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (يوسف: ٢٨)، وقد أمر محمد ﷺ بهذا الأمر: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴾ (النحل: ١٢٣)، وامتن على هذه الأمة بقوله: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ ﴾ (الحج: ٧٨) .

وندرج من مجموع الآيات في هذه الفقرة أن كلمة "ملة" يراد بها الاعتقاد الحق والدين الصحيح.

ثانياً: من إطلاق كلمة "ملة" على المعتقدات الباطلة ما ورد في قول الحق على لسان يوسف ﷺ وهو ينكر على

المصريين عبادتهم لغير الله قائلًا: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (يوسف: ٢٧)، وعندما دعا شعيب قومه إلى إقامة الوزن بالقسط، أعرضوا عن دعوته واتباع ملته قائلين له: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشْعَبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أُولَئِكَ كَفَرِينَ﴾ (الأعراف: ٨٨)، ﴿قَدْ أَفْرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّيْنَا اللَّهَ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا﴾ (الأعراف: ٨٩).

ومن صيغ العموم في القرآن قول المشركين والكفار عبر كل زمان ومكان لرسولهم: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ (إبراهيم: ١٣) وذكر القرآن أن معتقدات اليهود والنصارى تدعى بالملة، قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ (البقرة: ١٢٠).

وتخوف أهل الكهف من العبادة الباطلة وأهلها التي كانوا يدينون بها وبخاصة الوثنية: ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ﴾ (الكهف: ٢٠). وأهل مكة بعد

سماعهم داعي التوحيد قالوا: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا آخِلَاقٌ﴾ (ص: ٧). والعيش مع آيات القرآن يكشف النقاب عن بعض استخدامات كلمة ملة في القرآن نفسه، فبينما سبق إبراهيم عليه السلام بآدم ونوح وإدريس وهود وصالح لم نجد كلمة ملة مضافة إليهم صراحة، وإن وردت ضمناً في الآية الكريمة، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ

أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ (إبراهيم: ١٣)، وكانت بداية الإضافة إلى إبراهيم عليه السلام وكثرت في القرآن، فهل الإضافة باعتبار أوليته في التكليف الشرعية، حيث لم يرد ذكر لصلاة أو صوم أو زكاة أو حج بحق الرسل السابقين، بينما وجدنا القرآن يذكر التكليف الشرعية بحق إبراهيم عليه السلام بوضوح وصراحة، حيث تحدث عن الصلاة والزكاة والحج، ويمكن أن يكون تكليف الصوم مما ورد بصيغة العموم في الآية الكريمة: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣) أم أن الإضافة باعتبار الإمامة وكثرة النبوة من عقبه .

وأما إضافة الملة إلى إسحاق ويعقوب بعد إضافتها إلى إبراهيم عليه السلام - فهو من وحى الله إلى يوسف عليه السلام،

وذلك فى قول الحق سبحانه:

﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (يوسف: ٢٨).

وفى الختام نذكر ما ذكره الشهرستانى من كون علماء الإسلام قد اصطالحوا على تسمية أتباع الوحى بأهل الدين والملل، وعلى أهل الديانات الوضعية بأهل الأهواء والنحل. فحصرنا الديانات فى المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل

الأهواء والنحل فى الفلاسفة والدهريين وعبد الكواكب والأوثان والبراهمة ومن شابههم من العقائد. ويفهم من هذا أن أهل الأهواء والنحل يقابلون أهل الدين تقابل تضاد، ولهذا شاع لفظ الملل والنحل بين علماء تاريخ الأديان فى المجتمع الإسلامى، وفهم منه إطلاق لفظ "الملة" على عقيدة من له كتاب سماوى أو شبهة كتاب - ولفظ النحلة على الدهريين وأشباههم<sup>(١)</sup>.

**أ.د. بكرزكى عوض**

## الهوامش:

- (١) الحديث فى: الترمذى ٢١٠٨، ومسند أحمد ١٧٨/٢، والبيهقى ١٩/٦، ٣٠/٨، وأبى داود ٢٩١١.
- (٢) لسان العرب، مادة ملل<sup>٢</sup>.
- (٣) الحديث فى: إتحاف السادة المتقين ٦٠/٥.
- (٤) المفردات فى غريب القرآن، مادة: ملل .
- (٥) معجم ألفاظ القرآن، مادة: ملل .
- (٦) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ٨٨/٢.
- (٧) الملل والنحل: ١٩/١.
- (٨) نقلا عن الملل والنحل للشهرستانى ٣٨/١.
- (٩) راجع: المدخل إلى علم مقارنة الأديان: ٢٤-٢٧.

## مراجع للاستزادة:

- ١- أبو هاجر محمد السعيد زغلول آل بسيونى . موسوعة أطراف الحديث النبوى، ط دار الفكر - بيروت - لبنان ط ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م
- ٢- أحمد بن حنبل (الإمام) : مسند أحمد بن حنبل : الموسوعة الحديثية . مؤسسة الرسالة ط ١٤٢١ هـ - ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م
- ٣- ابن العربى أبو بكر محمد بن عبد الله : أحكام القرآن . ط دار الفكر العربى ج ٣ . ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م
- أحكام القرآن - ط دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م
- ٤- ابن حزم أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل . مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح ، سنة ١٣٤٨ هـ .
- ٥- ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦ م . الناشر : دار نهضة مصر للطباعة والنشر
- ٦- ابن كثير : أبو الفداء عماد الدين بن كثير: تفسير القرآن العظيم . ط مكتبة الإيمان . المنصورة . ط ١
- ٧- ابن منظور : لسان العرب، ط دار المعارف .
- ٨- البخارى . محمد بن إسماعيل البخارى، صحيح الإمام البخارى، ط دار الفكر
- ٩- ليحورى . إبراهيم ليحورى (شيخ الإسلام): شرح ليحورى على لجره، ط بلدة لمعاد الأهرية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .
- ١٠- البيهقى: السنن الكبرى ، تصوير بيروت .
- ١١- الترمذى : سنن الترمذى، ط مصطفى الحلبي
- ١٢- التوحيدى . أبو حيان . محمد بن يوسف الشهير بأبى حيان: تفسير البحر المحيط ط ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . دار الفكر العربى . بيروت
- ١٣- الرازى: مفتاح الغيب، ط ٣ دار إحياء التراث العربى . بيروت .
- ١٤- الراغب الأصفهاني أبو القاسم بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني . ط . دار إحياء التراث العربى . بيروت . لبنان ط ١ . ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م
- ١٥- الزرقانى . محمد عبد العظيم الزرقانى: مناهل العرفان فى علوم القرآن ، نشر مكتبة زهران - الدراسة ، ط عيسى البابى الحلبي ط ٣ .
- ١٦- الزمخشري: أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ط دار المعرفة بيروت .

- ١٧-الشهرستاني : أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ط . مؤسسة الحلبي - القاهرة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م .
- ١٨-الطحاوي : ابن أبي العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية، ط ٨ ١٤٠٤هـ — ١٩٨٤ ط المكتب الاسلامى بيروت
- ١٩-القرطبي : أبو عبد الله بعد أحمد الأنصارى: تفسير القرطبي . ط دار الريان للتراث .
- ٢٠-القيس : أبو طالب المكي القيس الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها . ط مؤسسة الرسالة . بيروت . الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م
- ٢١-سهيل زكار (دكتور) تعريب وتقديم: المعجم الموسوعى . ط دار الكتاب العربى
- ٢٢-عبد العزيز سيد الأهل : من الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ١٩٨٠ م
- ٢٣-عوض . بكر زكى (دكتور): المدخل إلى علم مقارنة الأديان . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م دعوة الرسل بجد الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، مكتبة رشوان ط ١ ١٩٩٣ م
- ٢٤-مجمع اللغة العربية . معجم ألفاظ القرآن الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠ هـ . ١٩٧٠ م
- ٢٥-محمد الأحمدى أبو النور (دكتور) . شذرات من علوم السنة ، وزارة الأوقاف ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م
- ٢٦-محمد عبده (إمام) رسالة التوحيد . مكتبة الأسرة ٢٠٠٥ م
- ٢٧-محمد على (مولانا) : دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام ، ط الزهراء للإعلام العربى ط ١ ١٤١٤ هـ ١٩٩٥ م
- ٢٨-مسلم . صحيح مسلم ط عيسى الحلبي .



## المنزلة بين المنزلتين

وقد أشار إلى هذه المسألة الأستاذ "نلينو" حيث قال: الواقع أن الباحثين لم ينتبهوا، حتى الآن انتباهًا كافيًا إلى مسألة خطيرة كل الخطورة؛ تلك هي أن المؤلفين العرب - على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول - يكادون يتفقون على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسى مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع، واشتدت الخصومة بين متكلمى الخوارج ومتكلمى أهل السنة حول مسألة مرتكب الكبيرة، من جرّاء الثورات الخطيرة التى قام بها الخوارج، ذلك النزاع الذى لم يعن حالة المذهب فى الحياة الآخرة فحسب، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين: العلمية والسياسية. ذلك أنّا لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافرًا، لكانت النتيجة أن يعتبر خارجًا على الأمة الإسلامية، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً، وألا تقبل له شهادة، وأن يستباح دمه وماله. ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله، يجب على كل مسلم حقًا أن يثور عليهم ويحاربهم. وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذلك التحريض

ارتبط مصطلح "المنزلة بين المنزلتين" بمدرسة المعتزلة، وبتعبير أدق بنشأة المعتزلة كمدرسة كلامية لها ملامحها الفكرية الخاصة. وقصة الحديث عن تسمية المعتزلة بأنهم القائلون بالمنزلة بين المنزلتين قصة شائعة ومشهورة، فقد دخل على الحسن البصرى رجل، فقال: يا إمام الدين، ظهر فى زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون الكبائر، ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف تحكم لنا أن نعتقد فى ذلك، ففكر الحسن، وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق. ثم قام إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد، وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به من أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلاً: إن المؤمن اسم مدح والفساق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنًا، وليس بكافر أيضًا لإقراره بالشهادتين، ولوجود سائر أعمال الخير فيه، فإذا مات بلا توبة خلد فى النار، إذ ليس فى الآخرة إلا فريقان: فريق فى الجنة وفريق فى السعير<sup>(١)</sup>.

على الثورة ضرورةً إذا أخذنا بمذهب أهل السنة في أن الفاسق مع ذلك مؤمن، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التي لكل عضو في الأمة الإسلامية، اللهم إلا في حالات ضئيلة. ويضيف "لينو" قوله: في هذه المسألة التي كانت موضوع مناقشات عنيفة في النصف الثاني من القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية، كان خلاف واصل وعمر بن عبيد مع أهل السنة، وبسببها كان اعتزالهما إياهم. ذلك أنهما وقفا موقفاً وسطاً شبه حيادي بين الرأيين المتعارضين: رأى الخوارج ورأى أهل السنة، وقالوا: إن الفاسق، أو صاحب الكبيرة، أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين<sup>(٣)</sup>.

ومصطلح المنزلة بين المنزلتين هو الوجه الآخر لمسألة "الأسماء والأحكام"، والمقصود بذلك أن كل من ارتكب كبيرة ما اسمه وما حكمه، هل هو مؤمن، أم كافر، أم فاسق، أم عاصي، أم مخطئ... ومن ثم ما هو الحكم الذي يترتب على ذلك أو إن شئت ما توابع هذا الحكم على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي... إلخ.

كذلك فإن مشكلة "المنزلة بين المنزلتين" لا يمكن علاجها إلا من خلال مفهوم الإيمان الذي اختلف المتكلمون

فيما بينهم في تحديده، فقد تساءلت كل الفرق عن حقيقة الإيمان هل هو معرفة الله فقط أم معرفة الله والإقرار بذلك، هل الإيمان إقرار بالقلب فحسب، أم إقرار بالقلب واللسان، وهل الإيمان إقرار مجرد أم أنه قول وعمل... إلخ<sup>(٣)</sup>. ونحن من جهتنا لن نتوسع في الحديث عن "الإيمان" حيث يمكن الرجوع إلى ذلك في هذه الموسوعة.

نعود لنقول: إن الأصل في الحديث عن عبارة "المنزلة بين المنزلتين" أنها تستعمل في شيء بين شيئين يجذب إلى كل واحد منهما بشبه... هذا هو المعنى اللغوي. أما المعنى الاصطلاحي فهو: إن لصاحب الكبيرة اسمًا بين اسمين وحكمًا بين حكمين، وقد تباينت وجهة نظر علماء الكلام في مسألة الأسماء والأحكام أو لنقل في مرتكب الكبيرة... وهل هو في منزلة بين المنزلتين أم لا؟

الخوارج:

يرى الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، لأن الإيمان عندهم قول وعمل ليس هناك فصل بين الأعمال وبين الإيمان لا ينبغي أن يقف الإيمان عند حدود القلب وشهادة اللسان، بل ينبغي - وهذا أساس الإيمان - أن يمتد إلى الجوارح. والإيمان علم كما قلنا، وعمل بحسب العلم. ومن الواضح أن الخوارج تقول: إن الفاسق كافر وليس

فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان،  
وينبغى أن يطبق على الفاسق ما يطبق  
على الكافر<sup>(١)</sup>.

إن من ينحرف فى عمله عن الصراط  
المستقيم فهو كافر ومن زلَّ زلةً فقد  
مرق من الإسلام ولا يجدد إيمانه إلا  
بتوبة علنية وعودة قوية إلى الإسلام. إن  
الأمر كلها حلال أو حرام، وليس ثمة  
أمر لا هى حلال ولا هى حرام  
كيف؟<sup>(٢)</sup>. ولهذا فإن الفضيلة عند  
الخوارج ليست وسطاً بين طرفين؛ إن  
الفعل إما أن يكون فاضلاً أو غير  
فاضل، ثمة صواب وخطأ فحسب،  
يوجد مؤمن وكافر، حلال وحرام، أما  
غير ذلك فلا، إن الخطأ خطأ فحسب،  
ليس ثمة خطأ كبير وخطأ صغير،  
لذلك كفرت الخوارج كل من ارتكب  
إثمًا أيًا كان هذا الإثم، وأيًّا كان من  
ارتكبه فلا ينبغى أن نتهاون فى أى حق  
من حقوق الله، لأن معظم النار كانت  
من صفار الشرر، وكل حسنة تأكلها  
وتمحوها سيئة، وفى هذا يرى الخوارج  
أن كل من خالفهم الرأى مشرك، وأن  
مرتكب الكبيرة مشرك، وأن من  
رفض القتال معهم وفضل البقاء فى بيته  
(قعد عن القتال) فهو مشرك. بل إن  
كل من ترك شيئاً من الطاعات التى  
أمر الله بها فهو مشرك، ومن ثم يعد  
كافراً مصيره النار<sup>(٣)</sup>. وزعموا أن  
مرتكبي الكبائر مخلدون فى النار.

ومن تحصيل الحاصل القول: إن  
الخوارج ترفض مبدأ التقية لأنها ترى  
فيه لوئاً من ألوان الشرك بالله، لأن  
الخوف عندها مرتبط فحسب بالله،  
أما غير ذلك فإن لديهم من الإرادة  
والقوة والشجاعة ما يجعلهم يواجهون  
الدنيا كلها ماداموا مؤمنين بعدالة  
قضيتهم.

#### المرجئة:

جاء فى (الملل والنحل) أن الإرجاء فى  
اللفة على معنيين: أحدهما: بمعنى  
التأخير. والثانى: بمعنى إعطاء الرجاء،  
أما إطلاق اسم المرجئة على الجماعة  
بالمعنى الأول فصحيح لأنهم كانوا  
يؤخرون العمل عن النية والعقد. وأما  
المعنى الثانى فظاهر، فإنهم كانوا  
يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية  
كما لا تنفع مع الكفر طاعة. وقيل:  
الإرجاء تأخير على الله عن الدرجة  
الأولى إلى الرابعة<sup>(٤)</sup>.

يقول مؤلف كتاب (مسائل فى  
الإمامة): إن المرجئة جماعة وقفوا فى  
أهل الصلاة لما رأوا اختلافهم وتباينهم  
فى مذاهبهم وسفكهم دمائهم،  
واكفار بعضهم بعضاً، وأرجأوا أمرهم  
فى الثواب والعقاب إلى الله عز وجل،  
وطمعوا فى معرفته والدخول فى جنته  
والمجاورة لأنبيائه، وزعموا أن أهل  
الصلاة كلهم - على إكفارهم بعضهم  
بعضاً، وسفك دمائهم واختلافهم فى

مذاهبيهم - مؤمنون، مستكملون حقيقة الإيمان، وأن إيمانهم كإيمان جبريل وميكائيل، والملائكة المقربين، والأنبياء المرسلين، وهؤلاء هم المرجئة، وتأولوا في مذهبهم هذا قول الله - عز وجل -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨)،

وقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨)، قالوا: فأهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله وكتبه والبعث والحساب والثواب والعقاب. وقد قال الله - عز وجل -: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (البقرة: ١٤٣) (٨).

إنه يصعب على المرء أن يفهم موقف المرجئة دون أن يحيط علمًا بحقيقة الإيمان. وبعيدًا عن التفاصيل التي لا يسمح المجال هنا للخوض فيها، نقول: إنه على ضوء صحيح البخاري ومسلم، وكتب الفرق والمقالات، تقول المرجئة: إن الله قال في محكم تنزيله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾ (التوبة: ٢)، أي أن المرء إما أن يكون كافرًا وإما أن يكون مؤمنًا فحسب. كذلك قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ٨٢).

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

(البقرة: ٢٧٧)، هنا نجد أن الإيمان شيء وعمل الصالحات شيء آخر. إن المرجئة ترى أنه لو كان الإيمان منقولاً من اللغة إلى الشرع على الحد الذي يدعونه؛ لكان لا يثبت لهذا العطف معنى وليتنزل منزلة قوله: إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات. وذلك مما لا وجه له (٩)، لذلك قال: الإيمان لا ينتزع عند المرجئة بارتكاب المعصية ولا تخرج الكبيرة صاحبها من دائرة الإيمان.

والإيمان عند أهل السنة قول وعمل والإيمان يزيد وينقص: ﴿لِيَزَادُوا إيمَانًا مَعَ إيمَانِهِمْ﴾ (الفتح: ٤)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧)،

كذلك ينبغي أن يكون معلومًا أن الإيمان مختلف عن الإسلام: ﴿قَالَتِ

الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ

قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (الحجرات: ١٤)، إن كل مؤمن مسلم، لكن ليس كل مسلم مؤمنًا. ولما كان الإيمان يزيد وينقص ترتب على ذلك أن يكون الثواب كذلك. المهم هو أن الإيمان - وبوجه عام - تصديق بالقلب وإقرار باللسان والعمل بمقتضى التصديق والإقرار. والسؤال الآن ما موقف المرجئة من قضية الإيمان؟ رفعت المرجئة شعاراً يدل على رأيها هو "أنه لا يضر مع الإيمان

معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة<sup>(١٠)</sup> لأن مرتكب الكبيرة عند المرجئة مؤمن مقر بوجود الله ورسوله وبكتابه، وبما جاء به الرسول... ولهذا فإن من لم يعمل بما يؤمن به أو من يعمل بعض المعاصي مع الإيمان فإن هذا لا يعنى أن المؤمن لم يعد مؤمناً، لأن المعصية لا تخرج صاحبها عند المرجئة من دائرة الإيمان.

وقد ذكر صاحب: (الفرق بين الفرق) أن المرجئة ثلاثة أصناف:

صنف منهم قالوا: بالإرجاء فى الإيمان وبالقدر على مذهب القدرية المعتزلة. وصنف منهم قالوا: بالإرجاء فى الإيمان وبالجبر فى الأعمال على مذهب جهم... وصنف ثالث خارجون عن الجبرية والقدرية<sup>(١١)</sup>.

لقد كان موقف المرجئة من مرتكب الكبيرة أو المعصية موضع نقد من فئات غير قليلة من المسلمين ولعل أبلغ من عبّر عن هذا النقد واستهجن، بل واستنكر موقف المرجئة الإمام محمد أبو زهرة حيث قال: إنهم - المرجئة - تجاوزوا الحد فى الاستهانة بالعمل من حيث اتصاله بأصل الإيمان، ومن حيث أثره فى دخول الجنة إن كان صالحاً ودخول النار إن كان غير صالح، بل كان إثماً منفياً فاستهانوا أيضاً بأصل الإيمان فحرفوا حقيقته وجعلوه مجرد الإذعان القلبى. وإن خالفته الجوارح كانت كل

الظواهر منه تدل على أنه لم يدخل قلبه إيمان وإذعان: بل تجاوز ذلك إلى القول بأن الإذعان القلبى الذى اعتبروه وحده ركن الإيمان إلى الشك فى حقائق من المعلومات البديهية؛ على أنها ليست من جوهر الإيمان فادعوا أن الجهل بالكعبة غير ضار بالإيمان، والجهل بحقيقة الخنزير غير ضار... إلخ<sup>(١٢)</sup>.

#### المعتزلة:

ترى المعتزلة أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يكون فاسقاً. وهذا المذهب أخذه واصل عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية<sup>(١٣)</sup>.

ويقول القاضى عبد الجبار: إن الحديث عن المنزلة بين المنزلتين هو كلام فى الأسماء والأحكام، كلام فى أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين. لا يكون اسمه الكافر ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً.

وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل له منزلة بينهما<sup>(١٤)</sup>.

على ضوء ذلك فإن المكلف إما أن يستحق الثواب بدرجاته حسب الأعمال

الصادرة عنه، أو يستحق العقاب بدرجاته: إن استحق العقاب العظيم فهو كافر: إما منافق أو مرتد، أى خرج عن الإيمان إلى الكفر كأن يتهود أو يتنصر أو يتمجس (يصير مجوسياً)، أما إذا استحق مرتكب الكبيرة عقاباً دون العقاب العظيم فإنه يسمى فاسقاً، ويتبعه قولنا: متهتك، ملعون، فاجر...<sup>(١١)</sup> يؤكد ما نقوله من أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ما ثبت أنه يستحق بارتكاب الكبيرة الذم واللعن والاستخفاف والإهانة، وثبت أن اسم المؤمن صار بالشرع اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم والموالاتة... وعلى ذلك فإن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى مؤمناً.

ولقد أكد ذلك الإسفرائيني في كتابه (التبصير في الدين): إن الفاسق عند المعتزلة لا هو مؤمن ولا هو كافر، وأنه إذا خرج من الدنيا قبل أن يتوب عن ذنوبه يخلد في النار، ولا يجوز أن يغفر الله له البتة أو يرحمه. أى إن مرتكب الكبيرة يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله، ولكونه يشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده أصبح وسطاً بين الاثنين؛ أى وسطاً بين الكفر وبين الإيمان. ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن عذابه سيكون أقل من عذاب الكافر<sup>(١٢)</sup>.

لقد رفضت المعتزلة أن تطلق على صاحب الكبيرة اسم "كافر" لعدة أسباب لعل منها: أن الصحابة جميعاً اتفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم من الميراث، ولا يمنع من المناكحة والدفن في مقابر المسلمين.

ومنها أيضاً أن علياً بن أبى طالب حينما قاتل الخوارج قال فى حقهم: "كانوا إخواننا بالأمس بغوا علينا ولهذا أطلق الإمام على عليهم أنهم بغاة وأضاف أنهم ليسوا مسلمين لأنهم لو كانوا كذلك ما قتلناهم!! أضف إلى هذا أن آية اللعان تؤكد عدم كفر أحد الزوجين، لأن القذف لو كان كفراً لكان لا بد من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتقطع بينهما عصمة الزوجية، ومن ثم لا يحتاج إلى اللعان<sup>(١٣)</sup>.

ويبدو أن القاضى عبد الجبار أدرك أن "المنزلة بين المنزلتين" لم تعد مشكلة وحسب؛ ولكنها أيضاً أضحت إشكالية كبيرة. لقد بان أنها من جملة المسائل الشائكة التى يصعب -إن لم يكن من المحال على العقل -الإدلاء فيها برأى يكون هو فصل المقال. لذلك قال القاضى: "أعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها لأنها كلام فى مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلاً، وإنما المعلوم عقلاً أنه إذا كان الثواب أكثر من العقاب فإن

العقاب مكفر فى جنبه، وإن كان أقل منه فإنه يكون محبطاً فى جنب ذلك العقاب... فأما أن ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض أو عقاب بعض المعاصى أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه. بل لو خيلنا وقضية العقل، لجوزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها. فحصل من هذه الجملة أن هذه المسألة مما لا سبيل للعقل فيها وإنما هى مسألة شرعية على ما قلناه<sup>(١٧)</sup>.

وسؤالنا الآن للقاضى ولمن تابعه: إذا كانت "المنزلة بين المنزلتين" هى مسألة شرعية لا دخل للعقل فيها... فلماذا خاضت المعتزلة كل هذه المعارك الفكرية وكتبت عشرات الكتب فى قضية انتهت إلى أنها شرعية وأن الأمر فيها يعود لله سبحانه، وباختصار إنها فوضت الأمر لله حينما مضت إلى أن هذه المسألة لا تعلم عقلاً... وأنها مما لا دخل للعقل فيها!!!

#### الأشاعرة:

أما عن موقف الأشاعرة فإنه مبين لما قاله الخوارج والمعتزلة بوجه خاص. يقول الأشعرى: "إن الإيمان هو التصديق بالله... وأن الفاسق عنده مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته؛ فمن كان منه الإيمان فهو مؤمن، ولو كان

الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً لم يكن منه كفر ولا إيمان، ولكن لا موحداً ولا ملحداً، ولا ولياً ولا عدواً. فكما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمناً ولا كافراً كما قالت المعتزلة<sup>(١٨)</sup>.

ويقول الجوينى: إن من مذهب أهل الحق (الأشاعرة) وصف الفاسق بكونه مؤمناً. والدليل على تسميته مؤمناً من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق، وآية ذلك فى الشرع أن الأحكام الشرعية المقيدة بخطاب المؤمنين تتوجه على الفسقة توجهها على الأتقياء إجماعاً. والفاسق يجرى مجرى المؤمن فى أحكامه: فيسهم له من المغم، ويصرف إليه سهم المصالح، ويؤذّب عنه، ويدفن فى مقابر المسلمين، ويصلى عليه، وكل ذلك يقطع بكونه منهم<sup>(١٩)</sup>.

إن المؤمن إذا ارتكب عند الأشاعرة معصية فإنها لا تجعله كما أشرنا كافراً، بل إنه يظل مؤمناً مخطئاً... ويميز الأشعرى بين خروج الإنسان من الكفر وبين أن يكون مؤمناً فعنده أن من اعتقد الحق ليس بكافر، لأن الاعتقاد فى الحق وفى التوبة منافٍ للكفر، لكن اعتقاده هذا وحده لا يكفى لكى نعدّه مؤمناً. ولذلك يقول: إن المرء لا يستحق اسم المؤمن وحده إلا إذا عرف الحق فى حدوث العالم،

وتوحيد خالقه وصانعه، وفى صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها... وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً، وإن لم يسمه على الإطلاق مؤمناً. وقياس أصله، يقتضى جواز المغفرة له لأنه غير مشرك ولا كافر<sup>(٢٠)</sup>.

#### الماتريدية:

ترى الماتريدية أن المرء إما أن يكون مؤمناً أو كافراً... ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾ (التغابن: ٢)، أما غير ذلك من أسماء فإن الماتريدية لا ترى ما تراه بعض الفرق الأخرى. وموقف الماتريدية هنا ينطلق من تحديدها لمفهوم الإيمان الذى هو عندها تصديق بالقلب: أحق ما يكون الإيمان بالقلب بالسمع والعقل جميعاً. أما السمع فتجد قول الحق: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ١٤). هذه الآية تدل على أن الإيمان ليس قولاً باللسان ولكن بالقلب فى المقام الأول. وكذلك قول الحق سبحانه: ﴿يَتْلُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَهُمُ الْمُؤْمِنَةُ مَهْجَرَتْ فَامْتَحِنُوهُمْ﴾ (المتحنة: ١٠٠)، والمغزى أن

الله أعلم إذا كن مؤمنات أم لا، مع أنهن - أمام الناس جميعاً - مؤمنات مهاجرات<sup>(٢١)</sup>.

يقول البزدوى: إن الإيمان قول وعمل ولا يكفر أحد بترك الطاعات لأن الإيمان هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان، وباللسان أبلغ، فيكون كل واحد منهما ركناً من الباب، فلا يوجد الإيمان إلا بهما، إلا عند الضرورة والعجز فإنه يكتفى بأحدهما<sup>(٢٢)</sup>.

ويقول النسفى: الإيمان هو التصديق، فمن كان مصدقاً كان مؤمناً سواء وجد منه التصديق عن الدليل أو عن غير الدليل<sup>(٢٣)</sup>.

ولهذا فإن من هذا حاله إذا أخطأ أو عصى الله، فإن هذه المعصية لا تخرج صاحبها من دائرة الإيمان.

وقد استدلت الماتريدية فى هذا الصدد بعدة آيات منها قوله سبحانه: ﴿يَتْلُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَمْ يَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٢). وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ (الحجرات: ٩). فمن

المعلوم أن إحدى الطائفتين على حق والأخرى على باطل، وقد تكونان معاً على غير حق. ومع هذا كان خطاب القرآن الكريم لهما بحسبانهما من جملة المؤمنين: ﴿يَتْلُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا



تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ﴿

(الممتحنة: ١).

إن مرتكب الكبيرة ومن واقع قراءة النص بفهم من المؤمنين، وإذا كان قد أخطأ فإن هذا الخطأ لا يخرجهم من دائرة الإيمان، بل هو "مؤمن" كامل الإيمان. وإذا كان هذا المؤمن قد أخطأ فإن الأمر متروك لله: إن شاء حاسبه، وإن شاء عفا عنه، لأن الخطأ هنا قد يكون راجعاً لجهل أو سهو، أو سوء تقدير أو لغفلة أو لضرورة أو لترصد وسبق إصرار... وهذا كله لا يعلمه حق العلم إلا الله.

بقى أن أشير إلى أن البزدوى قال في كتابه "أصول الدين": إن أهل الكبائر لا يخلدون في النار، وإن خرجوا من الدنيا من غير توبة، والله تعالى فيهم مشيئة: إن شاء غفر لهم بشفاعته شفيع ولا يدخلهم النار، وإن شاء أدخلهم النار ويحبسون فيها على ما يريد، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة بشفاعته شفيع أو من غير شفاعته شفيع، ولا يخلدهم في النار البتة. وأما أهل الصفائر فإن صفائهم تصير مغفورة بالحسنات وهي الصلوات الخمس وغيرها من الحسنات<sup>(٢٤)</sup>.

أ.د. فيصل عون

- (١) عضد الدين الإيجي: المواقف مع حاشيته للسيالكوتي وحسن جليبي، المجلد الثاني ص ٤٧٩، دار الطباعة العامرة، طبع حجر (د.ت)، وراجع الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، ٥٢/١، الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥٦م.
- (٢) نلينو (كرلو ألفونسو): بحوث في المعتزلة، ص ١٨٠-١٨١ من كتاب: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ط النهضة العربية ٢٣٩/٤.
- (٣) راجع أصول الدين: أبو اليسر البزدوي، ص ١٤٨ وما بعدها، المكتبة الأزهرية للتراث، حققه هانز بينزنس، القاهرة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م. وراجع د. سميرة فرحات: معجم الباقلاني في كتبه الثلاثة: التمهيد، الإنصاف، البيان، ص ٦٥، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١ بيروت لبنان، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- (٤) علم الكلام ومدارسه: فيصل عون، ص ٨٦-٨٧، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٥ القاهرة ٢٠٠٨م.
- (٥) الخوارج والشيعة: يوليوس فلهوزن، ص ٤٦، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣ ١٩٧٨م.
- (٦) أصول الدين: عبد القاهر البغدادي، ص ٣٣٢، استانبول، ط١ ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.
- (٧) الملل والنحل: الشهرستاني، ص ١٤٢، نشره عبد اللطيف العبد.
- (٨) مسائل في الإمامة: الناشئ الأكبر، ص ١٩-٢٠.
- (٩) شرح الأصول الخمسة: ص ٧٢٩.
- (١٠) الفرق بين الفرق: عبد القاهر البغدادي، ص ٢٠٢، محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح ولولاده، القاهرة (د.ت).
- (١١) تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة ١/١٢٥، دار الفكر العربي (د.ت).
- (١٢) راجع شرح الأصول الخمسة: ص ١٣٧-١٣٨.
- (١٣) المرجع السابق: ص ٦٩٧.
- (١٤) المرجع السابق: ص ٧١٧.
- (١٥) راجع علم الكلام ومدارسه: فيصل عون ص ٢٦٤. وراجع د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١/٤٣٩، دار المعارف، الطبعة التاسعة.
- (١٦) راجع عن اللعان بشيء من التفصيل: كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي ٢/١٣٠٩، دار قهرمان للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- (١٧) شرح الأصول الخمسة: ص ١٣٨-١٣٩.
- (١٨) كتاب اللمع: أبو الحسن الأشعري، ص ١٢٣-١٢٤، تحقيق د. حمودة غرابية، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٥م.
- (١٩) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: الجويني، ص ٣٩٧، تحقيق د. محمد يوسف موسى،

- وعلى عبد المنعم، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- (٢٠) أصول الدين: البغدادي، ص ٢٤٨-٢٤٩، وراجع: تحقيق فيصل عون، علم الكلام ومدارسه ص ٣٢١.
- (٢١) علم الكلام ومدارسه: فيصل عون، ص ٣٨.
- (٢٢) أصول الدين: أبو اليسر البزدوي، ص ١٥١، تحقيق: هانز بيزلنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ٢٠٠٦م.
- (٢٣) تبصرة الأدلة: أبو المعين النسفي ج ١، ص ٢٥، تحقيق كلود سلامة ج ١ المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٠م وراجع الفرق بين الفرق للبغدادي، ص ٣٥.
- (٢٤) أصول الدين: البزدوي ص ١٣٥، وكذلك الأشعري في كتابه "أصول أهل السنة والجماعة"، المسماة برسالة أهل الثغر، ص ٨٨-٨٩، تحقيق د. محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١ ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م. وراجع فيصل عون: علم الكلام ومدارسه، ص ٣٨١-٣٨٢.

## المهدى

الشيء قد نسيته، فأراه، فأذكر،  
كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا  
غاب عنه، ثم إذا رآه عرفه <sup>(١)</sup>  
ومن هذه الأمور التي أخبر رسول الله  
ﷺ أنها ستقع، ما ورد عن ظهور رجل  
صالح فى آخر الزمان يؤيد الدين،  
ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، وقد  
ورد فى بعض هذه الأحاديث تلقيبه  
بالمهدى .

والمهدى لغة اسم مفعول من "هدى"  
والهدى هو الرشاد، والدلالة كما ورد  
فى الصحاح <sup>(٢)</sup>

وفى لسان العرب : "الهدى : ضد  
الضلال، وهو الرشاد، وفى الحديث :  
"سنة الخلفاء الراشدين المهديين"،  
المهدى : الذى قد هداه الله إلى الحق،  
قد استعمل فى الأسماء حتى صار  
كالأسماء الغالبة <sup>(٣)</sup>

وقد استعملت كلمة المهدى بمعنى  
من هداه الله فى عهده \_ صلى الله عليه  
وسلم \_، ثم انتقلت بعد ذلك إلى معنى  
آخر يفيد عدة أمور تتنازعها الآراء  
والفرق المختلفة.

وقد وردت عدة أحاديث فيها  
التصريح بلقب المهدى وصفاته منها :  
حديث أبى سعيد الخدرى \_ رضى  
الله عنه \_ قال : قال رسول الله \_  
ﷺ : " يخرج فى آخر أمتى المهدى،  
يسقيه الله الغيث، وتخرج الأرض

باب الإخبار بالمستقبل باب عظيم من  
أعلام نبوة محمد \_ صلى الله عليه  
وسلم \_، وإذا أخبر الرسول \_ صلى الله  
عليه وسلم \_ بشيء من الأخبار، فلا  
مجال للشك فى وقوعها كما  
أخبر، قال تعالى : ﴿ عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا  
يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾ <sup>(١)</sup> إِلَّا مَنْ  
أَرْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ  
يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا <sup>(٢)</sup> (البقرة: ٢١٦-٢١٧)،  
وقد كان للنبي الخاتم ﷺ من أخبار  
المستقبل الحظ الوافر الذى أيد الله به  
رسالته.

عن عمرو بن أخطب الأنصارى  
قال : " صلى رسول الله ﷺ يوماً الفجر،  
وصعد على المنبر، فخطبنا حتى  
حضرت الظهر، فنزل، فصلى، ثم  
صعد المنبر، فخطبنا حتى حضرت  
العصر، ثم نزل، فصلى، ثم صعد  
المنبر حتى غربت الشمس، فأخبرنا بما  
كان، وبما هو كائن إلى يوم القيامة،  
قال : "فأعلمنا أحفظنا" <sup>(٣)</sup>

وعن حذيفة \_ رضى الله عنه \_ قال :  
" قام فينا رسول \_ صلى الله عليه وسلم \_  
\_ مقاما، فما ترك شيئاً يكون من  
مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدثه،  
حفظه من حفظه، ونسيه من نسيه، قد  
علمه أصحابى هؤلاء، وإنه ليكون منه

نباتها، ويعطى المال صحاحا، وتكثر  
الماشية، وتعظم الأمة، ويعيش سبعا أو  
ثمانيا<sup>(٥)</sup>

ومنها : ما رواه الإمام أحمد فى  
مسنده قال: حدثنا محمد بن جعفر،  
حدثنا عوف عن أبى الصديق الناجى  
عن أبى سعيد الخدرى رضي الله عنه : قال رسول  
الله ﷺ : " لا تقوم الساعة حتى تمتلئ  
الأرض ظلماً وعدواناً، قال : ثم يخرج  
رجل من عترتى - أو من أهل بيتى - ،  
يملؤها قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً  
وعدواناً<sup>(٦)</sup> .

ومنها : عن أبى سعيد الخدرى رضي الله عنه  
قال رسول الله ﷺ : " المهدي منى، أجلى  
الجهة يملأ الأرض قسطاً وعدلاً،  
كما ملئت ظلماً وجوراً، ويملك سبع  
سنين<sup>(٧)</sup> .

وجاء عند مسلم تنبيه على  
المهدي، من قوله ﷺ : " لا تزال طائفة  
من أمتى يقاتلون على الحق،  
ظاهرين إلى يوم القيامة، فينزل  
عيسى ابن مريم، فيقول أميرهم :  
تعال صل لنا، فيقول : لا، بعضكم  
على بعض أمراء، تكرمة الله هذه  
الأمة<sup>(٨)</sup> .

وقد ذكر أهل العلم أن هذا  
الرجل الذى يتقدم ويصلى بعيسى هو  
المهدي، ثم بعد ذلك يتولى عيسى ابن  
مريم صلوات الله وسلامه عليه زمام  
الأمر .

وفى رواية ذكر ابن القيم أن

إسنادها جيد - " فيقول أميرهم  
المهدي "، ولذلك قال الإمام  
الشوكانى رحمه الله تعالى عن هذه  
الأحاديث : " الأحاديث فى تواتر ما  
جاء فى المهدي المنتظر التى أمكن  
الوقوف عليها منها خمسون حديثاً،  
فيها الصحيح، والحسن، والضعيف  
المنجبر، وهى متواترة بلا شك  
وشبهة، بل يصدق وصف التواتر على  
ما دونها فى جميع الاصطلاحات  
المحررة فى الأصول، وأما الآثار عن  
الصحاب المصراحة بالمهدي فهى  
كثيرة أيضاً، لها حكم الرفع : إذ لا  
مجال للاجتهاد فى مثل ذلك "

أما المجمل العام لصفات المهدي  
كما جاءت فى الأحاديث الصحيحة :

أنه سيظهر فى آخر الزمان، وأن  
اسمه محمد بن عبد الله، وأنه من أهل  
بيت النبى ﷺ، من ولد فاطمة رضي الله عنها،  
أقنى الأنف، يصلحه الله فى ليلة، تملأ  
الأرض قبل خلافته ظلماً وجوراً،  
فيملؤها بعد خلافته قسطاً وعدلاً،  
وذلك فى آخر الزمان .

ومجموع الصفات الواردة لا يزيد عن  
الإخبار بظهور رجل من المصلحين فى  
آخر الزمان يرفع لواء الحق، ويعلى  
كلمة الله، ويمكن للإسلام،  
ويكون طليعة للخير الذى يأتى بعده .  
يملك سبع سنين، أو ثمانية، يسقيه الله  
الغيث، وتخرج الأرض نباتها، وتكثر  
الماشية، وتعظم الأمة، وتنعم فى عهده

نعمة لم تنعمها قط، يعطى المال صحاحاً، ويحثيه حثياً، لا يعده عدا .  
ينزل عيسى ابن مريم فيصلى وراءه،  
مما يستلزم أن يكون المهدي معاصراً  
خروج المسيح الدجال، لأن عيسى \_  
عليه السلام \_ يقتله بعد نزوله من  
السماء .

عن الغلو فى شأن المهدي حدث ولا  
حرج، عن انتظار المهدي وتعطيل  
الأحكام من أجل غيابه، حتى تعطل  
فرائض كثيرة، ومصالح كبيرة، هذا  
بالنسبة للشيعة . أما أهل السنة فهم  
الآخرون ينتظرون، ويتطلعون،  
ويتفرجون بل تبارى بعض من كتب عن  
المهدي فتحدث عن سنة خروجه  
بالتحديد، وحروبه المتتالية،  
وتفاصيلها، ونتائجها، وكل هذا لم  
يرد فى نص صحيح صريح .

وجو الانتظار هذا فرخ أدعياء  
للمهدوية فى كل زمان منهم مثلاً:  
مهدى المغرب (عبد الله بن  
تومرت) ٥٢٤هـ \_ ١١٠٣م، ومهدى  
السودان محمد أحمد ١٣٠٣هـ \_  
١٨٨٥م، ومحمد بن عبد الله القحطاني  
١٤٠٠هـ فى السعودية، وغيرهم كثير .  
المهدي فى معتقد الشيعة الاثنى عشرية:  
وهو فى اعتقادهم آخر الأئمة الاثنى  
عشر المنصوص عليه عندهم، واسمه  
محمد بن الحسن العسكري، ويلقب  
\_ عندهم \_ بالمهدي المنتظر، وصاحب  
الزمان .

ويعتقد الشيعة الإمامية أن الإمامة  
منصب إلهي، وأنها ركن من أركان  
الدين، لا يصح إيمان عبد حتى يعتقد  
فيه على النحو الذى يقولون به، فهى  
تمام إيمانهم، وبناء إسلامهم، وركن  
أحكامهم .

ويعتقدون كذلك أن إمامة هؤلاء  
الأئمة منصوص عليها من النبى الخاتم  
ﷺ فقد نص على الخليفة من بعده،  
وهو على بن أبى طالب \_ فى رأيهم \_  
ثم على الخلفاء الاثنى عشر جميعاً  
بأسمائهم، وآخرهم \_ كما يرون \_ هو  
محمد بن الحسن العسكري الملقب  
بالمهدي المنتظر .

هذا ومن المعلوم عن أتباع هذه  
الفرقة أنهم يغفلون فى أئمتهم غلواً  
شديداً، فيعتقدون أنهم معصومون عن  
الخطأ والسهو، والنسيان منذ ولادتهم  
حتى موتهم، بل إنهم يولدون متعلمين  
لا يحتاجون إلى تعليم المتعلمين  
(ويعتقدون أن أمرهم أمر الله \_ تعالى \_  
، ونهيهم نهيه، وطاعتهم طاعته،  
ومعصيتهم معصيته، ووليهم وليه،  
وعدوهم عدوه، ولا يجوز الرد عليهم،  
والراد عليهم كالراد على رسول الله  
ﷺ، فيجب التسليم لهم، والانقياد  
لأمرهم، والأخذ بقولهم) (٨).

يقول الشيخ /إحسان إلهي ظهير :  
"وأما الثانى عشر الموهوم، فكفى فيه  
القول إنهم يصرحون فى كتبهم  
أنفسهم أنه لم يولد، ولم يعثر عليه،

ولم ير له أثر مع كل التفتيش والتقيب، ثم يحكون حكايات، وينسجون الأساطير، ويختلقون القصص والأباطيل فى ولادته وأوصافه:

إما موجود ولد، وإما معدوم لم يولد غير مولود ومولود (ومعدوم وموجود) <sup>(٩)</sup>.

وقد حكى الإمام ابن حزم - رحمه الله - اضطرابهم الشديد فى شأن ذلك المولود الذى لم يخلق قط، ثم قال: "وكل هذا هوس، ولم يعقب الحسن المذكور لا ذكراً ولا أنثى فهذا أول نوك (حمق) الشيعة، ومفتاح عظيماتهم" <sup>(١٠)</sup>.

وقال الإمام ابن القيم - رحمه الله - فى شأن ذلك الإمام الموجود فى خيالاتهم: "إنه الحاضر فى الأمصار، الغائب عن الأبصار، الذى ورث العصا، ويختم الفضا، دخل سرداب سامراً طفلاً صغيراً، من أكثر من خمسمائة سنة، فلم تره بعد ذلك عين ولم يحس فيه بخبر، ولا أمر، وهم ينتظرونه كل يوم يقفون بالخيال على باب السرداب، ويصيحون به أن يخرج إليهم: "اخرج يا مولانا" ثم يرجعون بالخيبة والحرمان، فهذا دأبهم ودأبه" <sup>(١١)</sup>.

إن حكاية المهدي فى معتقد الشيعة الاثنى عشرية حكاية غريبة نسج الخيال خيوطها، وصاغ أحداثها

وأحوالها، وتحولت بعد ذلك إلى أسطورة من أساطير الزمان، يمجّها العقل السليم، والفطرة الصحيحة . فقد بدأت قصة المهدي - عندهم - بدعوى ولد للحسن العسكرى اختفى، ثم تطورت إلى دعوى أخرى وهى أن هذا الولد إمام، ثم تطورت فجاءت دعوى النيابة عن هذا الإمام، ثم ادعاء أن هذا المختفى هو المهدي المنتظر .

إن غيبته عن الأنظار، وعدم خروجه، وقيادته للأمة، سياسياً، ودينياً، يشكل تحدياً كبيراً للقائلين بوجوده، ويمثل تناقضاً صارخاً مع القول بضرورة وجوده . فكيف يمكننا أن نقول إن وجوده ضرورة لا بد منها، ثم نقول فى الوقت نفسه إنه غائب، ولا بد له أن يغيب .

يقول أحد علمائهم: "لا يخفى علينا أنه عليه السلام، وإن كان مخفياً عن الأنام ومحجوباً عنهم، ولا يصل إليه أحد، ولا يعرف مكانه، إلا أن ذلك لا يناقض ظهوره عند المضطر المستغيث به الملتجئ إليه، الذى انقطعت عنه الأسباب، وأغلقت دونه الأبواب، فإنه إغاثة الملهوف، وإجابة المضطر فى تلك الأحوال، وإصدار الكرامات الباهرة، والمعجزات الظاهرة، هى من مناصبه الخاصة، فعند الشدة وانقطاع الأسباب من المخلوقين، وعدم إمكان الصبر على

البلايا دنيوية أو أخروية، أو الخلاص من شر أعداء الإنس والجن، يستغيثون به، ويلتجئون إليه." (١٢)

وما ينبغي أن نؤكد عليه أن عقيدة أهل السنة في المهدي في وادٍ، وعقيدة الشيعة في مهديهم في وادٍ آخر، ولا يجوز أن ندع حقاً لباطل، فكون الرافضة كذبوا في ادعاء المهدي لإمامهم الوهمي لا يسوغ لنا عقلاً، ولا نقلاً أن نرفض الأدلة الصحيحة من سنته ﷺ تؤكد أن المهدي حقيقة.

وقد كانت قضية "المهدي والمهدية" \_ ولا تزال \_ قضية مثيرة للجدل، ولعل مصدر رسوخها في الوجدان الإسلامي، واستقرارها في العقول، وتكرارها في دورة التاريخ، يرجع بعد النصوص الواردة عن رسول الله ﷺ فيها إلى كونها تمثل الأمل والطموح والاستبشار، والتطلع إلى عهد جديد تملأ الأرض فيه عدلاً ورخاء بعد أن ملئت ظلمًا وجورًا، ومن ثم أضافوا إلى لقب "المهدي" وصف "المنتظر".

كذلك أثرت فكرة الشيعة عن المهدي في بعض طوائف أهل السنة كما يقول د/ علي سامي النشار: "إن فكرة الشيعة عن المهدي قد أثرت بلا شك في فكرة مهدي أهل السنة والجماعة، والذين يبدوا أنهم اختلفوا في حقيقة المهدي ورجعته، وأنكره البعض كما أنكره المعتزلة جميعاً" (١٣)

وكلما ساءت الأحوال في جهة من جهات العالم الإسلامي، أو تعرضت لغزو خارجي، قامت حركة إسلامية تسعى إلى الإصلاح والمقاومة، لكن \_إزاء الشعور بالعجز، والانبهار بقوة الأعداء \_ كانت بعض هذه الحركات تتطور أو تتحول إلى حركة ثورية يتقمص زعيمها دور "المهدي"، وكم من مدَّعٍ للمهدية ضمن له ادعاؤه التقاف الأتباع وازدحامهم من حوله، كيف لا؟ والمهدي عندهم منصور غالب قاهر، مؤيد بالخوارق والكرامات، ولذا فهو "المنقذ" الذي يستطيع أن يصمد أمام الأعداء، وينجز مهام المهدية في نشر العدل والرخاء.

وكان الغلاة في أمر المهدي لم يقرأوا قول الله - ﷻ -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ .

(الزمر: ١١) فالتغيير سننه، وإذا كان المهدي سيأتي - ونحن نؤمن بذلك - فسيكون قائداً للتغيير وفق سنن الله - تعالى - في خلقه، ومؤيداً بنصر الله هو وعصيته المؤمنون، وهذا التأييد ليس خارجاً عن سنن الله - تعالى -، فالله ينصر من ينصره، ويتبع سنة النبي الخاتم ﷺ، الذي عاش حياته كلها في جهاد متواصل، وملكاً الأرض نوراً وعدلاً، كل ذلك أخذاً بأسباب الله في خلقه، وما حادثة الهجرة عنا



ببعيدة ، وقد كانت الحرب بين خاتم  
النبيين والمشركون سجّالاً ، وكان  
المؤمنون ينفرون معه خفافاً وثقالاً ، فهل  
يكون المهدي أهدي منه أعمالاً ؟  
وأحسن حالاً ومالاً فيعيد للمسلمين  
مجدهم وعدل شرعهم بالخوارق  
والكرامات .

فخلاصة معتقد أهل السنة في  
المهدي أن الله — سبحانه وتعالى —  
سيبعث في آخر الزمان إنساناً مصلحاً  
يقضى على الظلم ، ويقيم راية العدل  
دون أن يتطلب ذلك تخليداً لحى ،  
أو عودة لغائب ، أو رجعة لميت ، أو خرقاً  
لسنن الله ونواميسه في الكون .

**أ.د. محمود محمد حسين على**

## الهوامش :

- (١) أخرجه مسلم في القتن - باب إخبار النبي ﷺ فيما يكون إلى قيام الساعة .
- (٢) رواه البخاري (٦٦٠٤) فتح الباري ج ١١ ص ٤٩٤ .
- (٣) الصحاح : الجوهري - ج ٦ ص ٢٥٣٢ .
- (٤) لسان العرب : ج ١٥ ص ٣٥٣ ، ٣٥٤ .
- (٥) أخرجه الحاكم في المستدرک ج ٤ ص ٥٥٨ ، ٥٥٧ ، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد .
- (٦) رواه الإمام أحمد ج ٢ ص ٣٦ مسند أبي سعيد الخدري .
- (٧) رواه أبو داود - ج ٤ ص ١٠٧ .
- (٨) عقائد الإمامية : محمد رضا المظفر ص ٧٠ .
- (٩) الشيعة وأهل البيت : ص ٢٩٤ ، ٢٩٥ .
- (١٠) الفصل في الملل والنحل : ج ٤ ص ١٨١ .
- (١١) المنار المنيف : ص ١٥٢ ، ١٥٣ .
- (١٢) الإمام المهدي وظهوره : ص ٣٢٥ .
- (١٣) نشأة الفكر الفلسفي : د / على سامي النشار : ج ٢ ص ٣٠٣ .

## الموت

القيامه كهيئة كبش أملح فينادى مناد  
يا أهل يا أهل الجنة ، فيشرئبون وينظرون ،  
فيقول : هل تعرفون هذا فيقولون : نعم ،  
هذا هو الموت. وكلهم قد رآه ، ثم ينادى  
يا أهل النار ، فيشرئبون وينظرون ، فيقول :  
هل تعرفون هذا ؟ فيقولون : نعم. وكلهم  
قد رآه. فيذبح ، ثم يقول : يا أهل الجنة  
خلود فلا موت ، ويا أهل النار خلود فلا  
موت<sup>(١)</sup>.

هو مفارقة الروح للجسد وصعودها إلى  
عالمها العلوى ، وهو نهاية كل حى. قال  
تعالى لرسوله الكريم: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ  
مَيِّتُونَ ﴾ (الزمر : ٣٠) ، وقال تعالى: ﴿ فَلَوْلَا  
إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ ﴿٥٦﴾ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ  
تَنْظُرُونَ ﴿٥٧﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ  
وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الواقعة ٨٣-٨٥).

روى البخارى عن أبى سعيد الخدرى  
قال: قال رسول الله ﷺ: " يؤتى بالموت يوم

أ.د. محمد السيد الجليلند

الهوامش:

(١) البخارى: (٤٧٣٠).

## الميثاق

غير ذلك من الصور التى دلت عليها كلمة الميثاق.

أما معناها فى الاصطلاح:

فيدور فى إطار المعنى اللغوى، غير أنه يختلف فيتحدد ويتعين تبعاً للمناسبة أو السبب الذى قيلت فيه الكلمة، وتبعاً للمخاطبين الذين جاءت فيهم. وقد وردت الكلمة بصورها المختلفة فى كتاب الله فى مواضع كثيرة تربو على ثلاثة وثلاثين موضعاً، وقد تعددت معانيها، ويمكن حصر هذه المعانى فيما يلى :

أولاً: من صيغ الكلمة المختلفة:

١ - القيد المشدد للأسرى، وللمعذبين فى جهنم. وذلك فى قوله عز وجل مخاطباً المؤمنين: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَتُمْوَهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً ۖ ﴾ (محمد: ٤). أى: احكموا قيود الأسارى. ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذِّبُ عَذَابُهُ أَحَدٌ ۖ وَلَا يُوثِقُ وَتَاقُهُ أَحَدٌ ۖ ﴾ (الفجر: ٢٥-٢٦)

والقيد فى الآيتين مادى أما فى الأسارى فواضح، وأما فى المعذبين بجهنم فدليل ماديته قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ۖ ﴾ (الحاقة: ٣٢)

الميثاق: مشتق من الثلاثى وثق وأصل الياء فى الكلمة واو، لكنها قلبت ياء لسكونها وكسر ما قبلها مثل: الميعاد والميراث. والمراد به - العهد المؤكد والعقد المشدد. قال ابن فارس: "الواو والثاء والقاف كلمة تدل على عقد وإحكام" (١)

والميثاق من الوثاق، والوثاق فى الأصل قيد من حبل أو غيره تشد به الدابة أو الأسير، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ ۖ ﴾ (محمد: ٤) ومنه: واثقنى فوائقه، ووثقت الشئ توثيقاً ربطته وشددته. ومنه الوثيقة، فعيلة بمعنى مفعول (٢) وهو صك الدين أو غيره من صكوك المعاملات، وسمى العقد الذى يعقد بيعاً أو شراءً أو نكاحاً أو غير ذلك وثيقة .

والأصل فى ذلك: أن الناس فى صلاتهم ومعاملاتهم يتعاهدون ويتواعدون ويتعاقدون؛ فمنهم من يفى، ومنهم الذين يغدرون فلا يوفون. وإذا كان ذلك محتملاً فى الأمور البسيطة، فإن الأمور ذات الخطر تحتاج إلى ما يؤكد العهود ويثبت العقود ويحقق الوعود، وذلك بصورة من صور التوثيق كشهادة شهود، أو يمين منعقدة أو كتاب مكتوب، إلى

٢ - العهد المؤكد والوعد المشدد،  
من ذلك قول يعقوب عليه السلام لأبنائه:  
﴿قَالَ لَنْ أَرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُوا مَوْثِقًا  
مِّنَ اللَّهِ لَتَأْتُنِي بِهِ إِلَّا أَن تُحَاطَ بِكُمْ﴾  
(يوسف: ٦٦).

ثانياً: الكلمة نفسها، الميثاق:

لقد وردت كلمة الميثاق نفسها في  
القرآن المجيد نيفاً وعشرين مرة.  
جمهرتها في بنى إسرائيل.

١ - من ذلك قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ  
أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ  
عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (المائدة: ١٢). ثم قوله عز وجل:  
﴿فِيمَا نَقَضَهُمْ مِيثَقَهُمْ لَعْنَهُمْ وَجَعَلْنَا  
قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً﴾ (المائدة: ١٣).

والمراد بالميثاق هنا العهد الوثيق  
القائم على إرسال الرسل وإنزال  
الكتب وتحديد رسالة موسى عليه السلام  
وإنزال التوراة، لكنهم كفروا بالرسول  
وحرفوا الكلمة - عليهم لعائن الله.

٢ - وقد أخذ الله تعالى المواثيق على  
بنى إسرائيل في أمور كثيرة، وقد بين  
تعالى أنهم غدروا فيها ولم يوفوا بشيء،  
منها، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا  
مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ  
إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ  
وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا

الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ  
مُعْرِضُونَ﴾ (البقرة: ٨٣)، وقوله تعالى:  
﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ﴾  
(البقرة: ٨٤) وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم  
مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ  
وَدَرَسُوا مَا فِيهِ﴾ (الأعراف: ١٦٩).

فالمراد بالميثاق هنا هو دين الله تعالى  
كاملاً تاماً كما ورد في الآية الأولى:  
٨٣ من سورة البقرة، أو بعض فرائضه  
وشرائعه كما ورد في الآيات الأخرى.  
لكن فسادهم وصل إلى المستوى الذي  
أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا  
مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ رُسُلًا كُنَّا  
جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا  
كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ (المائدة: ٧٠).

٣. العهد الذي أخذه الله على اليهود  
أن يبينوا للناس صدق نبوة محمد ﷺ  
قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا  
الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ  
وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ مِمَّا قَلِيلًا فَبُئْسَ  
مَا يَشْتَرُونَ﴾ (آل عمران: ١٨٧).

فقد أعلم الله تعالى اليهود والنصارى  
ببعثة الرسول ﷺ، وأنزل علاماته  
وأماراته في كتابيهما التوراة  
والإنجيل، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ

الرَّسُولَ النَّبِيُّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَخْذُلُونَهُ مَكْتُوبًا  
عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴿ (الأعراف: ١٥٧) .

ولذا فقد أخذ الله تعالى الميثاق على  
اليهود أن يبينوا للناس صدق رسالة  
محمد ﷺ، ويذكروا لهم تلك  
العلامات التي ذكرها الله تعالى في  
كتابهم التوراة، لكنهم - كعهدهم -  
نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم،  
وغدروا وخانوا الميثاق، وقد أورد  
السيوطي عن المفسرين أنهم قالوا في  
هذه الآية: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا  
الْكِتَابَ ﴾ قالوا: هم اليهود.

﴿ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ ﴾ قالوا: هو محمد

ﷺ فالميثاق هنا بيان صدق رسالته ﷺ  
وأنه هو الذي وردت أخباره في كتابهم  
التوراة، وبيانهم للناس مبنى على  
معرفتهم صدق رسالته ﷺ، كما قال  
الله تعالى عنهم: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ  
يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾ (البقرة: ١٤٦).

٤- عقد النكاح بما ينبغي أن  
يصحبه من حسن العشرة، وما يقتضيه  
من المعاملة بإمساك بمعروف أو تسريح  
بإحسان، وذلك المراد بالميثاق الغليظ.

وذلك قوله سبحانه: ﴿ وَإِنْ أَرَدْتُمْ

اِسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَهُنَّ  
قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهَيْبَتِنَا

وَإِنَّمَا مُبِينًا ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى  
بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْتُ مِنْكُمْ  
مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ (النساء: ٣٠ - ٣١).

لقد اتفقت كلمة المفسرين وجمهرة  
العلماء على أن المراد بقوله تعالى:

﴿ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴾ هو: "الإمساك  
بالمعروف أو التسريح بالإحسان، الوارد  
في قوله تعالى من سورة البقرة:

﴿ اَلطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ  
بِإِحْسَانٍ ﴾ (البقرة: ٢٢٩) وقد روى ذلك عن  
جمهرة رجال الحديث وجمهرة  
المفسرين<sup>(١)</sup>

٥- إيمان الأنبياء السابقين بمحمد ﷺ  
خاتما لهم، وإخبار أممهم به ﷺ، وذلك  
في قوله عز وجل:

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا  
ءَاتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ  
رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ  
وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ  
إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ  
الشَّاهِدِينَ ﴿ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ  
هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ (آل عمران: ٨١ - ٨٢).

فالميثاق هنا هو ذلك الذي ورد في  
الآية الكريمة، حيث أخذ الله تعالى  
الميثاق على النبيين جميعا من لدن آدم

النبي ﷺ حتى عيسى عليه السلام أن يحققوا  
أموراً ثلاثة:

الأول: أن يؤمن كل نبي منهم بمن جاء  
قبله من إخوانه المرسلين، وأن يُصدق  
بعضهم بعضاً، وأن يبلغوا ذلك لأممهم  
فتؤمن أممهم بالأنبياء السابقين الذين  
جاءوا قبل نبيهم، وبذلك تتواصل  
المسيرة الخيرة النيرة عبر التاريخ،  
وتتحد الأمم من خلال الرسل  
والرسالات ليتكوّن من الجميع قبيل  
واحد يدين لله تعالى بميثاق واحد، هو  
الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه  
ورسله، لا يفرقون بين أحد من رسله،  
ومن ثم لا يفرقون بين الرسالات التي  
هي من مصدر واحد، وجاءت على  
أيدي فريق واحد، ولذا قال رسول الله  
ﷺ: "الأنبياء أبناء علّات، دينهم واحد  
وأمهاتهم شتى".

الثاني: أن يؤمن كل نبي بالنبي  
الخاتم محمد ﷺ، ويبلغ أمته بأن تؤمن  
بهذا النبي الذي جاء الخبر المعصوم عنه  
في كتابهم، وبذلك يؤمن جميع  
الأنبياء وجميع أممهم بالنبي الخاتم  
محمد ﷺ، ثم إن محمداً ﷺ يؤمن  
بجميع الأنبياء السابقين، وتؤمن أمته  
بهم، وبذلك تتلاحم العقيدة الإيمانية  
لدين الله الإسلام. فيؤمن اللاحق  
بالسابق، ويؤمن السابقون جميعاً بذلك  
اللاحق العاقب الخاتم محمد ﷺ، فلا  
يكون هناك تفرقة بين الرسل،

وتكاد الفواصل الزمنية بين الرسل  
والرسالات تتلاشى، وتتلاقى جميع  
الأمم على إيمان واثق برب واحد، ودين  
واحد، وقبيل واحد من الرسل  
والرسالات والأنبياء والنبوات.

الثالث: وهو الأهم في آية الميثاق وكل  
ما ورد فيها مقدس ومهم، ونقصد هنا  
حقيقة الميثاق أو جماع الميثاق  
وملاكه، إن صح هذا، فالله عز وجل  
قد أخذ الميثاق على جميع النبيين: ﴿وَإِذْ  
أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾ (٨١) عمران: (٨١)  
أن يؤمنوا بخاتمهم ﷺ إن بُعث فيهم وأن  
يأمرؤا أممهم بذلك. والآية الكريمة  
تحدد ذلك الميثاق بقوله سبحانه وتعالى:  
﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾.

والإيمان به ونصرته يقتضى اتباعه  
إن اجتمعاً معاً، فلو بعث رسول الله  
الخاتم في وجود رسول سابق كان  
مقتضى الميثاق أن يترك الرسول السابق  
ما جاء به ويتبع محمداً ﷺ، وليس ذلك  
نقضاً لما جاء به السابق، لأن رسالته  
وكتابه يشتملان على الإيمان بذلك  
الرسول الخاتم، وليس ذلك تشقيقاً أو  
تفريعاً من عندنا، بل هو منطوق حديث  
النبي الصحيح الذي يقول فيه الصادق  
"والذي نفسى بيده لو كان موسى حياً  
ما وسعه إلا اتباعي" (٥).

وهذا الميثاق قد تحقق مرة قبل بعثة  
الرسول، ثم تحقق بحوله تعالى مرة

ثانية بعد بعثته ﷺ ليلة الإسراء حيث بعث الله سبحانه وتعالى جميع الأنبياء والرسل فَأَتَمُّوا بِمُحَمَّدٍ ﷺ فى صلاة ركعتين بالمسجد الأقصى. وكان ذلك تطبيقاً عملياً للميثاق الذى أخذه الله تعالى عليهم.

ثم سيتحقق هذا بقدرة الله تعالى آخر الزمان؛ فحين ينزل عيسى ابن مريم فيقتل الدجال ويكسر الصليب؛ ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، أى لا يقبلها؛ إما الإسلام، وإما القتل، وعيسى عليه السلام هو رسول من رسل الله أولى العزم، ينزل آخر الزمان مؤمناً برسول الله الخاتم، تابعاً له، ناصراً إياه، فهو لا ينزل باعتباره رسولاً، فإن الرسالات قد ختمت، ولكنه ينزل محققاً الميثاق الذى حدده وعينه ربنا سبحانه بقوله:

﴿لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ وفى مقام الاستدلال على وجود الله ومعرفة نجد أئمة التصوف وعلماء العقيدة يستدلون على معرفته فطرة فى كل بنى آدم بآية الميثاق<sup>(٦)</sup>، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿٦﴾ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ

بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (الأعراف ١٧٢-١٧٣) فالله قد أخذ الميثاق على بنى آدم فى مرحلة وجودية سابقة فى علم الله تسمى مرحلة وجود الذر، وأشهد المرء على نفسه ألا لهذه المعرفة الفطرية ولا شك أن شهادة المرء على نفسه من أقوى أنواع الإقرار، لأن من شهد على نفسه بحق فقد أقربه .

وقول الخليفة: (بلى شهدنا) هو، إقرارهم بريوبيته وأنه خالقهم، فهم حين خلقوا على الفطرة خلقوا مقرين بالخالق معترفين بوجوده شاهدين على أنفسهم بذلك، وهذا الإقرار هو حجة الله على الخليفة يوم القيامة، فهو يذكر لهم أخذه الميثاق عليهم، وإشهادهم على أنفسهم وإقرارهم على أنفسهم بهذه المعرفة لا يمكن جرده، ولهذا قال سبحانه مذكراً لهم بذلك الإقرار، قال تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ أى كراهة أن تحتجوا يوم القيامة بغفلتكم عن ذلك الإقرار، لأن هذا لم يغفل عنه بشر بل هو من الأمور الضرورية التى لم تخل منها نفس فطرها الله، بخلاف غيرها من العلوم الضرورية التى يغفل الإنسان عنها أحياناً كالحساب والرياضة، فإنها لو تصورت لوجدها الإنسان ضرورية ولكن قد يغفل عنها فى كثير من

الأحيان لشبهة قد تطرأ على عقله أو ليس فى الدليل، بخلاف الاعتراف الفطرى بربوبية الخالق، فإنه علم ضرورى لازم لكل نفس. ولهذا كان أسلوب القرآن فى آيات المعرفة الفطرية على سبيل التذكير والتذكر قال تعالى:

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢٢١)، قال تعالى:

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ﴾ (الزمر: ٢١).

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (الغاشية: ٢١)،

قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَذِكْرٌ﴾ (الحاقة: ٤٨).

قال تعالى: ﴿فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (القدر: ٥١).

فالقرآن فى جميع هذه الآيات وغيرها كثير يذكر الإنسان بأمر ضرورية فطرية قد ينساها المرء لعارض طارئ، أو لشبهة فاسدة أو لطريان ما يفسد فطرته التى خلق عليها، كما قال - عليه السلام - فيما يرويه عن ربه ( خلقت عبادى حنفاء، فاجتالتهم الشياطين ).

وكل ما فى القرآن من ذلك إنما هو تذكير للإنسان بهذا الميثاق وتذكير له بفطرته الأولى، ومحاولة للعود به إلى حالته الصحيحة قبل طريان الشبهات عليه، وآية الميثاق قد ذكرت حجتين قد يحتج بأحدهما من فسدت فطرته، وهذا الإقرار الفطرى يدفع كلا منهما. الحجة الأولى: احتجاجهم بالغفلة عن هذا الإقرار: قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ

هَذَا غَفِيلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)

والآية بينت أن إقرارهم بربوبيته أزلاً حجة عليهم فى ذلك، وهذا يتضمن حجة الله فى إبطال التعطيل، تعطيل الخالق عن خلقه والرب عن ربوبيته .

**الحجة الثانية:** احتجاجهم بشرك

آبائهم ومتابعتهم فى ذلك بقولهم: ﴿إِنَّمَا

أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ

بَعْدِهِمْ﴾ (الأعراف: ١٧٣). فالمشركون

هم آباؤنا فكيف تعاقبنا بفعلهم ؟

وذلك أن العادة جرت على أن الرجل يحذو حذو أبيه فى الصناعات والحرف فلو لم تكن نفوس هؤلاء مجبولة على الإقرار بالصانع لكانت متابعة الأبناء لأبائهم فى شركهم نوع عذر، لأن هذا هو مقتضى العادة والطبيعة، والأمر فى ذلك كما قال عليه السلام: ( كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ).

فالفطرة السليمة هى التى تبين لمن يحتج بما سبق من العادة والمتابعة للأباء خطأ هذا الاعتقاد وبطلان الاحتجاج به.

وهذه المعرفة الفطرية سابقة على جميع ألوان التربية التى يتلقاها المرء عن بيئته فى شتى المجتمعات " وهذا يقتضى بالطبع أن العقل الذى يعرفون به التوحيد حجة مع كل أحد فى بطلان ألوان الشرك، ولا يحتاج الأمر



فى ذلك إلى واسطة".

ولو لم يكن فى الفطرة أساس  
يعتمد عليه الانسان فى الأدلة العقلية  
التى يعلم بها إثبات الصانع لم يكن  
فى مجرد الرسالة حجة عليهم، لأن

الرسالة جاءت للتذكير بالربوبية،  
والميثاق السابق بذلك، والدعوة إلى  
توحيد الألوهية، وهذا من أقوى حجج  
اللّه على عباده يوم القيامة . واللّه أعلم.

أ.د محمود مزروعة

## الهوامش:

- (١) المقاييس فى اللغة: ابن فارس، ص: ١٠٨٢، دارالفكر.
- (٢) مجمع البحرين: الطريحي، مج ٥، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٣) المعجم الوسيط: مجمع اللغة، ص: ١٠٥٤، مكتبة الشروق الدولية. ط٤. ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- (٤) جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر السيوطى ج٢، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.
- (٥) المرجع السابق ج٢، ص ١٨٩ - ١٩٠.
- (٦) من هنا إلى نهاية الموضوع رأت اللجنة إضافته لتكتمل به الفائدة المطلوبة: اللجنة .

## الميزان

مشهداً فى سورة، ومشهداً فى سورة أخرى.. وهكذا.

والذى يقع فى النفس من عرض مشاهد القيامة فى القرآن الكريم هذا العرض "الفردى" لها.. هو أن يقع كل مشهد على حدة موقعاً متمكناً من النفس، دون أن يزاحمه مشهد آخر، أو يطفى عليه. فكل مشهد من مشاهد القيامة منظور إليه على أنه أمر عظيم.. جدير بأن تحتجز له النفس كلها، وأن تُشغل به وحده وهكذا تقع المشاهد جميعها من النفس هذا الموقع الثابت الواضح.

فبعد أن يُساق الناس إلى المحشر، ويقدمون إلى الحساب، والفصل فى أمرهم، وبعد أن يُطَّلَع كل إنسان على صحائف أعماله بما فيها من حسنات وسيئات، يبدأ وزن الأعمال، ليعرف العبد مصيره، فالحساب لتقرير الأعمال، والوزن لإظهار مقاديرها: ليكون الجزاء بحسبها.

وقد ورد وزن الأعمال فى الكتاب والسنة، وأجمعت عليه الأمة، فوجب الإيمان به، يقول الغزالي: "وأما الميزان فهو حق، وقد دلت عليه قواطع السمع، وهو ممكن، فوجب التصديق به"<sup>(٢)</sup>. قال تعالى: ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ

الوزن لغة: "لَوْزَنَ ثَقُلَ الشَّيْءُ بِشَيْءٍ مِثْلِهِ كَأَوْزَانِ الدَّرَاهِمِ، وَمِثْلُهُ الرِّزْنُ، وَزَنَ الشَّيْءَ وَزَنًا وَزِنَةً... وَيُقَالُ لِلآلَةِ الَّتِي يُوزَنُ بِهَا الْأَشْيَاءُ: مِيزَانٌ، قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: أَصْلُهُ مِوَازِينَ، انْقَلَبَتْ الْوَاوُ يَاءً لِكَسْرَةِ مَا قَبْلَهَا، وَجَمَعَهُ مِوَازِينَ، وَجَائِزٌ أَنْ تَقُولَ لِلْمِيزَانِ الْوَاحِدِ بِأَوْزَانِهِ مِوَازِينَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾ (الأنبياء: ٤٧)

يريد نضع الميزان القسط، وفى التنزيل العزيز: ﴿وَالْوِزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الأعراف: ٨). وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ (القارعة: ٦)، ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ (القارعة: ٨).

والميزان: المقدار، والميزان: العدل ووازنه: عادله وقابله. وهو وزنه وزنته ووزانه والوزن: المثقال، والجمع أوزان..<sup>(١)</sup>.

تحدث القرآن الكريم حديثاً واضحاً عن يوم القيامة. وعن الأحداث التى تجرى فيه.. حدثاً حدثاً، والمشاهد التى يشهدها الناس.. مشهداً مشهداً.

وقد جاءت أوصاف هذا اليوم، ومشاهده منجمة فى القرآن الكريم، فلم تجئ مرة واحدة فى سورة، أو فى آيات.. ولكنها جاءت مشاهد مفرقة

فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨٩﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ﴿٩٠﴾

(الأعراف: ٨٩) وقال سبحانه: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ﴾ (الأنبياء: ٤٧)، وقال: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴿١﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٢﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٣﴾ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٤﴾﴾ (القارعة: ٦- ٩). وقال: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٢- ١٠٣)

أقوال الفرق الإسلامية في الميزان:  
الميزان حق، فقد أثبتته السلف وأهل السنة والجماعة من المحدثين والفقهاء، والأشباعرة والماتريديّة، وجمهور المسلمين. لكن من المعتزلة من أنكره، أو بالأحرى أنكروا وزن الأعمال، ومنهم من أحاله عقلاً، ومنهم من جوزه عقلاً، وإن لم يقض بثبوته كالعلاف، وبشرب بن المعتز<sup>(٣)</sup>

وجاء "إنكار بعض المعتزلة الميزان ذهاباً منهم إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها"<sup>(٤)</sup> فكيف وقد انعدمت

وتلاشت، قالوا: بل المراد منه العدل الثابت في كل شيء .. وقد دفع ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صحائف الأعمال، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام، وقيل: بل يجعل الله تعالى الأعراض أجساماً ظلمانية<sup>(٥)</sup> ويذكر الغزالي: "سئل النبي ﷺ عن هذا ؟ فقال: " تُوزن صحائف الأعمال، فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام، فيجعل الحسنات أجساماً نورانية والسيئات أجساماً فإذا وفى الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير"<sup>(٦)</sup>

اختلاف الآراء في تفسير وزن الأعمال:  
قال الإمام الرازي: في تفسير وزن الأعمال قولان: الأول: في الخبر أنه تعالى ينصب ميزاناً له لسان و كفتان يوم القيامة، يُوزن به أعمال العباد خيرها وشرها، ثم قال ابن عباس رضى الله عنهما: أما المؤمن فيؤتى بعمله في أحسن صورة، فتوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته، فذلك قوله: ﴿فَمَنْ ثَقُلَتْ

مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٢). الناجون، قال وهذا كما قال في سورة الأنبياء: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ

الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ﴿٤٧﴾  
(الأنبياء: ٤٧).

وأما كيفية وزن الأعمال على هذا القول ففيه وجوه :

أحدهما : أن أعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة، وأعمال الكافر بصورة قبيحة، فتوزن تلك الصورة : كما ذكره ابن عباس .

والثاني : أن الوزن يعود إلى الصحف التي تكون فيها أعمال العباد مكتوبة، وسُئِلَ رسول الله ﷺ عما يوزن يوم القيامة فقال : (الصحف)، وهذا القول مذهب عامة المفسرين في هذه الآية .

وعن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله سيخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة، فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر..... فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فيقول : احضر وزنك، فيقول يارب : ما هذه البطاقة مع هذه السجلات، فقال : إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفه، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء" (٧).

ويسمى هذا الحديث بحديث البطاقة، وفيه أنه تعالى في كفة الحسنات الكتاب المشتمل .

والقول الثاني: أن المراد من الميزان العدل والقضاء، وكثير من المتأخرين ذهبوا إلى هذا القول، وقالوا : حمل لفظ الوزن على هذا المعنى سائغ في اللغة والدليل عليه فوجب المصير إليه . وأما بيان أن حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة؛ فلأن العدل في الوزن والإعطاء، لا يظهر إلا بالكيل والوزن في الدنيا، فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل، ومما يقوى ذلك أن الرجل إذا لم يكن له قدرة ولا قيمة عند غيره يقال : إن فلاناً لا يقيم لفلان وزناً، قال تعالى: ﴿ فَلَا يُقِيمُ هُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنَّا ﴾ (الكيف: ١٠٥)

ويقال أيضاً: فلان استخف بفلان، ويقال: هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه، أى يعادله ويساويه، مع أنه ليس هناك وزن في الحقيقة.

إذا ثبت هذا فنقول : وجب أن يكون المراد من هذه الآية ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ﴾. هذا المعنى فقط،

والدليل عليه أن الميزان، إنما يراد ليتوصل به إلى معرفة مقدار الشيء، ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن إظهارها بالميزان، لأن أعمال العباد أعراض وهى قد فنيت وهدمت، ووزن المعدوم محال، وأيضاً فبتقدير بقائها كان وزنها محالاً<sup>(٨)</sup>.

ويقول: "وأما قولهم: الموزون صحائف الأعمال، أو صور مخلوقة على حسب مقادير الأعمال" فنقول: المكلف يوم القيامة؛ إما أن يكون مُقَرَّراً بأنه تعالى عادل حكيم، أو لا يكون مُقَرَّراً بذلك، فإن كان مُقَرَّراً بذلك، فحينئذ كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب والعقاب في عمله بأنه عدل وصاب. وإن لم يكن مُقَرَّراً بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات أو بالعكس حصول الرجحان لاحتمال أنه تعالى أظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والإنصاف.

فثبت أن هذا الوزن لا فائدة فيه البتة. أجاب الأولون وقالوا: "إن المكلفين يعلمون يوم القيامة أنه تعالى مُنَزَّهُ عن الظلم والجور، والفائدة في وضع ذلك الميزان: أن يظهر ذلك الرجحان لأهل القيامة، فإن كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات، ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله وكمال درجته لأهل القيامة، وإن كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته في موقف القيامة. ثم اختلفوا في كيفية ذلك الرجحان، فبعضهم قال: يظهر هناك نور في رجحان الحسنات، وظلمة في رجحان السيئات، وآخرون قالوا: بل بظهور رجحان في الكفة"<sup>(٩)</sup>.

ويتساءل الغزالي: "فإن قيل: فأي فائدة في هذا (أي وزن الأعمال) وما

معنى المحاسبة؟ قلنا: لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ

يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣)

ثم قد دللنا على هذا. ثم أي بُعد في أن تكون الفائدة فيه أن يُشاهد العبد مقدار أعماله، ويعلم أنه مجزى بها بالعدل، أو يتجاوز عنه باللطف.."<sup>(١٠)</sup>

ومما يدل على أن الأعمال توزن وإن كانت أعراضاً، إلا أن الله يجعلها في صورة قابلة للوزن، وله القدرة المطلقة، إنه على كل شيء قدير.

"قوله ﷺ: "كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم"<sup>(١١)</sup>

وقوله ﷺ: "الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان"<sup>(١٢)</sup>

ومما يدل على أن العامل نفسه يوزن: عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة، لا يزن عند الله جناح بعوضه"<sup>(١٣)</sup>

وقال: اقرأوا إن شئتم ﴿فَلَا تُقِيمُ هُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزَنَّا﴾ (الكهف: ١٠٥)

وعن ابن مسعود أنه كان يجنى سواكاً من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم، فقال رسول الله ﷺ: «م تضحكون؟ قالوا: يا نبي الله من

دقة ساقيه. فقال ﷺ والذي نفسى بيده،  
لهما أثقل فى الميزان من أحد<sup>(١٤)</sup>  
هل لكل إنسان ميزان واحد أم  
موازين ؟

"الأظهر - فيما يذكر الإمام  
الرازى - إثبات موازين فى يوم القيامة  
لا ميزان واحد، والدليل عليه قوله  
تعالى: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ  
الْقِيَمَةِ ﴾ (الأنبياء: ٤٧) وقال: ﴿ فَأَمَّا  
مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۖ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ  
رَاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ۖ ﴾  
(القارعة: ٦ - ٨).

وعلى هذا فلا يبعد أن يكون  
لأفعال القلوب ميزان، ولأفعال الجوارح  
ميزان، ولما يتعلق بالقول ميزان آخر<sup>(١٥)</sup>.  
وعلى هذا يكون المراد بالموازين :  
الموزونات، فجمع باعتبار تنوع الأعمال  
الموزونة.

#### وصف الموازين:

قال تعالى: ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ  
لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ﴾  
(الأنبياء: ٤٧). "وصفها الله بذلك لأن  
الميزان قد يكون مستقيماً، وقد  
يكون بخلافه، فبين أن تلك الموازين  
تجرى على حد العدل والقسط، وأكد  
ذلك بقوله: ﴿ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا ﴾  
(الأنبياء: ٤٧). ومعنى وضعها: إحضارها،  
والقسط صفة الموازين وإن كان  
موحداً، وهو كقولك للقوم: أنتم عدل  
وقال الزجاج ونضع الموازين ذوات  
القسط. بالوزن القسط<sup>(١٦)</sup>.  
وإذا كان الله تعالى وصف الوزن  
بالحق فى قوله تعالى: ﴿ وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ  
الْحَقُّ ﴾ (الأعراف: ٨). فلا بد أن تكون  
الموازين حق وعدل.

أ.د. شوقي على عمر

## الهوامش:

- (١) ابن منظور: لسان العرب مادة "وزن".
- (٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٨٤ مكتبة الجندى بالقاهرة .
- (٣) الأمدى: أبحار الأفكار ج ٤/٣٤٥، وانظر : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٨٤.
- (٤) انظر: الأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢/١٦٥.
- (٥) ابن أبى شريف: المسامرة شرح المسامرة ص ٣٢٠ بتحقيقنا.
- (٦) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٨٤.
- (٧) الحديث أخرجه الترمذى فى صحيحة ( أبواب الإيمان، باب ما جاء فىمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله )، وابن ماجه فى سننه ( كتاب الزهد، باب ٣٥ ) المسند ج ٢ / ٢١٣ .
- (٨) نفسه ج ١٤ / ٢٥-٢٦.
- (٩) نفسه ١٤ / ٢٦.
- (١٠) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٨٥.
- (١١) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحة ( كتاب الدعوات، باب فضل التسبيح )، مسلم ( كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء )، سنن الترمذى كتاب الدعوات.
- (١٢) الحديث أخرجه مسلم فى صحيحة ( كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء ) سنن الدارمى (كتاب الطهارة، باب ما جاء فى الطهور).
- (١٣) الحديث أخرجه البخارى فى صحيحة ( كتاب التفسير باب التفسير سورة الكهف، باب ( أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت أعمالهم ) ، مسلم ( كتاب صفة القيامة والجنة والنار).
- (١٤) الحديث أخرجه الإمام أحمد فى مسنده، مسند عبد الله بن مسعود، الحاكم فى المستدرک على الصحيحين، كتاب معرفة الصحابة، باب ذكر مناقب عبد الله بن مسعود .
- (١٥) التفسير الكبير ج ١٤ / ٢٦.
- (١٦) التفسير الكبير ج ٢٢ / ١٧٦.

## النار

تعالى: ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى ﴿١﴾ الَّذِي  
يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى ﴿٢﴾ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا  
وَلَا تَحْيَى ﴿٣﴾﴾ (الأعلى: ١١ - ١٣) .

وكلما نضجت جلود أهلها أبدلهم  
الله جلوداً أخرى ليدوقوا العذاب :  
قال تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ  
بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا  
الْعَذَابَ ﴿٤﴾﴾ (النساء: ٥٦) .

وهى من الأمور الغيبية التى يحتج  
عليها بالنقل الصحيح من الكتاب  
والسنة كما صح ذلك، ويخرج بها من  
كان فى قلبه مثقال حبة من الإيمان  
فلا يخلد فيها المؤمن العاصى بل يخرج  
بعد استيفاء عقابه فيخرج بفضل الله  
وشفاعه الرسول ﷺ .

وقال الجهم بفناء النار كما قال  
بفناء الجنة أيضاً .  
وقال العلاف من المعتزلة بفناء  
طرفين أهل النار وأهل الجنة . وهذا  
خلاف ما عليه أهل القبله من القول  
بخلودهما وخلود أهلها .

هى دار العقاب التى أعدها الله  
للكفار والعصاة من المؤمنين. قال  
تعالى: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ  
سُرَادِقُهَا ﴿٥﴾﴾ (الكهف: ٢٩) ، ﴿هَٰذَا نِ خَصْمَانِ  
اخْتَصِمُوا فِي رِيبٍ ط فالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ  
ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يُّصْبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمْ لَحْمِيمٌ ﴿٦﴾﴾  
(الحج: ١٩) . ﴿إِنَّ لِلنَّافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ  
النَّارِ ﴿٧﴾﴾ (النساء: ١٤٥)

ولها أسماء عدة وردت فى آيات القرآن  
الكريم .

ومن أسمائها سقر . كما قال تعالى:  
﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿٨﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرُ  
﴿٩﴾ لَا تُنْفِقُ وَلَا تَدْرُ ﴿١٠﴾﴾ (المدثر: ٢٦ : ٢٨) .  
ومن أسمائها لظى قال تعالى: ﴿كَلَّا ط  
إِنِّهَا لَظَىٰ ط تَزَاوَعَةٌ لِّلشَّوَىٰ ﴿١١﴾﴾ (المارج: ١٥ - ١٦)  
ومن أسمائها السعير قال تعالى:  
﴿وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ﴿١٢﴾﴾ (الملك: ٥) .  
ومن أسمائها الحطمة قال تعالى:  
﴿لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا  
الْحُطْمَةُ ﴿١٣﴾﴾ (الهمزة: ٤ - ٥) .

وأهلها لا يموتون من العذاب ولا  
يحيون الحياة الطبيعية المريحة قال

أ.د. محمد السيد الجليلند



## النبوة - الرسالة

### النبي - الرسول

على الأرض المرتفعة المحدورة والنبي:  
العَلَم - أى الجبل أو المكان العالى أو  
الإشارة - من أعلام الأرض التى يهتدى  
بها، ومنه اشتقاق النبى لأنه أرفع خلق  
الله وذلك لأنه يهتدى به.

وعن ابن السكيت: النبى هو الذى  
أنبأ عن الله فترك همزه، قال: وإن  
أخذت النبى من النبوة والنباوة وهى  
الارتفاع من الأرض، لارتفاع قدره ولأنه  
شرف على سائر الخلق، فأصله غير  
الهمز، وقيل: النبى ما نبا من الحجارة  
إذا نجلتها الحوافر، والنبى الطريق  
والأنبياء طرق الهدى، قال أبو معاذ  
النحوى: سمعت أعرابيا يقول: من يدلنى  
على النبى ؟ أى الطريق وقال الزجاج:  
القراءة المجتمع عليها فى النبيين  
والأنبياء طرح الهمزة وقد همز جماعة  
من أهل المدينة جميع ما فى القرآن من  
هذا.

واشتقاقه من نبأ وأنبأ أى أخبر،  
قال: والأجود ترك الهمز، لأن  
الاستعمال يوجب أن ما كان مهموزاً  
من فاعل فجمعته فعلاء، تقول: نبى  
وأنبياء بغير همز، فإذا همزت قلت نبى  
ونبأء كما تقول فى الصحيح، قال:  
وقد جاء أفعلاء فى الصحيح وهو قليل.  
"ومن غير المهموز: حديث البراء،

أولاً: الدلالة اللغوية وصلة الدلالة  
الشرعية بها:

لا سبيل لفهم النص القرآنى  
والحديث النبوى إلا بالرجوع إلى  
استخدامات العرب للكلمة محل  
التناول بالبحث، ومن نصوص القرآن  
ندرك القطع بكونه بلسان عربى  
مبين، مع بيان الحكمة من ذلك، قال  
تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ  
تَعْقِلُونَ ﴾ (الزخرف: ٢) وقال تعالى:  
﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾

(يوسف: ٢) ولهذا كان الرجوع إلى معاجم  
اللغة العربية قيذا لابد منه لبيان تحديد  
هذه المفاهيم ونبدأ به:

وردت مادة "نبأ" ومادة "نبأ" بمعنى  
متعددة فى لغة العرب، منها ما له صلة  
بموضوع المفردة المراد تناولها بالبيان  
ومنها ما لا صلة له بها .

ومما هو مراد فى نبأ قولهم والنبوة  
الارتفاع، النبؤ العلو والارتفاع، والنبوة  
والنباوة والنبى ما ارتفع من الأرض،  
وفى الحديث: فأتى بثلاثة قرصة  
فوضعت على نبى<sup>(١)</sup>

أى على شئ مرتفع من الأرض ..  
والنبوة الشرف المرتفع من الأرض،  
ومنه الحديث: لاتصلوا على النبى<sup>(٢)</sup> أى

قلت ورسولك الذي أرسلت، فرد على وقال "ونبيك الذي أرسلت" قال ابن الأثير، إنها رد عليه ليختلف اللفظان<sup>(٣)</sup>

قلت - أي كاتب المفردة - إنما أراد الجمع بين تثبيت النبوة وإثبات الرسالة، فليس كل رسول نبي في لغة العرب وبه ورد القرآن فلا رسول بالمعنى الشرعي إلا إذا كان نبيا، وإلا استوى الوصف بالإرسال مع الآخرين الذين يحملون رسائل وليس لهم نبوة .

كما أطلق العرب كلمة نبي على بعض الأمكنة وبعض النباتات وبعض عيون المياه، وهو خارج عن موضوعنا .

وأما مادة "نبا" بالهمز فمعناها "الخبر" والجمع "أنباء" وإن لفلان نبا "أي خبراً والنبي المخبر عن الله عز وجل، كناية لأنه أنبا عنه ويجوز فيه تحقيق الهمز وتخفيفه، يقال: نبا وأنبا

قال سيبويه: ليس أحد من العرب إلا ويقول: تنبا مسيلمة بالهمز غير أنهم تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والبرية والخاوية إلا أهل مكة فإنهم يهمزون هذه الأحرف ولا يهمزون غيرها ويخالفون العرب في ذلك، قال: والهمز في النبي لغة رديئة يعنى لقلة استعمالها لا لأن القياس يمنع من ذلك، ألا ترى إلى قول سيدنا رسول الله - ﷺ - وقد قيل له يانبي الله، فقال له: لا تنبر باسمي، فإنما أنا نبي الله، وفي رواية فقال: لست بنبي الله

ولكني نبي<sup>(٤)</sup> الله وذلك أنه عليه السلام أنكر الهمز في اسمه، فردّه على قائله لأنه لم يرد بما سماه.

وفي الجمع وردت صيغ عدة منها: أنبياء قال الجوهري: وتنبأ الرجل ادعى النبوة، والنبأى الخارج من أرض إلى أرض، ويوصف به الحيوان والمطر والإنسان ومنه قول الأعرابي للرسول - ﷺ - يانبي الله، فهمز، أي يامن خرج من مكة إلى المدينة، فأنكر الرسول عليه الهمز لأنه ليس من لغة قريش، والنبى الطريق الواضح<sup>(٥)</sup>.

وفي تهذيب إصلاح المنطق ورد "وكذلك النبي - ﷺ - وهو من أنبا عن الله، فترك همزة، وإذا أخذته من النبوة، وهى الارتفاع من الأرض أي أنه شرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز<sup>(٦)</sup>

وللعرب في جمع كلمة نبي آراء تبلغ حداً في الكثرة ولكنها ليست من مراد البحث فوجب الرجوع إلى المعاجم عند الطلب .

وبهذا يدعى كل من اختاره الله للنبوة والرسالة بالنبي، لأنه علا وارتفع بهذا الاصطفاء، لأنه صار طريقاً موصلاً إلى الله ولأنه يخبر من جهة ربه ويُخبر بما أوحى إليه به، عند من ذهب إلى وجوب التبليغ بعد العلم به .

إطلاقات الكلمة في القرآن الكريم:

إذا كانت مادة نبأ ومادة "نبا" قد وردت بمعان عدة فى لغة العرب، فإن القرآن قد ذكرها بمعان محددة - على السراج - ولم يستخدم كل دلالتها فى لغة العرب، وإنما أبرز أهم إطلاقتها ومن ذلك:

تحدث القرآن عن مادة "نبا" و"نبأ" بأسلوب الماضى والمضارع والأمر، كما ذكر المصدر، وذكر المفرد منه والجمع، وتدور المادة فى مجملها حول الخبر، سواء أعلق الأمر بمصدر الخبر أم بمن أخبر به أم بطالب الإخبار عن أمر من الأمور أم بالوعد بالإخبار به عاجلاً أو أجلاً. (٧)

١- النبوة منصب النبى وجماع مميزاته وخصائصه التى بها يصير نبيا، وأصله النبوة بالهمز فخفف، وقد وردت فى آل عمران ٧٩ والأنعام ٨٩ والعنكبوت ٢٧ والجاثية ١٦ والحديد ٢٦.

٣ - النبى: من يصطفيه الله من عبادة البشر، لأنه يوحى إليه بالدين والشريعة فيها هداية للناس، وأصل النبى بالهمز من أنبأ، لأنه ينبئ عن الله سبحانه أو لأنه ينبئ بما يوحى إليه، جرى فيه التخفيف بقلب الهمز ياء كما فى البرية فى البريئة، وقد قرئ فى القراءات السبعة النبى على الأصل<sup>(٨)</sup>. ويجمع النبى على النبيين والأنبياء.

إذا ورد لفظ النبى فى الكتاب -

القرآن - معرفاً بأل فالمراد به محمد ﷺ، وإذا ورد منكراً أو معرفاً بالإضافة فالمراد غيره<sup>(٩)</sup>

مادة رسل فى لغة العرب:  
ورد فى لسان العرب "الإرسال التوجيه، الإسم الرسالة .

والرسول بمعنى الرسالة يؤنث ويذكر، فمن أنت جمعه أرسل، قال الشاعر ..... قد أتمتها أرسلى والرسول يطلق على الرسالة والمرسل، ومن أشعار العرب:

ألا من مبلغ عنى خفافاً  
رسولاً بيت أهلك منتهاها

فأتت كلمة الرسول حيث كان  
بمعنى الرسالة، ومنه قول كثير عزة :  
لقد كذب الواشون ما بحث عندهم

بسرّ ولا أرسلتهم برسول  
وكلمة الرسول بمعنى واحد،  
ويستوى فيها المذكر والمؤنث، وفى التنزيل "إنا رسول رب العالمين"<sup>(١٠)</sup> ولم يقل رسل رب العالمين، ومن شعر العرب  
ألكنى إليها وخير الرسول

أعلمهم بنواحي الخبر  
أراد بالرسول: الرسل، فوضع الواحد موضع الجمع .

والرسول فى اللغة: الذى يتابع أخبار الذى بعثه، أخذاً من قولهم جاءت الإبل رسلاً أى متتابعة، وسمى الرسول رسولا لأنه ذو رسالة وأرسل الشئ: أطلقه وأحمله، وقوله - عز وجل - "ألم تر أنا

أرسلنا الشياطين على الكافرين  
تؤزهم أزا" (١١) قال الزجاج فى قوله  
تعالى "أرسلنا" وجهان:

أحدهما: أننا خلينا الشياطين  
وإياهم، فلم نعصمهم من القبول منهم .

الثانى: أنهم أرسلوا عليهم وقبضوا  
لهم بكفرهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ

يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ

لَهُ قَرِينٌ﴾ (الزخرف: ٣٦) .

قال أبو العباس: الفرق بين إرسال  
الله عز وجل أنبياء وإرسال الشياطين  
على أعدائه فى قوله تعالى: "ألم تر أنا  
أرسلنا الشياطين على الكافرين" أن  
إرساله الأنبياء إنما هو وحيه إليهم أن  
أنذروا عبادى، وإرساله الشياطين على  
الكافرين تخليته وإياهم ..

وبهذا يكون الإرسال فى لغة العرب  
دالا على معان عدة أخصها بالذكر  
هنا: الاصطفاء والأختيار وتحميل  
الرسالة والتكليف بالتبليغ لها بصرف  
النظر عن مضمونها من حيث الخير  
والشر والحق والباطل وكذلك عن  
مصدرها فقد يكون من الله وقد  
يكون من الإنسان إلى الإنسان على  
اختلاف نوعه.

ما يترتب على النبوة والرسالة:

ورد فى كتاب "من الأشباه

والنظائر فى القرآن الكريم" النبوة  
سفارة بين الله وبين ذوى العقول من  
عباده لإزاحة علتهم فى أمور المعاش  
والمعاد وقد سمى المتلبس بها نبيا لأنه  
ينبئ بما تسكن إليه العقول الذكية  
وترى فيما يجيئها به من تكاليف  
صلاحا لأموورها واستقامة لحياتها .

وقد جاز عند اللغويين أن يكون  
النبى بمعنى الفاعل أى المنبئ وذلك من  
مثل قوله تعالى ﴿يَتَّبِعْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا

الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الحجر: ٤٩) وقوله:

﴿قُلْ أُوْنِتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ﴾ (ال عمران: ١٥)

وقوله ﴿أَنَا أَنبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ﴾ (يوسف: ٤٥)

كما جاز أن يكون بمعنى المفعول  
وذلك من مثل قوله تعالى: ﴿قَدْ تَبَيَّنَا اللَّهُ

مِنْ أَخْبَارِكُمْ﴾ (التوبة: ٩٤) وقوله:

﴿قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ

الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (التحریم: ٣) وقالوا إنه من

حق لفظ النبى أن يكون مهموزا فيقال  
نبئ، غير أنه لما كان العرف قد جرى  
بأن المنبئ يصدق ويكذب فقد تجاوزوا  
عن هذا المهموز متى كان المتلبس به  
مبلغا عن الله صادقا، ونطقوا به  
مضعفا الياء حين ظل المهموز منطلقا  
على مدعى النبوة والمتقول على الله، ثم

صغر لزيادة مهانته وتحقيق كذبه ففى  
مسيلمة وأمثاله قيل: نُبِئَ سوء وحين  
جلّ النبى عن الهمز معنى جل لفضله عن  
الهمز صورة، وقد أبغض نبى الله  
محمد ﷺ - أن يناديه رجل قائلاً  
له: يا نبى الله فقال له لست بنبى الله  
ولكنى نبى الله (١٢)

من دقائق اللغة بحق النبى والرسول:

من يدقق فى مدلول كلمة نبى  
ورسوله فى لغة العرب يدرك أن كلمة  
نبى أخص من كلمة رسول، بل إن  
القرآن الكريم قد جاء بهذا المعنى،  
فلم تطلق كلمة نبى فى لغة العرب  
بالمعنى الشرعى أو القرآن الكريم إلا  
على من نبى من قبل الله بالنبوة  
والرسالة ولندع الخلاف فى الرسالة  
الآن - وأما كلمة رسول فى اللغة فإنها  
تطلق على كل من يحمل رسالة حقاً  
كانت أو باطلة وبهذا جاء القرآن قال  
تعالى: وهو يذكر قصة يوسف عليه  
السلام ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ أَرْجِعْ  
إِلَى رَبِّكَ ﴾ (يوسف: ٥٠) وقال بحق بلقيس

﴿ وَإِنِّ مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمِ

يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴾ (النمل: ٢٥) وأما أدعياء  
النبوة فقد سماهم المسلمون بالمقتبئة  
للتفرقة بين المتبأ ومدعى النبوة وأحياناً  
يذكرونه بصيغة التصغير "نبىئ"  
للتحقير والازدراء .

العلاقة بين النبى والرسول فى الإسلام

جمهور علماء الكلام والمفسرين  
وأهل الحديث متفقون على التفرقة بين  
الوصف بالنبوة والوصف بالرسالة،  
حتى غلب على الفكر الإسلامى  
التفرقة بينهما حين السماع أو القراءة،  
ومرد التفرقة بين النبى والرسول ترجع  
إلى الآتى:

أولاً: وصف بعض الأسماء بالنبوة  
فقط فى القرآن والسنة والبعض الآخر  
بالنبوة والرسالة فى وقت واحد، قال  
تعالى بحق إبراهيم عليه السلام ﴿ فَلَمَّا  
أَعْتَرَهُمْ وَمَا يَعْبدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا  
لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا ﴾  
(مريم: ٤٩) قال تعالى: ﴿ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ  
إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا ﴾ (مريم: ٥٦) وقال  
بحق موسى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ  
هَارُونَ نَبِيًّا ﴾ (مريم: ٥٢) وقال بحق زكريا  
﴿ فَنَادَتْهُ الْمَلَكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي  
الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا  
بِكَلِمَةٍ مِنْ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنْ  
الصَّالِحِينَ ﴾ (ال عمران: ٣٩) وأما الوصف  
مقترباً بالنبوة والرسالة معاً فقد ورد فى  
القرآن كثيراً، ومنه قول الحق بحق  
موسى عليه السلام ﴿ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى  
إِنَّهُ كَانَ مَخْلُصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ﴾ (مريم: ٥١)  
وقال بحق إسماعيل ﴿ وَادْكُرْ فِي الْكِتَابِ

إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ

رَسُولًا نَبِيًّا ﴿(مريم: ٥٤)﴾ وقال بحق محمد

ﷺ ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ

الْأُمِّيَّ ﴿(الأعراف: ١٥٧)﴾ فَقَامُوا بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيَّ ﴿(الأعراف: ١٥٨)

والجمع بين الوصف بالنبوة والوصف  
بالرسالة يؤكد الفرق بينهما

ثانياً: عطف القرآن كلمة نبي على

كلمة رسول في سورة الحج قال تعالى:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا

نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّيَ الْفَيْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ

فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ

اللَّهُ ءَايَاتِهِ ﴿(الحج: ٥٢)﴾ والعطف يقتضى

المغايرة .

ثالثاً: الأصل في اللغة العربية عدم

الترادف، وكل ترادف من حيث

الظاهر يحمل تغايراً من حيث المعنى

كما يرى علماء اللغة، وقد عرف

العرب فرقاً كبيراً بين إطلاقات كلمة

نبي وكلمة رسول وبين النبوة والرسالة

وبلغة العرب نزل القرآن، فوجب أن

يفرق بينهما .

رابعا: فرقت السنة النبوية بين عدد

الأنبياء وعدد الرسل في روايات عدة

في كتب السنة منها ما رواه أحمد

والنسائي عن أبي ذر رضي الله عنه قال: "قلت

يارسول الله كم المرسلون؟ قال "

ثلاثمائة وبضعة عشر جما غفيرا" (١٣)

وفى رواية ابن حبان فى صحيحه

عن أبي ذر قال: قلت يارسول الله كم

الأنبياء؟ قال: مائة ألف وأربعة

وعشرون ألفاً، قلت يارسول الله كم

الرسل قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جم

غفير" الحديث " (١٤)

روى ابن أبى حاتم والطبرانى

والبيهقى فى "الأسماء والصفات" عن

أبى إمامة رضي الله عنه أن رجلاً سأل رسول الله

- ﷺ - فقال يارسول الله أنبيا كان

آدم؟

"قال: نعم، نبي معلم مكرم، قال:

كم كان بينه وبين نوح؟ قال عشرة

قرون، قال يارسول الله كم الأنبياء؟

قال: مائة ألف وأربعة عشر جما

غفيرا" (١٥)

ولهذه الأحاديث وغيرها طرق

ذكرها الحافظ السيوطى فى "

الأمانى التفسيرية" بتوسع (١٦) وقد نتج

عن التفرقة بين النبي والرسول عند

جمهور علماء المسلمين تعريفات عدة

لكل من النبي والرسول نذكر منها

على سبيل المثال ما يلى:

١ - الرسول: ذكر حر بعثه الله

تعالى بشرع جديد يدعو الناس إليه.

النبي: يعمه ومن بعثه لتقرير شرع

سابق كأنبيا بنى إسرائيل الذين بين

موسى وعيسى .

٢ - الرسول: ذكر حر بعثه الله تعالى إلى قوم بشرع جديد بالنسبة إليهم وإن لم يكن جديداً في نفسه كإسماعيل - عليه السلام - النبي يعمه ومن يبعث بشرع غير جديد .

٣ - الرسول: ذكر حر له تبليغ في الجملة وإن كان بياناً وتفصيلاً لشرع سابق. النبي: من أوحى إليه ولم يؤمر بتبليغ أصلاً .

٤ - الرسول: من الأنبياء من جمع إلى المعجزة كتاباً منزلاً عليه. النبي: من لا كتاب له وإن كانت له معجزات.

٥ - الرسول: من له كتاب أو نسخ في الجملة . النبي: من لا كتاب له ولا نسخ .

٦ - الرسول: من يأتيه الملك عليه السلام بالوحي يقظه . النبي: يقال له ولمن يوحى إليه في المنام لا غير .

٧ - النبي: من أرسل إلى قوم مؤمنين أوحى إليه أم أمر بالعمل بشرع من سبقه . الرسول: من أرسل إلى قوم كافرين. <sup>(١٧)</sup>

وقد شبه صاحب هذا الرأي مهمة الأنبياء في الأمم السابقة بالعلماء في هذه الأمة قائلاً:

لأنه - أي النبي - لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنه حق، كالعالم، ولهذا قال النبي ﷺ " العلماء ورثة الأنبياء " <sup>(١٨)</sup>

٨ - الرسول: نبي اصطفاه الله

فكلفه بتبليغ رسالته لخلقه .

النبي: صفة تطلق على من اصطفاه الله في فترة ما قبل الأمر بالبلاغ وقد نتج عن هذه التعريفات قول جمهور العلماء: إن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً <sup>(١٩)</sup>

يقول شارح الطحاوية " قد ذكروا فروقا بين النبي والرسول وأحسنها: أن من نبأه الله بخبر السماء، إن أمره أن يبلغه غيره فهو نبي رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره فهو نبي وليس برسول، فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً، ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهة أهلها، فالنبوة جزء من الرسالة، إذ الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء وغيرهم، بل الأمر بالعكس، فالرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهة أهلها " ولعلمهم أخذوا من هذا الفصل أن النبي قد يكون رسولاً بشرع إلى الناس أو لا يكون إلا لنفسه كما قال سبحانه في يحيى - عليه السلام - قال تعالى: ﴿مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ (٢٩) فلم تشر الآية: إلى أنه مرسل بشرع أو كتاب ومن ثم صاغوا قاعدتهم التي تقول: كل مرسل نبي وليس كل نبي مرسل <sup>(٢٠)</sup> .

ويقول صاحب تحفة المريد على

جوهرة التوحيد " إن التبليغ خاص بالرسول، وبعضهم عممه للأنبياء لأنه يجب على النبي أن يبلغ أنه نبي ليحترم " والرازي قد تناول مسائل عدة في آية سورة الحج، وفي المسألة الأولى منها ذكر قوله " من الناس من قال: الرسول هو الذي حدث وأرسل، والنبي هو الذي نبي وليس كل نبي رسولا، وهو قول الكلبي والفراء<sup>(٢١)</sup> وقد انتصر الرازي للفرق بين النبي والرسول وذكر أدلته على ذلك فليراجع ٤٩/٢٣. الرأي الثاني:

ونسبه الرازي في تفسيره إلى المعتزلة قائلا: وقالت المعتزلة كل رسول نبي وكل نبي رسول ولا فرق بينهما " (٢٢) وليس الأمر قاصرا على المعتزلة بل أن كثيرين من الباحثين المعاصرين قد انتصروا لهذا الرأي وهو ما تميل إليه النفس، فلا مانع شرعاً ولا عقلاً من وصف الانسان بصفات عدة وتسميته بمسميات ذات دلالات من وجوه مختلفة فمن حيث هو مخاطب من قبل الله بطريق الوحي مخبر بالاصطفاء ملهم بتشريعات قد توافرت لديه الأدلة على اختياره للبلاغ فهو نبي ومن حيث تحمله للرسالة وتكليفه بالبلاغ فهو رسول، وكلما أتاه نص فقد نبي به وصار مطالبا بتبليغه فهو رسول وقد ردوا الرأي السابق بأدلة عدة نذكر منها .

أولاً: الوصف بصفة لا يقتضى نفى ما عداها، فالذين ورد ذكرهم في القرآن موصوفون بالنبوة دون الرسالة في بعض الآيات قد وصفوا بالإرسال صراحة أو ضمنا في آيات أخرى، ويكفى للرد على هؤلاء أنهم حين تحدثوا عن عدد الرسل ذكروا أنهم خمسة وعشرون فلم يفرقوا بين النبي والرسول حين الحصر ومنهم من استثنى آدم وإدريس للخلاف في رسالتهم - كما يزعمون - مع أن النص على رسالة آدم ورد في السنة المطهرة صراحة وفي أحاديث صحيحة . ثانياً: القرآن وصف الأنبياء بما وصف به المرسلين بدلالة المنطوق ودلالة المفهوم، أما دلالة المنطوق ففي قول الحق سبحانه ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرِيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾ (الأعراف: ٩٤) ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي الْأَوَّلِينَ ﴾ ﴿ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴾ (الرحم: ٦-٧) ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا



بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا  
اٰخْتَلَفُوا فِيهِ ﴿البقرة: ٢١٣﴾ وقد أمر  
المسلمون بقول الحق: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا  
اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلَىٰ اٰبِرَاهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ  
وَيَعْقُوْبَ وَاِلٰسْبَاطَ وَمَا اُوْتِيَ مُوسٰى وَعِيسٰى وَمَا  
اُوْتِيَ النَّبِيُّوْنَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ  
وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُوْنَ﴾ (البقرة: ١٣٦)

وبهذا أمر محمد ﷺ ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا  
اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ عَلَىٰ اٰبِرَاهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ  
وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ وَاِلٰسْبَاطَ وَمَا اُوْتِيَ مُوسٰى  
وَعِيسٰى وَالنَّبِيُّوْنَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ  
مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُوْنَ﴾ (آل عمران: ٨٤)

وفهم من منطوق هذه النصوص أنه  
لا فرق بين النبى والرسول من ناحية  
الاصطفاء والوحى والرسالة والبلاغ  
ووجوب الإيمان بهم بلا تفرقة فى  
الإيمان وأما دلالة المفهوم فهى مأخوذة  
من سياق النصوص التى صرحت بعداء  
المشركين للأنبياء مع وصف الأنبياء  
بالإرسال فى كثير من آى القرآن  
الكريم قال تعالى: ﴿وَكَمْ اَرْسَلْنَا مِنْ نَّبِيٍّ فِي  
الْاَوَّلِيْنَ ﴿١﴾ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ نَّبِيٍّ اِلَّا كَانُوا بِهِ  
يَسْتَهْزِءُوْنَ﴾ (الاحرف: ٦-٧) وقوله تعالى:  
﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِيْنَ  
وَكَفٰى بِرَبِّكَ هَادِيًّا وَنَصِيْرًا﴾ (الفرقان: ٢١) .

وحين لعن اليهود دلت النصوص على  
أنهم - أى الأنبياء - بلغوا، فأذاهم  
اليهود إلى حد القتل، قال تعالى: ﴿ضُرِبَتْ  
عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ اِنَّ مَا يُقْفُوْا اِلَّا يَحْبِلُ مِنَ اللّٰهِ وَحَبْلٌ  
مِّنَ النَّاسِ وَبَآءُ وَبَغْضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ  
الْمَسْكَنَةُ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ بِمَا يَنْتِ  
اللّٰهُ وَيَقْتُلُوْنَ الْاَنْبِيَاَّ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾ (آل عمران: ١١٢)  
﴿مَا كَانَ لِيُبَشِّرَ اَنْ يُؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَ  
وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّىْ مِنْ دُوْنِ  
اللّٰهِ وَلٰكِنْ كُوْنُوْا رَبَّنِيْعِيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ  
الْكِتٰبَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُوْنَ﴾ (آل عمران: ٧٩)  
وفهم من مجموع الآيات أن الأنبياء  
بلغوا، وقد ترتب على البلاغ الاستهزاء  
والعداء والقتل من قبل الخصم .

ثالثا: العطف الوارد فى سورة الحج  
لا يؤكد وجوب البلاغ على الرسل  
وتركه فى حق الأنبياء، بل يؤكد  
تبليغ كل منهما، بدليل قول الحق "إلا  
إذا تمنى أى بلغ أو قرأ أو ادى الرسالة  
والخطاب للجمع بين ما تعارف عليه  
الناس، وقيل هو من عطف الخاص  
على العام .

رابعا: الأحاديث التى فرقت بين  
الرسل والأنبياء فيها ضعف، كما  
ذكر ذلك بعض العلماء (٢٢)  
والروايات فيها مضطربة من حيث  
الأعداد وعلى فرض التسليم بصحتها

عند من صححها يكون الوصف بالرسالة خاصاً بمن نزلت عليهم . كتب والوصف بالنبوة خاصاً بمن أوحى إليهم مأمورين بالعمل بكتب من سبقتهم ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ مَحْكُمٌ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّاسِبُونَ وَالْأَخْبَارُ ﴾ (المائدة: ٤٤) .

خامساً: دلالة العقل :

إذا كان التبليغ واجبا على كل الناس بحسب ما يدركون من الدين أفلا يكون واجبا على النبي الذي نزل عليه وحى الله ؟

والقول بأن النبي هو من نزل عليه الوحي ولم يؤمر بتبليغه، إن هذا أمر يتنافى مع العقل بل هو عبث تنزه الله عنه، إذ كيف يتنزل وحى على إنسان اصطفاه الله ثم لا يأمره بتبليغه، إذا كان الأمر كذلك وهو ما تنزه الله تعالى عنه - فما الفائدة من تنزيل هذا الوحي<sup>(١١)</sup> وقد صرح القرآن بحرمة كتم العلم، قال تعالى ﴿ إِنَّا الَّذِينَ يَكْتُمُونَ

مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ

اللَّعْنُونَ ﴾ (البقرة: ١٥٩) .

وأولى الناس للعمل بهذا النص هم الأنبياء .

سادساً: فى ضوء اللغة العربية كلمة نبي أخص وكلمة رسول أعم، فكل نبي رسول وليس كل رسول نبي، بعكس ما ذهب إليه علماء الكلام، بل إن العرب قد فرقوا بين النبي - أى الموحى إليه بشرع - والمتبئى - أى مدعى النبوة .

وأما الرسول فإنها تطلق على من أوحى إليه بشرع ومن حمل رسالة إلى غيره دون اعتبار لمصدرها، وقد أطلق القرآن كلمة رسول على كل من كلف بحمل رسالة من المرسلين وغير المرسلين، كما ورد بحق يوسف وحق بلقيس، وفى السنة المطهرة قال رسول الله ﷺ " لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما"<sup>(١٢)</sup> وورود الكلمة غير مضافة إلى الله عز وجل أو الرب يجعلها ذات دلالات عدة، ما لم تضاف أو توصف أو تعود أو تقدم بما يحدد المراد منها فى اصطلاح علماء الكلام .

النبوة والرسالة بين الكسب والاصطفاء:

ليس للكسب والاجتهاد سبيل لتحصيل النبوة وإدراك الرسالة، وإن كان الالتزام الفطرى قائما برعاية وعناية إلهية، والحق سبحانه أخبرنا بأن كثيرين ممن عرفنا اسمهم سينالون النبوة عند بلوغ أشدهم، كما فى

حديث القرآن عن إسحاق، ويعقوب، وموسى، وعيسى، ويحيى - عليهم السلام - . فلا سبيل للكسب .

وفى جوهرة التوحيد ورد " ولم تكن نبوة مكتسبة، أى لا يكتسبها العبد بمباشرة أسباب مخصوصة كملازمة الخلوة والعبادة وتناول الحلال كما زعمت الفلاسفة لعنهم الله تعالى، فالذى ذهب إليه المسلمون جميعاً أن النبوة خصيصة من الله لا يبلغ العبد أن يكتسبها ويفسرونها باختصاص العبد سماع وحى من الله تعالى بحكم شرعى تكليفى .. وذهبت الفلاسفة إلى أن النبوة مكتسبة للعبد بمباشرة أسباب خاصة ويفسرونها بأنها صفاء وتجل للنفس يحدث لها من الرياضيات بالتخلّى عن الأمور الذميمة والتخلق بالأخلاق الحميدة .

فالخلاف بين المسلمين وبعض الفلاسفة فى أن النبوة ليست مكتسبة أو أنها مكتسبة مبنى على الخلاف بينهما فى معناها، والقول باكتساب النبوة أقوى المسائل التى كفرت بها الفلاسفة ... ويلزم على قولهم باكتسابها تجويز نبى بعد سيدنا محمد أو معه، وذلك مستلزم لتكذيب القرآن والسنة، فقد قال تعالى: ﴿وَلَيْكُن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠) وقال ﷺ: " وختم بى النبيون " (١٦) وقوله ﷺ " أنا العاقب الذى ليس بعده

نبى " (٢٧)

" ونظائر القرآن تذكر الاصطفاء وإتيان الحكم والنبوة، وهما عند العلماء واحد كما تذكر لفظ الهبة تريد بها من الله واختياره كما فى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ﴾ (الحج: ٧٥) وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣) وقوله فى يوسف ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ (يوسف: ٢٢) وفى حق يحيى ﴿يَتَخَيَّ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم: ١٢) وفى حق هارون ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا﴾ (مريم: ٥٣). وتقرر بعض النظائر أن الاختيار لهذا المنصب لم يكن يأتى بأمل فيه ولا سعى له بل أوصد بابه بعد محمد فلم يعد لأحد أن يدعيه لقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠) ولإشارة القرآن فى كثير من نظائره إلى أن الرسل كانوا من قبل هذا الرسول (٢٨)

ختم النبوة والرسالة: جمهور المسلمين على أن النبوة والرسالة قد ختمتا بنبوة محمد ﷺ وبرسالته، وإذا كان القرآن قد أخبر بأن الرسل السابقين كان يذكر بعضهم بما وقع

لمن سبقه، وببشر بعضهم بمن يأتى بعده، وأحياناً يدعو أحدهم ربه أن يبعث نبياً إلى أمة من الأمم ويذكر بعض خصائصه كما فى دعاء إبراهيم

عليه السلام ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٩) وسورة

الأعراف والفتح قد نصتا على العلم بأمر محمد ﷺ عند اليهود، كما نصت سورة الفتح وسورة الصف على العلم ونبوة محمد ﷺ عند النصارى توطئة وإعداداً واستعداداً فلما بعث محمد ﷺ ورد النص واضحاً وصريحاً قال تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ٤٠)

كما أن جملة من قبلك وردت كثيراً بحق المرسلين ولم ترد عبارة من بعدك بحق النبوة والرسالة فى القرآن كله ولو مرة واحدة .

والسنة النبوية قد تعددت فيها الروايات الدالة على ختم النبوة والرسالة وفى الحديث الشريف " وختم بى النبيون " (٣٩) "أنا العاقب فلا نبى بعدى" (٣٠).

وقد تعهد الحق سبحانه بحفظ كلمته الأخيرة إلى البشرية جمعاء بما يفنى عن تكرارها ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) وبهذا تكون دعوى الإرسال أو التنبئ دعوى باطلة، وقد رد جمهور المسلمين كافة دعوات أدعياء النبوة والرسالة بعد محمد ﷺ بدءاً من مسيلمة الكذاب وانتهاء بمحمد رشاد خليفة وبينهما ميرزا غلام أحمد القاديانى ومحمد على الشيرازى وآخرين .

يقول شارح الطحاوية " لما ثبت أنه خاتم النبيين، علم أن من ادعى النبوة بعده فهو كاذب ولا يقال: فلو جاء المدعى للنبوة بالمعجزات الخارقة والبراهين الصادقة كيف يقال بتكذيبه ؟ لأننا نقول: هذا لا يتصور أن يوجد أو هو من باب فرض المحال، لأن الله تعالى لما أخبر أنه خاتم النبيين، فمن المحال أن يأتى مدع يدعى النبوة ولا يظهر أمانة كذبه فى دعواه (٣١)

صفات الأنبياء والمرسلين فى ضوء القرآن الكريم:

ذكر القرآن الكثير من صفات الأنبياء والمرسلين، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

١ - صفات خلقية.

٢ - صفات خلقية .

وإصفات الخلقية أخصها بالذكر فى القرآن: البشرية، الرجولية: ( الذكورة - البلوغ مع كمال العقل) السلامة من كل عيب يمنع من البلاغ أو يسبب نقرة عن الاستماع ويتكون

هذا الشرط من أمرين:

١ - عدم لكمة اللسان أو عجمته أو العجز التام عن الكلام وإلا تعذر البلاغ.

٢ - انتفاء قيام ضرر يقوم بالجسم يترتب عليه نفرة من السماع لسوء المظهر أو عدوى المستمع أولهما معاً.

وأما الصفات الخلقية فأخصها بالذكر: الصدق - الأمانة - الإخلاص - الشجاعة<sup>(٣١)</sup>

وجوب الإيمان بالأنبياء والمرسلين:

ذكر القرآن أن الإيمان بجملة

المرسلين فرض عين على كل مسلم مع عدم التفاوت في هذا الإيمان، قال

تعالى: ﴿ءَاْمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاْمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ

وَرُسُلِهِ لَا يُفَرِّقُونَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا

سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾

(البقرة: ٢٨٥) كما عاب الحق على

الكافرين تفريقهم بين الرسل، حيث

الإيمان ببعضهم والكفر ببعض

الآخر، وامتدح المؤمنين عندما لم

يفرقوا بينهم، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ

يَكْفُرُونَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ

اللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ

بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾

أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ

عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٣٣﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ

يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَٰئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ

أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٣٤﴾ (١٥٠ ١٥٢)

كما ذكر القرآن أن الكفر

برسول يساوى الكفر بسائر الرسل،

فكم وصفت الأمم السابقة بأنها

كذبت المرسلين مع أنه لم يرسل إليها

إلا رسول واحد، كما فى قصة نوح،

وهود، وصالح، وأصحاب الأيكة،

وقوم لوط، فى سورة الشعراء .

ولا يقف الأمر عند حد الإيمان بهم

بل لابد من التسليم بصفات الكمال

القائمة بهم فى القرآن والسنة، ورد

الصفات التى نسبت إليهم من أتباعهم

والتى لا يجيزها شرع ولا يقرها عقل،

كالغلو فى موسى، وعيسى، ومحمد -

عليهم السلام - .

وأما الإيمان التفصيلى فهو فى

التسليم بنبوّة كل نبى ورد اسمه

صراحة فى القرآن موصوفا بالنبوّة

والرسالة، وليس بلازم حفظ جملة

الأسماء - بالنسبة لغير المتخصصين

ولكن التمييز مطلوب حتى لا يتأتى

الخلط بين الأنبياء والأولياء والصالحين

الوارد ذكرهم فى القرآن .

وقد جمع الحق ثمانية عشر رسولا

فى قوله تعالى ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا

إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ إِنَّ

رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ

وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ

وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ  
وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٢﴾  
وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ  
الصَّالِحِينَ ﴿٨٣﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيُوشَعَ  
وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٨٤﴾ وَمِنْ  
آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ  
إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٨٥﴾ (الأنعام: ٨٢-٨٧)

ويبقى سبعة وهم: آدم - هود - صالح -  
إدريس - ذو الكفل - شعيب - محمد -  
عليهم السلام - ولم يثبت من حديث  
صحيح نبوة أحد من الأنبياء غير من  
ذكرهم القرآن وما ورد بحق شيث -  
وغيره - في السنة ( أنزل عليه خمسون  
صحيفة ) . نبى ضيعه قومه ، فقد رده  
العلماء<sup>(٣٢)</sup>

ولعلها حكمة الله في أن لا تثبت  
نبوة ورسالة أحد عن طريق السنة  
وحدها لعلم الحق بما سيصيبها ،  
فكان الإثبات من طريق القرآن وحده  
لحفظ الله له ، لا عن طريق السنة  
لحفظ الناس لها .

وقد أخطأ المؤرخون وكتاب السير  
والقصص الذين نقلوا عن الكتاب  
المقدس بعض الأسماء الموصوفة بالنبوة  
والرسالة على أنها من جملة المرسلين ،  
فذكروها مقرونة بوصف النبوة  
والرسالة كذلك<sup>(٣٣)</sup> ، بل وردت كتب

التفسير في كثير من المجملات ومثل  
تلك الأمور مما ينبغى التوقف فيها لأن  
النبوة لا تثبت إلا عن طريق الوحي  
أولا ، والكتاب المقدس قد تصرف فيه  
أهله ، فصارت أدلته ظنية والقطعي  
منها كفانا إياه القرآن ، ولو كان في  
ذكر الأنبياء الذين أمسك عنهم  
القرآن فائدة ما تركه ، فوجب  
التفويض والوقوف عند قوله تعالى  
﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن  
قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ  
عَلَيْكَ﴾ (غافر: ٧٨)

#### التفاضل بين الرسل:

إن ما ورد بحق الرسل لا تكسب نبيا  
أفضلية على غيره لأنها من القاسم  
المشترك بين سائر المرسلين ولم يتمتع  
نبي بقدر من الصفات الخلقية دون من  
سواه من الأنبياء وأما التفاضل المشار  
إليه في كتب قصص الأنبياء ، وكتب  
التاريخ الإسلامي؛ فإنه ينقسم إلى  
قسمين:

الأول: ما كانت الدلالة فيه صريحة  
لنص قرآني أو حديث صريح صحيح  
فإنه يقبل ولا يرد.

قال تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ  
عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّن كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ  
بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ

الَّتِي نَسَبَتْ وَأَيَّدَتْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴿البقرة ٢٥٣﴾

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ

النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾

(الإسراء: ٥٥). كما ورد بالسنة بعض

الأحاديث التي تصرح ببعض وجوه

الأفضلية للأنبياء السابقين وكذلك

وجوه الأفضلية بالنسبة لمحمد عليه

السلام (٣٥).

الثانى: ما كانت الدلالة فيه احتمالية

وهو التفضيل الوارد فى كتب الشماثل

والخصائص والتاريخ والسير بلا دليل

صحيح صريح وإنما التكلف مع

التماس الأدلة على ذلك وهو ما ينبغى

التوقف فيه أو رده.

ولايحيل العقل تفاوت منزلة

الأنبياء عند الله بحسب مشقة البلاغ

وشدة الإيذاء وطول العمر ولذلك

خصص جمهور المسلمين خمسة من

المرسلين بأنهم أولو العزم من الرسل .

مستشهدين بقول الحق لنبيه : ﴿فَأَصْبِرْ

كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف ٣٥)

ونصوا عليهم قائلين : إنهم (نوح -

إبراهيم - موسى - عيسى) الذين وردت

أسمائهم فى سورة الشورى الآية ١٢

والحقوا بهم محمداً عليه السلام .

بينما يرى آخرون أن سائر الأنبياء أولوا

عزم بلا استثناء وأما التكريم فمرده

إلى الله العليم الخبير .

أ. د بكر زكى عوض

## الهوامش:

- (١) الحديث: لم أقف عليه في كتب السنة
- (٢) لم أقف عليه في كتب السنة
- (٣) لسان العرب مادة "نبأ" والحديث في فتح الباري ١/٣٥٧ .
- (٤) المستدرك ٢/٢٣١ وكنز العمال ٣٢١٤٨
- (٥) لسان العرب مادة "نبأ"
- (٦) تهذيب إصلاح المنطق الخطيب التبريزي ص ٣٨٨
- (٧) اقرأ ما كتب مفصلاً حول هذا الأمر في الكشف عن وجود القراءات السبع وعللها وحججها ١/٢٤٣ - ٢٤٥
- (٨) معجم ألفاظ القرآن الكريم ج ٢/٦٧٥ مادة "نبأ"
- (٩) من الأشباه والنظائر ص ٦٥ والحديث في المستدرك ٢/٢٣١
- (١٠) مسند أحمد ٥/٢٦٥ ، ٥/١٧٩ ، ٥/١٧٨
- (١١) الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٨/٢٤
- (١٢) المستدرك ٢/٥٩٧ -ل التاريخ -قال الذهبي وفيه السعد ليس بثقة
- (١٣) الأحاديث وغيرها من ذي الصلة بها موجودة في كتاب: آدم عليه السلام، عيد الله الفماری .
- (١٤) هذه التعريفات منقولة عن: مفاتيح الغيب للفخر الرازي ٢٣/٤٨ وروح المعاني للألوسي ١٧/١٧٢ والتعريف الثالث ورد في السراج المنير ٢/٥٥٩ والرابع عن روح البيان ٦/٤٩
- (١٥) الحديث: ابن ماجه ٢٢٣ وكنز العمال ٢٨٦٧٩
- (١٦) النبوات لابن تيمية ٢٥٦/٢٥٧
- (١٧) العقيدة الإسلامية - عبد الرحمن الميداني ٣٠١، ٣٠٠ راجع النبوة والأنبياء ص ١٤ والنبوات ٢٥٧ شرح العقيدة الطحاوية ١٥٨
- (١٨) شرح العقيدة الطحاوية ١٥٨
- (١٩) من الأشباه والنظائر ٦٦
- (٢٠) جوهرة التوحيد ص ١٤٢
- (٢١) مفاتيح الغيب ٢٧/٤٨/٤٩
- (٢٢) المرجع السابق ٢٣/٤٩
- (٢٣) راجع المنار ٧/٦٠٦، ٦٠٥، وآدم عليه السلام . د. الفماری
- (٢٤) الإسلام كما ينبغي أن نعرفه ٧٤ يتصرف ابن هشام ٤/٢٤٧
- (٢٥) ابن هشام ٤/٢٤٧
- (٢٦) الحديث: البخاري ١/١٩ ومسلم ك المساجد ٣
- (٢٧) الحديث: البخاري ٤/٢٢٥ مسلم ك الفضائل ١٢٥، ١٢٤
- (٢٨) من الأشباه والنظائر ٦٧، راجع ذلك مفصلاً في كتاب دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم من ص ١٩ إلى ص ٣٦
- (٢٩) سبق تخريجه
- (٣٠) البخاري ومسلم
- (٣١) شرح الطحاوية تحقيق أحمد شاکر ص ١٢٥
- (٣٢) راجع ذلك مفصلاً في كتاب دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم من ص ١٩ إلى ص ٣٦



- (٣٣) راجع سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢٧٩، وطبقات ابن سعد ٢/١ و زاد المسير ٢/٢٢٠ والبداية والنهاية ٢/٢٧١
- (٣٤) راجع تاريخ الطبري المجلد الأول، والكامل في التاريخ لابن الأثير ج ١ والبدء والتاريخ للمقدس والنجوم الراهرة للأتابكي والبداية والنهاية لابن كثير ج ٢، ١ وقصص الأنبياء للثعلبي وبدائع الزهور في وقائع الدهور وغيرها من الكتب، بل في كتب التفسير عن هذا الشئ الكثير،
- (٣٥) راجع كتب الفضائل في السنة - باب فضائل النبي ﷺ - المطهرة وبخاصة الصحاح والسنن.

## نحلة

### الدلالة اللغوية:

إن التركيز على المعنى اللغوى لهذه المفردة سوف يمكننا من استنباط معان جديدة تتعلق بالمعنويات التى تدل عليها بعد أن وردت كثيراً متعلقة بالمحسوسات، وقد وردت الكلمة كثيراً فى لغة العرب، جمع ابن منظور منها الجم الغفير، ومما ورد فى مدلول هذه المفردة ما يلى:

النَّحْل بالضم: إعطائك الإنسان شيئاً بلا استعاضة، وعمَّ به بعضهم جميع أنواع العطاء، وقيل: هو الشيء المعطى، وقد أنحله مالا ونحله إياه. ونحل المرأة: مهرها، والاسم النَّحْلَة، تقول: أعطيتها مهرها نحلة بالكسر إذا لم ترد منها عوضاً، وفى التزويل العزيز: ﴿وَأَتُوا

النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤)، وقال بعضهم: فريضة. قال بعضهم: ديانة، كما تقول فلان ينتحل كذا وكذا أى يدين به. وقيل: نحلة، أى دينا وتدينا، وقيل: أراد هبة، وقال بعضهم: هى نحلة من الله لهنّ أن جعل على الرجل الصداق ولم يجعل على المرأة شيئاً من الغرم، فتلک نحلة من الله للنساء، ونحلت الرجل والمرأة إذا وهبت له نحلة. وفى التهذيب: والصداق فرض؛ لأن أهل الجاهلية كانوا لا يعطون النساء

من مهورهن شيئاً، فقال الله تعالى:

﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ (النساء: ٤)،

هبة من الله للنساء فريضة لهن على الأزواج... وفى الحديث: ما نحل والد ولداً من نحل أفضل من أدب حسن<sup>(١)</sup>، النحل: العطية والهبة ابتداء من غير عوض ولا استحقاق..

والنحلة الدعوى، وانتحل فلان شعر فلان أو قول فلان إذا ادعاه أنه قائله، وتَنَحَّلَه ادعاه وهو لغيره. ونحله القول: نسبته إليه، ونحلته القول أنحله نحلاً إذا أضفت إليه قولاً قاله غيره وادعيتة عليه، ويقال نحل الشاعر قصيدة إذا نسبت إليه وهى من قول غيره، وتنحله مثله، قال الفرزدق:

إذا ما قلت قافية شروداً

تنحلها ابن حمراء العجان

وفى حديث قتادة بن النعمان، كان بشير بن أبيرق يقول الشعر ويهجو به أصحاب النبى ﷺ وينحله بعض العرب، أى ينسبه إليهم، من النحلة وهى النسبة بالباطل.

ويقال: ما نحلتك أى ما دينك؟<sup>(٢)</sup>.

ومن مجموع ما ذكر نرى الكلمة تطلق على أمرين فى وقت واحد: الأمر الأول: حق، ودلالة الكلمة فيه تدور حول الهبة - العطية - التدين -

الدين - الفريضة - الحق - الديانة.  
الأمر الثانى: باطل، وذلك بادعاء ما لا يملك الإنسان، أو بنسبة ما لم يقل إليه، أو فعل الشئ ونسبته إلى الآخرين طلباً للسلامة.  
دلالة الكلمة فى معجم ألفاظ القرآن الكريم:

"نحله الشئ ينحله نحلا ونحلة: أعطاه إياه دون عوض طيبة بها نفسه، فالنحلة: الإعطاء على هذه الصفة، وتطلق النحلة على المغطى نفسه، وتطلق النحلة على الملة والدين، يقال: صدقة الفطر نحلة أى دين وفريضة. وعندما تناولوا قول الله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ فسروا النحلة بالإعطاء دون عوض، وبالعطية دون عوض، وبالفريضة والدين<sup>(٣)</sup>.

وفى المفردات فى غريب القرآن ورد: والنحلة والنحلة عطية على سبيل التبرع وهو أخص من الهبة، إذ كل هبة نحلة وليس كل نحلة هبة، واشتقاقه فيما أرى أنه من النحل نظرا منه إلى فعله، فكان نحلته أعطيته عطية النحل، وذلك ما نبه عليه قوله "﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾" (النحل ٦٨)

وبين الحكماء أن النحل يقع على الأشياء كلها فلا يضرها بوجه وينفع أعظم نفع؛ فإنه يعطى ما فيه الشفاء كما وصفه الله تعالى، وسمى الصداق

بها من حيث إنه لا يجب فى مقابلته أكثر من تمتع دون عوض مالى. وكذلك عطية الرجل ابنه، يقال نحل ابنه كذا وأنحله، ومنه نحلت المرأة، قال: "صدقاتهن نحلة".

والانتحال ادعاء الشئ وتناوله، ومنه يقال فلان ينتحل الشعر، ونحل جسمه نحولا صار فى الدقة مثل النحل، ومنه النواحل للسيوف أى الرقاق الظبات تصوراً لنحولها، ويصح أن يجعل النحلة أصلاً فيسمى النحل بذلك اعتباراً بفعله والله أعلم<sup>(٤)</sup>.

وأما المفسرون فقد توسعوا فى دلالة الكلمة، ومن هؤلاء نرى الزمخشري يقول فى تناوله للفظ "النحلة" فى قول الحق سبحانه: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ من نحله كذا إذا أعطاه ووهبه له عن طيبة من نفسه، نحلة نحلا، ومنه حديث أبى بكر رضي الله عنه: إني كنت نحلتك جداداً عشرين وسقا بالعالية<sup>(٥)</sup>. وقيل نحلة من الله عطية من عنده وتفضلاً منه عليهن.

وقيل: النحلة الملة، ونحلة الإسلام خير النحل، وفلان ينتحل كذا أى يدين به. والمعنى: آتوهن مهورهن نحلة أى ديانة، ويجوز أن يكون حالاً من الصدقات، أى دينا من الله شرعه وفرضه<sup>(٦)</sup>. "وأما القرطبي فقد عنى بضبط الكلمة وبيان الحكم الشرعى

فى الصداق، ولم يخرج فى الدلالة اللغوية عما ذكر فى لغة العرب سابقاً<sup>(٧)</sup>.

#### دلالة الكلمة عند علماء الأديان:

أطلق ابن حزم كلمة نحلة على المعتقدات الحقّة كما أطلقها على المعتقدات الباطلة.

ومن إطلاقه كلمة نحلة على المعتقد الحق قوله: "قد أكملنا بعون الله الكلام فى الملل، فلنبداً بحول الله عز وجل فى ذكر نحل أهل الإسلام وافتراقهم فيها، وإيراد ما شغب به من شغب منهم فيما غلط فيه من نحلته، وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل والحمد لله رب العالمين..."<sup>(٨)</sup>.

ومن كلامه: "قد أوضحنا شنع جميع هذه الفرق فى كتاب لنا لطيف اسمه: النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية، من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع: المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة، ثم أضفناه إلى آخر كلامنا فى النحل من كتابنا هذا، وجملة الخير كله أن تلزموا ما نص عليه ربكم تعالى فى القرآن بلسان عربى مبين..."<sup>(٩)</sup>.

وبهذا يكون ابن حزم قد أطلق كلمة ملل على اليهود والنصارى وفرقتهم، وهذا واضح حين تناول فى الباب الأول ونصف الباب الثانى من

كتابه الفصل اليهود وفرقتهم والنصارى وأحوالهم، ثم انتقل من هذا إلى حديثه عن "الكلام فى النحل وبيان فرق أهل الإسلام"، ولم يعالج فى هذا الأمر إلا فرق الإسلام ومن تفرق منها

وانشعب عليها، وقد ذكر أهل الاعتدال من كل فرقة كما ذكر الغالين منهم. ولم يفرق فى الوصف بينهم، بل أطلق على كل فرقة أو جماعة قامت على أسس عقديّة اسم "نحلة"، وأما المذاهبات الفقهيّة والصوفيّة فلم يتطرق إليها لا من قريب ولا من بعيد.

وبهذا تكون النحلة اسماً أو صفة للفرق المعتدلة فى الإسلام، كما تكون اسماً أو صفة للفرق الغالية أو المارقة.

#### الشهرستاني وكلمة نحلة:

إذا كان ابن حزم - وهو أسبق من الشهرستاني - قد نص على ما سبق، فإن الشهرستاني قد قسم أتباع العقائد إلى قسمين:

١. أتباع ديانات سماوية. وهؤلاء دعاهم بأهل الدين والملل.

٢. أتباع أهواء وديانات وضعيّة، وهؤلاء سماهم بأهل الأهواء والنحل.

ومن كلامه عن الفريق الأول: "من الفرق الإسلامية وغيرهم ممن لهم كتاب منزل محقق، مثل: اليهود

والنصارى، وممن له شبهة كتاب مثل المجوس والمناوية<sup>(١٠)</sup>.

وعندما فصل القول فى أرباب الديانات والملل تناول الإسلام، وذكر الكثير من الفرق الإسلامية التى وجدت فى زمنه، وما تشعب عن كل فرقة من فرقته، فذكر المعتزلة وذكر لها شعبا عشرا وذلك فى الفصل الأول وفى الفصل الثانى ذكر الجبرية وذكر لها فرقا ثلاثة وفى الفصل الثالث ذكر الصفاتية وذكر لها فرقا ثلاثة. وفى الفصل الرابع ذكر الخوارج وذكر لهم فرقا ثمانية. وفى الفصل الخامس ذكر المرجئة وذكر لهم فرقا ستا. وفى الفصل السادس ذكر الشيعة وذكر لهم خمس فرق، وما انشعب عن كل فرقة من هذه الفرق الخمس.

وفى الباب الثانى تحت عنوان الملل تناول أهل الكتاب، وهم اليهود والنصارى وفرقهم وما انشعب منها.

وفى الباب الثالث تناول من لهم شبهة كتاب، فذكر الصابئة والمجوس وما انشعب منهما، كما تناول الثنوية وفرقهم.

وأما أهل الأهواء والنحل فقد نص على مقابلتهم لأهل الأديان والملل تقابل تضاد، ومن كلامه: "أهل الأهواء والنحل من الصابئة والفلاسفة وآراء العرب فى الجاهلية وآراء الهند، وهؤلاء يقابلون أرباب الديانات تقابل

تضاد، واعتمادهم على: الفطر السليمة والعقل الكامل والذهن الصافى.

فمن معطل بطل، لا يرد عليه فكره براد، ولا يهديه عقله ونظره إلى اعتقاد، ولا يرشده فكره وذهنه إلى معاد، قد ألف المحسوس وركن إليه، وظن أنه لا عالم سوى ما هو فيه من مطعم شهى ومنظر بهى، ولا عالم وراء هذا المحسوس. وهؤلاء هم الطبيعيون الدهريون لا يثبتون معقولا ويثبتون محسوسا.

ومن الناس من يقول بالمحسوس والمعقول، ولا يقول بحدود وأحكام، وهم الفلاسفة الدهرية.

ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام، ولا يقول بالشرعية والإسلام، وهم الصابئة.

وقد دار كلامه فى الباب الثانى من كتابه الملل والنحل حول مفردات الأقسام (السابق الإشارة إليها)<sup>(١١)</sup>.

النحل المعاصرة:

إذا كان الانتحال هو الادعاء بالباطل، وادعاء مما لا يملك الإنسان، ونسبة الشيء إلى غير مصدره، فإن الحكم بكون الفرق اليهودية والنصرانية نحلا لا يشوبه شائبة؛ لأنه ادعاء بالباطل من حيث المصدر والمضمون، كما أن كافة الفرق المارقة عن الإسلام وإن انتسبت إليه يمكن تسميتها "نحلة" بمعنى الانتحال

أى الكذب أو الادعاء بالباطل.

فعندما يعلن ميرزا غلام أحمد القاديانى أنه رسول وأنه مجدد وأنه يوحى إليه منتحلا لصفة النبوة والرسالة، ومنتحلا لكتابه "براهين أحمدية"، وعندما يدعى نسخ بعض الأحكام وتعديل بعضها؛ يكون منتحلا أى مدعيا بالباطل ما لا دليل له عليه.

وعندها يعلن ميرزا حسين المازندراني أو البهاء أنه المهدي ثم النبي ثم يدعى الألوهية، يكون منتحلا فى ذلك كله، فالنبوة ختمت والرسالة تمت والكتاب أحكمت آياته، ولم يلق النبي ربه حتى نزلت الآية الكريمة:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ

دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

فما حاجة المسلمين إلى من يخفف بعض الأحكام، ويتلاعب بالصلاة والصيام، ويعيد ترتيب شهور السنة والأيام، ويغير الكعبة والقبلة من البيت الحرام إلى العراق حيث إقامته الأولى، وعكا حيث مثواه فى الرغام؟

أليس الأجدر بهذا أن تسمى بالنحلة

من الانتحال وهو الادعاء الكاذب، لا من النحل أى الفرائض "والتدين" والتعبد والالتزام.

وخلاصة القول لدى علماء الأديان أن كلمة دين أو ملة تطلق على كل معتقد حقاً كان أو باطلاً، وأن كلمة نحلة قد اشتهرت عند الإطلاق على المذاهب الوضعية والفرق المارقة وأدعياء النبوة وأشياعهم من الفرق التى لا سند لها من دين أو كلام مبین.

وأما ما ذهب إليه ابن حزم من تسمية الإسلام بالنحلة وتسمية الفرق الإسلامية بالنحل، فلعله أراد المعنى البعيد للكلمة فى لغة العرب وهو التدين والفريضة والعطية بلا مقابل، والعبادة، والإسلام من حيث هو فريضة إلهية من ناحية، وترك للعمل به من ناحية ثانية، أو الهبة وذلك ليلتزم الناس به ويطبقوا تعاليمه (العبادة)، فجاز إطلاق النحلة من هذا القبيل على الإسلام.

وإطلاقها على الأهواء والاختلافات المصبوغة بالصبغة الدينية فهو من باب الدلالة الكلامية فى الانتحال، أى الكذب وادعاء ما لا دليل عليه. والله أعلم.

أ.د. بكر زكى عوض

## الهوامش:

(١) الحديث الترمذى ١٩٥٢ ، والمستدرک ٢٦٣/٤ ومسند أحمد ٧٧/٤

(٢) لسان العرب مادة نحل.

(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم مادة "نحل" ص ٦٩٠.

(٤) المفردات فى غريب القرآن مادة (نحل) ص ٥٠٧ ، ٥٠٨

(٥) الحديث.

(٦) الزمخشري ٢٤٦/١ بتصريف.

(٧) القرطبي ج ٣/١٥٩٤.

(٨) الفصل ج ٢/٨٨ بتصريف.

(٩) الفصل ج ٣/٩٢.

(١٠) الملل والنحل ص ٣٦.

(١١) راجع الباب الأول والثانى من الملل والنحل للشهرستانى.

## مراجع للاستزادة:

- ١- أبو هاجر - محمد السعيد زغلول آل بسيونى .
- ٢- موسوعة أطراف الحديث النبوى، ط دار الفكر - بيروت - لبنان ط ١ ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م
- ٣- أحمد بن حنبل (الإمام) مسند أحمد بن حنبل : الموسوعة الحديثة - مؤسسة الرسالة ط ١ ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م
- ٣- ابن العربى . أبو بكر محمد بن عبد الله : أحكام القرآن . ط دار الفكر العربى ج ٢ ، ١٣٩٢ هـ . ١٩٧٢ م أحكام القرآن - ط دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م
- ٤- ابن حزم . أبو محمد على بن أحمد بن سميد بن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل . مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح ، سنة ١٣٤٨ هـ
- ٥- ابن خلدون ؛ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦ م . الناشر : دار نهضة مصر للطباعة والنشر
- ٦- ابن كثير : أبو الفداء عماد الدين بن كثير: تفسير القرآن العظيم . ط مكتبة الإيمان . المنصورة . ط ١
- ٧- ابن منظور . لسان العرب ، ط دار المعارف .
- ٨- إخوان الصفا . رسائل إخوان الصفا ، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٦ م
- ٩- البخارى . محمد بن إسماعيل البخارى صحيح الإمام البخارى ، ط دار الفكر
- ١٠- البيجورى . إبراهيم البيجورى (شيخ الإسلام): شرح البيجورى على الجوهرة ، ط إدارة المعاهد الأزهرية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م
- ١١- البيهقى: السنن الكبرى ، تصوير بيروت .
- ١٢- الترمذى : سنن الترمذى ، ط مصطفى الحلبي
- ١٣- التوحيدى . أبو حيان . محمد بن يوسف الشهير بأبى حيان: تفسير البحر المحيط ط ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م . دار الفكر العربى . بيروت
- ١٤- الرازى: مفتاح الغيب، ط ٢ دار إحياء التراث العربى . بيروت .
- ١٥- الراغب الأصفهاني أبو القاسم بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني . ط . دار إحياء التراث العربى . ببيروت . لبنان ط ١ ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٢ م
- ١٦- الزرقانى . محمد عبد العظيم الزرقانى: مناهل العرفان فى علوم القرآن ، نشر مكتبة زهران - الدراسة ، ط عيسى البابى الحلبي ط ٣ .
- ١٧- الزمخشري: أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر . الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن ، ط دار المعرفة بيروت .

- ١٨- الشهرستاني : أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ط . مؤسسة الحلبي - القاهرة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م
- ١٩- الملحوى : ابن أبي العز الحنفى: شرح العقيدة الطحاوية ، ط ٨ ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ ط المكتب الإسلامى ببيروت
- ٢٠- القرطبي : أبو عبد الله بعد أحمد الأنصارى: تفسير القرطبي ط دار الريان للتراث .
- ٢١- القيس : أبو طالب المكى القيس الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها . ط مؤسسة الرسالة . بيروت . الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م
- ٢٢- سهيل زكار (دكتور ) تعريب وتقديم: المعجم الموسوعى . ط دار الكتاب العربى
- ٢٣- عبد العزيز سيد الأهل : من الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ١٩٨٠ م
- ٢٤- عوض - بكر زكى (دكتور): المدخل إلى علم مقارنة الأديان . ط وزارة الأوقاف . الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م
- دعوة الرسل بجد الكتاب المقدس والقرآن الكريم ، مكتبة رشوان ط ١ ١٩٩٣ م
- ٢٥- مجمع اللغة العربية . معجم ألفاظ القرآن الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠ هـ . ١٩٧٠ م
- ٢٦- محمد الأحمدى أبو النور (دكتور) . شذرات من علوم السنة ، وزارة الأوقاف ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م
- ٢٧- محمد عبده (إمام ) رسالة التوحيد . مكتبة الأسرة ٢٠٠٥ م
- ٢٨- محمد على (مولانا) : دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام . ط الزهراء للإعلام العربى ط ١ ١٤١٤ هـ ١٩٩٥ م
- ٢٩- مسلم . صحيح مسلم ط عيسى الحلبي .



## النظر

العرب: دارى تنظر إلى دار فلان أى تقابلها، وتقول: إذا أخذت فى طريق كذا فنظر إليك الجبل أى قابلك فخذ عن يمينك أو شمالك.

«وإنما تتميز هذه الأنظار بعضها من بعض بما يقترن بها من القرائن، وينضاف إليها من الشواهد. على أن النظر إذا قيد بالعين لا يحتمل إلا قلب الحديقة الصحيحة نحو المرئى التماسا لرؤيته، كما أنه إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير»<sup>(١)</sup>.

والى نفس هذه المعانى ينظر الآمدى حيث يقول: «والنظر فى وضع اللغة قد يطلق بمعنى الانتظار، والرؤية، والرأفة، والمقابلة، والتفكير، والاعتبار»<sup>(٢)</sup>، وإن كان المعنيان الأخيران يدخلان وأمثالهما عند غيره من المحققين فى المعنى الاصطلاحى.

المعنى الاصطلاحى:

قبل تعريف النظر بمعناه الاصطلاحى يجب أن تقدم شيئاً فى تصويره كما بينه السعد التفتازانى حيث يقول: «إذا حاولنا تحصيل مطلوب، فالنفس تتحرك منه فى معقولاتها طلباً لمبادئه وتعييناً، ثم ترجع هاهنا ترتیباً وتأدياً إلى المطلوب، فهاهنا حركتان وملاحظات وترتيب وإزالة للموانع، وتوجه إلى المطلوب

المعنى اللغوى: تحمل كلمة «النظر» فى اللغة معانى مختلفة ذكرها كثير من المحققين أكثرها إيضاحاً وشمولاً ما ذكره صاحب «شرح الأصول الخمسة» بقوله: «إن النظر لفظة مشتركة بين معان كثيرة: فقد يذكر ويراد به قلب الحديقة الصحيحة نحو المرئى التماسا لرؤيته تقول العرب: نظرت إلى الهلال فلم أره.

وقد يذكر ويراد به الانتظار، قال الله تعالى: ﴿فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠) أى انتظار، وقال: ﴿فَنَظِرَةٌ

بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ (النمل: ٢٥) أى منتظرة، وقال العبدى أو الممزق:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى

فإن غدا لناظره قريب

أى لمنتظره، وقال الفقعسى: فإن غدا لناظرين قريب، أى للمنتظرين.

وقد يذكر ويراد به العطف

والرحمة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا

يُكَامِلُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ

الْقِيَمَةِ﴾ (آل عمران: ٧٧) أى لا يرحمهم

ولا يثيبهم. ويروى عن النبى صلى الله

عليه وسلم «من جرّ إزاره بطراً لا ينظر

الله إليه يوم القيامة» أى لا يرحمه.

وقد يذكر ويراد به المقابلة، تقول

وغاية للحركة، وحقيقة النظر مجموع الحركتين، لكن قد يكتفى ببعض الأجزاء أو اللوازم، فتفسر بالحركة الأولى أو الثانية، أو ترتيب المعلومات للتأدى إلى مجهول، أو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول أو تجريد الذهن عن الغفلات أو تحديق العقل نحو المعقولات.....»<sup>(٣)</sup>.

وهذا الذى أوضحه السعد فى «المقاصد وشرحه» هو ما أوجزه الرازى قبله بقوله: «النظر والفكر عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية، ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن» ويسوق مثالا لذلك «إنه إذا حضر فى عقلنا أن هذه الخشبة قد مستها النار، وحضر أيضا أن كل خشبة قد مستها النار فهى محترقة، حصل من مجموع العلمين الأولين علم ثالث بكون هذه الخشبة محترقة، فاستحضار العلمين الأولين لأجل أن يتوصل بهما إلى تحصيل هذا العلم الثالث هو النظر...» ويقول أيضا: حاصل الكلام فى النظر هو أن يحصل فى الذهن علمان، وهما يوجبان علما آخر، فالتوصل بذلك الموجب إلى ذلك الموجب المطلوب هو النظر<sup>(٤)</sup> «هذا من حيث تصوره.

ويخص القاضى عبد الجبار النظر بنظر القلب حيث يقول فى بيان حقيقة النظر: «المقصد بها بهذا الموضع ذكر نظر القلب دون غيره، وحقيقة ذلك هو الفكر، لأنه لا ناظر بقلبه إلا

مفكراً، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه، وبهذا تُعلم الحقائق...»<sup>(٥)</sup>.

ونجد تعريفاً مماثلاً لهذا لدى المتولى الشافعى (٤٧٨هـ) حيث يقول: «وأما النظر فهو فكر القلب، والتأمل فى حال المنظور لطلب حقيقة العلم أو غلبة الظن»<sup>(٦)</sup>.

ومن أقدم تعريفات النظر ما ذكره الباقلانى: «النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن»<sup>(٧)</sup>.

ونقل إمام الحرمين نفس تعريف الباقلانى بلفظه<sup>(٨)</sup>.

وهذا التعريف يجعل الفكر أعم من النظر؛ لأنه يشمل النظر وحديث النفس، كما أنه يجعل الظن مطلوباً للناظر وهدفاً من النظر، ومن أجل هذا انتقده الأمدى فى بعض جوانبه معللاً أن الظن إما أن يكون مطابقاً للواقع فهو العلم، وإما أن يكون غير مطابق فهو الجهل، وعليه فلا مدخل لغلبة الظن.

ويرى الأمدى أن النظر فى اصطلاح المتكلمين موضوع لبعض مسمياته فى اللغة: وهو التفكير والاعتبار؛ فالمعنى واحد. وإن كان اللفظ مختلفاً. ويرى - أيضاً - أن أقرب ما قيل فيه من العبارات ما قاله القاضى أبو بكر، من أن النظر: هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن، وهو شرح لمعنى الفكر<sup>(٩)</sup>.

أو هو «عبارة عن تصرف العقل فى المعلومات أو المظنونات السابقة المناسبة للمطلوب؛ بترتيب بعضها إلى بعض، توسلاً بذلك إلى تحصيل ما ليس حاصلًا فى العقل»<sup>(١٠)</sup>.

ومن التعريفات التى انطلقت من مذاهب معينة ما ذكره «أرباب التعاليم» القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات بقولهم: «النظر: اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول: أو هو ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى أمر آخر»<sup>(١١)</sup>.

وهذا التعريف - فيما ذكره الإيجى - عليه إشكالان:

أحدهما: أنه غير جامع؛ لخروج التعريف بالفصل والخاصة وحدهما، أى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها، فإن هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده، وكون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها نذرا خداجاً كما قال ابن سينا: لا يشفى غليلاً؛ لأن هذا الحد إنما هو لمطلق النظر، فيجب أن يندرج فيه جميع أفراد التامة والناقصة، قل استعمالها أو أكثر.

وثانيهما: أنه تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه، لا للصحيح منه فقط، وإلا وجب تقييد الظن المذكور فى الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته. ووجب

أيضاً أن يوضع فى الحد مكان قوله: «للتأدى» قوله: «بحيث يؤدى»؛ ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته. وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضاً، بل هى مجهولة جهلاً مركباً، فلا يكون التعريف جامعاً»<sup>(١٢)</sup>.

وبشئ من التعديل أوجز الإيجى تعريفاً للنظر - على مذهبهم - بحيث يتناول جميع أقسامه فى التصورات والتصديقات بلا إشكال، فقال: «هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره»<sup>(١٣)</sup>.

وأوضح الجرجانى تعريف أصحاب مذهب التعليم فقال: «واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعليم وهو أن النظر: اكتساب المجهولات من المعلومات، وحينئذ نقول: لا شبهة فى أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أى معلوم اتفق، بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه، ولا شك أيضاً فى أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أى وجه كانت، بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها، ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب، فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصورى أو تصدىقى، وحاولنا تحصيله على وجه أكمل، فلا بد أن يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب، وهى المسماة بمبادهيه، ثم لا بد أيضاً أن يتحرك فى تلك المبادئ ليرتبها ترتيباً خاصاً يؤدى إلى ذلك المطلوب»<sup>(١٦)</sup>.  
أقسام النظر:

اتفق معظم من تكلموا فى النظر من المحققين على أنه ينقسم إلى صحيح وهو الذى يؤدى إلى المطلوب، وفساد يقابله أى لا يؤدى إلى المطلوب، فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً، والسبب فى اتصافه بهما أنه لما كان المختار عند المتأخرين هو تعريف أصحاب مذهب التعليم؛ وهو أنه «ترتيب العلوم بحيث يؤدى إلى هيئة مخصوصة للتأدى إلى مجهول، ولا شك أن هذا الترتيب يتعلق بشيئين:

أحدهما: تلك العلوم التى يقع فيها الترتيب، وهى بمنزلة المادة له.  
والثانى: تلك الهيئة المترتبة عليه، وهى بمنزلة الصورة له.

فإذا اتصفت كل واحدة منهما بما هو صحتها فى نفسها، اتصف الترتيب قطعاً بصحته فى نفسه، أعنى تأديته إلى المطلوب، وإلا فلا»<sup>(١٥)</sup>، وهذا ما لخصه صاحب المقاصد بقوله: «النظر إن صحت مادته وصورته فصحيح، وإلا ففساد». ثم شرح ذلك بقوله: «اتفق المحققون على أنه إن صحت المادة والصورة، فالنظر صحيح يؤدى إلى المطلوب، وإلا ففساد لا يؤدى إليه»<sup>(١٦)</sup>.

ومع هذا فإن صاحب المقاصد وشرحه لم يرتض هذا التقسيم: «فظهر فى تقسيم النظر إلى الصحيح والفساد باعتبار المادة والصورة تجوزاً».

ويرى أنه يمكن تقسيم النظر إلى «الجلى والخفى بهذا أيضاً؛ فإن أجزاء كل من المعرفة والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت فى الجلاء والخفاء، وقد تكون نظرية تنتهى إلى الضرورى بوسائط أقل أو أكثر، وكذا الصورة القياسية للأشكال»<sup>(١٧)</sup>.

وقسم صاحب «شرح الأصول الخمسة» النظر باعتبار موضوعه المنظور فيه، خاصة عند تقييده (أى النظر) بالقلب حيث يقول: «كما أن النظر إذا قيد بالقلب لا يحتمل إلا التفكير. ثم إن النظر بالقلب له أسماء من جملة: التفكير، والبحث، والتأمل، والتدبر، والروية وغيرها، وهو على قسمين:

أحدهما: النظر فى أمور الدنيا، كالنظر فى العلاجات والتجارات.

والثانى: النظر فى أمور الدين، وذلك أيضاً على قسمين:

أحدهما: النظر فى الشبه لتحل.  
والثانى: النظر فى الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة»<sup>(١٨)</sup>.

وخص النظر هنا بالنظر فى طريق معرفة الله عندما ذكر فى أول الكتاب أن أول واجب على المكلف هو النظر فى طريق معرفة الله تعالى،

وسنتطرق إلى هذه المسألة (أول واجب على المكلف) لارتباطها بالنظر.

وفى «المغنى» قسّم النظر إلى «ما يكون صحيحاً، وإلى ما لا يصح: «إن فى النظر ما يكون صحيحاً، وفيه ما لا يصح لأنه لا يولد العلم، كالنظر فى أمور الدنيا؛ وفيما ليس بدليل، وفيما لا يعلمه المستدل وإن كان دليلاً لكنه لا يكون فاسداً، وقد دلّ الدليل على أن لا نظر يوجب جهلاً أو ظناً»<sup>(١٩)</sup>.

وإلى جانب تقسيم الجوينى للنظر إلى الصحيح والفساد فى «الإرشاد» فقد قسّمه قسمة أخرى فى «الشامل» إلى الجلى والدقيق فقال: «فصل بين جلى النظر ودقيقه». وقال: «فإن قال قائل: تفصلون بين جلى النظر ودقيقه، فافصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتيهما. قلنا: ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلى والخفى، واستروح فيما صار إليه وارتضاه، إلا أنا وجدنا رتب النظر متفاوتة: فمنها ما يلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشادى والمنتهى. ومنها ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظار. فاستبان بذلك تفاوت رتب النظر»<sup>(٢٠)</sup>.

شرائط النظر:

ذكر الآمدى أن شرائط النظر «منها ما يعم الصحيح، والفساد. ومنها ما يخص الصحيح دون الفساد. فأما الشروط العامة: فالعقل، وانتفاء

أضداد النظر، أما اشتراط العقل: فلتعذر النظر دونه... وأما اشتراط انتفاء أضداد النظر: فلأن وجود كل واحد من الضدين، متوقف على انتفاء الضد الآخر، لاستحالة الجمع بينهما. وأضداد النظر: العلم المنظور فيه»<sup>(٢١)</sup>. «لأن النظر لتحصيل العلم بالمنظور فيه، وذلك يستدعى عدم العلم بالمنظور فيه؛ فإن طلب تحصيل الحاصل محال، والاعتقاد بأن المنظور فيه على خلاف ما هو عليه، والنوم، والغفلة، والموت، وأما الشروط الخاصة بالنظر الصحيح، فأن يكون النظر فى الدليل دون الشبهة، وفى الوجه الذى منه يدل الدليل دون غيره. وإن اختل شىء من ذلك؛ فالنظر يكون فاسداً»<sup>(٢٢)</sup>.

ويرى صاحب المقاصد وشرحه أن «النظر صحيحاً كان أو فاسداً بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك، أمرين: أحدهما: عدم العلم بالمطلوب إذ لا طلب مع الحصول.

ثانيهما: عدم الجهل المركب به، أعنى عدم الجزم بنقيضه، لأن ذلك يمنعه من الإقدام على الطلب»<sup>(٢٣)</sup>.

ومن الأمور التى يجب توفرها فى النظر، وإن كانت لا ترقى إلى أن تكون شرائط له، ولذا عنونها القاضى عبد الجبار بـ «فصل فى ذكر جملة من أحوال النظر»<sup>(٢٤)</sup>:

أن النظر كالاقتقاد فى أنه يجب أن

يتعلق بغيره، وفي أنه يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها؛ وإن كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة. والنظر لا يتعلق بصفة واحدة، بل يتعلق بهل هو على صفة، أو على ضدها، أو ليس هو عليها.

ومن حقه (أى النظر) أن لا يتعلق إلا والناظر غير ساهٍ عن المنظور فيه، فهو في هذا الوجه يخالف الاعتقاد، ويوافق الإرادة والكراهة، وإن كان لا فرق بين العلم، وبين غالب الظن والاعتقاد في أنه يصح معها أجمع أن ينظر في الشيء.

أنه لا يصح أن ينظر في الشيء إلا وهو يطلب بذلك الظن أو العلم أو غيرهما؛ إلا إذا علم أن النظر يولد العلم خاصة، فلا يصح إلا أن يطلب ذلك دون غيره.

ومن حقه (أى النظر) أن يتعلق بالشيء الذى له تعلق بما نلتمس، بالنظر، العلم به أو الظن به من دليل أو أمارة.

ومن حقه أن يتعلق ببعضه ببعض، كتعلق العلوم بعضها ببعض، لأنه لا يصح أن ينظر في حدوث الأعراض إلا بعد النظر في إثباتها.

ومن حق النظر أن يكون فيه ما يولد العلم، إذا كان نظراً من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذى يدل، ويكون فيه ما لا يولد العلم، بل يقتضى غالب الظن في أمور الدنيا،

وقد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعاً. ولا يصح أن يكون فيه ما يولد الشبهة أو الجهل.

ومن حق النظر أن «لا يصح إلا مع الشك في المدلول»<sup>(٢٥)</sup>.

علاقة النظر بالعلم:

أو كيفية إفادة النظر العلم: فقد تنازعت الطوائف واختلفت حتى رجال الطائفة الواحدة في اقتضاء النظر العلم: هل هو بطريق التضمن الذى يمنع الانفكاك عنه عقلاً، أو بطريق إجراء العادة التى يمكن نقضها؟ وهل حصول العلم عن النظر يقع بالتوليد أم بالطبع أم يقع وجوباً أم فيضاً؟

ذكر المحققون في هذه المسألة خمسة مذاهب<sup>(٢٦)</sup>

المذهب الأول: مذهب المعتزلة:

لقد أوجب المعتزلة على الإنسان النظر، وعدّوه محاسباً إن لم ينظر، أو لم يعلم، «فالنظر في طريق معرفة الله أول الواجبات التى لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه»<sup>(٢٧)</sup>، ولأئمتنا بين حرية التفكير وضرورة الإيمان بالله وتوحيده وعدله، وجعلوا معرفة الله يقينا أول المعارف الضرورية لنفسه، ثم أقاموا على معرفة الله يقين الالتزام بالواجبات العقلية أو الخلقية، ومعرفة وجه أداء ما افترضه الله عليه.

ورغم أن المعتزلة أثبتوا إرادة حرة للإنسان تجعله مسئولاً عن الأفعال الصادرة عنه، لكن هناك من الأفعال

ما تقع بسببه وإن خرجت عن اختياره، من هنا كان قولهم بالتوليد، وأفرد القاضي عبد الجبار فصلاً «فى أن النظر يولد العلم» يدل على ذلك أن عند النظر فى الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة، إذا لم يكن هناك منع<sup>(٢٨)</sup>، واشتهر قولهم بأن النظر يولد العلم فى معظم الكتب الكلامية، فقد ورد فى «المواقف وشرحه» أن مذهب المعتزلة: حصول العلم بعد النظر بالتوليد، وذلك لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى، قالوا: الفعل الصادر عنه إما بالمباشرة وإما بالتوليد<sup>(٢٩)</sup>.

فالعلم يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد، فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر، وقوع المعلول بعد العلة التامة.

وجاء هذا من منطلق تمسكهم بفكرة الضرورة العلية فى العالم الفيزيائى، وخلعوا ذلك على بعض أفعال الإنسان. لكنه وإنصافاً للحق، فإن قول المعتزلة بوجود مؤثر لبعض الحوادث غير الله تعالى، وتمسكهم بفكرة الضرورية العلية فى العالم الفيزيائى، لا يعنى أنهم تجاهلوا القدرة الإلهية، إذ إن ذلك كله بموجب ما طبع الله الأجسام والموجودات عليه<sup>(٣٠)</sup>.

المذهب الثانى: هو مذهب أصحاب الطبائع والمعارف الضرورية:

كان على رأس القائلين بالطبع

أبو عثمان الجاحظ، وكان «يقول فى المعارف: إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر فى الأدلة، ويقول فى النظر: إنه ربما وقع طبعاً واضطراباً، وربما وقع اختياراً. فمتى قويت الدواعى فى النظر، وقع اضطراباً بالطبع؛ وإذا تساوت، وقع اختياراً. فأما إرادة النظر، فإنه مما يقع باختيار كإرادة سائر الأفعال»<sup>(٣١)</sup>، أى أن المعرفة عند الجاحظ تقع ضرورة وطبعاً عند إرادة النظر، أما النظر نفسه فربما يقع طبعاً واضطراباً، وربما يقع اختياراً، لكن إرادة النظر تقع باختيار دائماً. وعلى هذا فإن الإدراك والنظر والمعرفة كلها تقع بالطبع. ويمكن القول إن معظم الأفعال الإنسانية ليس للإنسان فيها إلا الإرادة، والعلم يجرى مجرى الإحراق الواقع بالنار، مثله فى ذلك مثل سائر سنن الله الكونية.

واعتبار أبى عثمان حصول المعرفة عند النظر بالطبع شأنها فى ذلك شأن حوادث الطبيعة كان سبباً فى اتهام بعض مؤرخى الفرق الإسلامية له، ومنهم الشهرستاني والبغدادى بأنه أخذ هذا القول عن أصحاب الطبائع من فلاسفة اليونان، الذين قالوا: إن الأفعال جميعها ومنها الفكر والمعرفة تتم بفعل طبيعتها<sup>(٣٢)</sup>.

لكن الإنصاف يقتضينا أن نكون مع من قالوا: إن أبى عثمان خالف أصحاب الطبائع بإقراره بوجود فعل

للإنسان يتمثل فى الإرادة، وما يحصل بعد ذلك من علم ومعرفة فهو من فعل الله بعد إرادة الإنسان.

وانتقد القاضى عبد الجبار أصحاب الطبائع والمعارف الضرورية فى أمور أهمها:

١- أن العلم والنظر مقدوران للإنسان كسائر أفعاله الأخرى، ولذا وجب أن يكونا اختياريين ومن فعله.

٢- لو أن العلم والنظر كانا ضروريين لما اختلف فيهما العقلاء، ولأصبحا من باب المعارف التى تلجئ إلى اعتقاد صورة واحدة فيها كسواد الليل وبياض النهار.

٣- إذا كان العلم ومنه العلم بالله ضرورياً؛ فإنه يجب ألا ينتفى بشك وشبهة، والمعلوم خلاف ذلك.

٤- أن العلم إذا كان ضرورياً؛ فإنه يجب أن يكون صفة للأشياء المشاهدة التى تظهر الضرورة فيها على أوضح صورة، كما فى العلم بأن الزجاج ينكسر، وليس من العلم ما هو ضرورى على هذه الصورة إلا مبادئ العقل<sup>(٢٢)</sup>.

الثالث: مذهب الأشاعرة:

مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعري أن حصول العلم عقيب النظر بالعادة من غير وجوب عنه أو عليه تعالى، وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستتدة عنده إلى الله سبحانه ابتداءً بلا واسطة، وعلى أنه

قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شئ منها، ولا يجب عليه أيضاً، ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض؛ كالإحراق عقيب مماسة النار، والرى بعد شرب الماء، فليس للماسة والشرب مدخل فى وجود الإحراق والرى، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى..... وإذا تكرر صدور فعل منه، وكان دائماً أو أكثرى، يقال: "إنه فعله بإجراء العادة، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو خارق للعادة أو نادر"<sup>(٢٣)</sup>.

ويختم الجرجاني شرحه لمذهب الشيخ الأشعري بقوله: «ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه، وهو دائمى أو أكثرى فيكون عادياً»<sup>(٢٤)</sup>.

والذى عليه الشيخ الأشعري هو مذهب معظم الأشاعرة من بعده، بيد أن بعضهم نحا منحى آخر كالإمام الرازى، وسنشير إليه بعد قليل.

الرابع: مذهب الحكماء:

أنه (أى كيفية إفادة النظر العلم) بسبيل الإعداد، فإن المبدأ الذى تستند إليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم، عام الفيض، ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض. والاختلاف فى



الفيض إنما بحسب اختلاف استعدادات القوابل؛ فالنظر يعد الذهن إعداداً تاماً، والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوباً، أى لزوماً عقلياً<sup>(٣٦)</sup>.  
الخامس مذهب الإمام الرازى:

لم يرتض الإمام الرازى جميع الآراء التى قيلت فى كيفية إفادة النظر العلم، فلم يوافق المعتزلة فى قولهم بالتولد، ولم يأخذ برأى الأشعرى فى قوله بالعادة «فالأصح عنده هو القول بوجوب العلم بعد النظر، لا على سبيل الإيجاب والتولد كما هو رأى الحكماء والمعتزلة، بل على سبيل «اللزوم العقلى» فكل من علم أن العالم متغير، وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العلمين فى الذهن، يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضرورى»<sup>(٣٧)</sup>.

ويعقب الطوسى على مذهب الرازى بقوله: لقد وافق الرازى الأشعرى فى كون العلم من فعل الله تعالى، إذ يقول: «الصحيح أن النظر يستلزم العلم اليقينى، لما ذكرنا أنه مع حصول تينك المقدمتين (العالم متغير، وكل متغير ممكن) يمتنع أن لا يحصل العلم بالمطلوب، إلا أنه غير مؤثر فيه، لأننا سنقيم الأدلة على أن المؤثر ليس إلا الواحد وهو الله تعالى. «ووافق المعتزلة فى كونه واجب الوقوع بعد النظر، فقوله بالوجوب يقترب من قولهم: «فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر».

وخالف الأشعرى فى قوله: «ليس بمتنع أن لا يخلقه، وخالف المعتزلة فى أنه من فعل الناظر»<sup>(٣٨)</sup>. يقول مولى حسن جلى: «إن مراد الإمام نفى التوليد من فعل العبد لا نفى التوليد من النظر من حيث هو؛ لأن عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا يناقض تولده من النظر الذى هو فعل الله تعالى عنده أيضاً. فلو قال الشارح (أى الطوسى) فى تحرير مذهب الإمام: غير متولد من فعل العبد، وقال هاهنا: فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقبيه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد؛ لكان أظهر»<sup>(٣٩)</sup>.

ويضيف الطوسى أن الإمام الرازى استدل على الوجوب بالمثال الذى ذكره، وله أن يدعى ذلك فى جميع اللوازم مع الملزومات. وللأشعرى أن يمنع قوله: «فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة» بخوارق العادات، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات، وقد يحدث ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء<sup>(٤٠)</sup>.

وترجع جذور مذهب الإمام الرازى فى كيفية إفادة النظر العلم إلى إمام الحرمين بل إلى الباقلانى قبله، وقد أشار إلى ذلك صاحب المواقف ونصير الدين الطوسى فى عجالة. وعبارة إمام الحرمين تفيد ذلك صراحة: «إذا كان النظر لا يولد العلم، ولا يوجبه إيجاب

العلة معلولها، فما معنى تضمنه له؟ قلنا: المراد بذلك أن النظر الصحيح إذا استتب، وانتفت الآفات بعده، فيتيقن عقلا ثبوت العلم بالمنظور فيه؛ فثبوتهما كذلك حتم من غير أن يوجب أحدهما الثانى أو يوجده أو يولده<sup>(٤١)</sup>. وجوب النظر:

النظر فى معرفة الله تعالى واجب إجماعاً من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم من طوائف الأمة. خلافاً لطائفة قليلة منهم لا ينخرق الإجماع بمخالفتها وهم الذين أطلق عليهم وصّف الحشوية، أما معرفته تعالى فواجبة على الأمة.

واختلف فى طريق ثبوت وجوب النظر، أى طريق الثبوت أو مدرك وجوبه، فهو عند الأشاعرة السمع، خلافاً للمعتزلة فى قولهم: إن مدرك وجوبه العقل دون الشرع.

واحتج الأشاعرة على وجوبه من جهة الشرع بمسلكين:

المسلك الأول: التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر، من مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (يونس: ١٠١) وقوله تعالى: ﴿فَأَنْظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ تُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ (الروم: ٥٠) وهذا أمر بالنظر، والأمر للوجوب، كما هو الظاهر المتبادر منه.

وأيضاً لما نزل قوله تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران: ١٩٠)، قال النبى ﷺ: «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها». وهذا وعيد لمن يترك الفكر والنظر فيها وهو دليل الوجوب؛ إذ لا وعيد على ترك غير الواجب<sup>(٤٢)</sup>.

المسلك الثانى: وهو المعتمد فى إثبات وجوب النظر: إن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً من المسلمين كافة، وهى لا تتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب كوجوبه<sup>(٤٣)</sup>. وقد أورد الأمدى على هذا المسلك عدة إشكالات وفندها واحداً واحداً<sup>(٤٤)</sup> وتبعه فيها صاحب «المواقف وشرحه»<sup>(٤٥)</sup>.

وأورد ابن تيمية كلام الأمدى فى المسلك الثانى، وعقب عليه بقوله: «وكذلك ذكر هذا غير واحد من أئمة الكلام من أصحاب الأشعرى وغيرهم، ذكروا أن المعرفة بالله تعالى قد تحصل ضرورة، وأنهم مع قولهم بوجوب النظر، فإنهم يقولون: بإيمان العامة: إما لحصول المعرفة لهم ضرورة وإما لكونهم حصل لهم من النظر ما يقتضى المعرفة، وإما لصحة الإيمان بدون المعرفة، ونقلوا صحة إيمان العامة عن جميعهم<sup>(٤٦)</sup>. والملاحظ أن ابن تيمية يرتضى على الجملة ما قالوا به.

أول واجب على المكلف:

تنازع العلماء فى أول واجب على المكلف بعد سنّ البلوغ والعقل، هل هو النظر أو المعرفة؟ فذهب بعضهم إلى أن أول واجب على المكلف معرفة الله، وذهب المحققون إلى أن أول واجب عليه هو النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع. وسوف نتناول آراء الفرق الكبرى فى الإسلام

أولاً: عند المعتزلة:

ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن أول واجب على الإنسان من حيث هو مكلف - أى مسئول مسئولية أخلاقية ودينية - التخلّى عن الاعتقادات والظنون السابقة؛ لأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً. وبعد تجريد الإنسان عقله من الاعتقادات الباطلة المبنية على الظن والتقليد الأعمى؛ فإن أول واجب على العاقل المكلف النظر المؤدى إلى معرفة الله، ولا يجوز أن يصل أحد سنّ البلوغ حتى يعرف الله. ولا شك أن الإنسان بعد الشك والنظر، سيصل إلى درجة من المعرفة أفضل مما لو بقى على تقليده واعتقاداته؛ ذلك أن القول (بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا) غير مقبول عقلاً، ولن يعفى صاحبه من أن يكون آثماً.

والشك عنده من الأمور المباحة، إن لم يكن من الأمور المستحسنة، وليس إثماً ولا قبحاً، وإنما يقبح الشك لو ظل الإنسان على حالة من الشك، وإنما

يحسن فى ابتداء الطريق حتى يصل إلى المعرفة التى عندها تسكن نفسه. ولم يكن يقين قط إلا وسبقه شك، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره، حتى كان بينهما حال شك، ومن ثم وجب الشك، ووجببت معرفة مواضع الشك، وحالاته الموجبة له، ليعرف بها مواضع اليقين وحالاته الموجبة له<sup>(١٧)</sup>.

وجه وجوب الشك:

إن حال الإنسان فى سلوكه واعتقاده، كحال المسافر عليه أن يسأل ويبحث قبل أن يقدم على السفر، حتى لا يضل أو يسلك طريقاً فيه هلاكه. ولما كانت الدواعى العملية عند المعتزلة هى التى تفرض على المكلف الشك فى الاعتقادات والعادات الأخلاقية، كان الغرض من الشك أن يتحرز الإنسان من الضرر، ليصل إلى معرفة تمكنه من أداء الواجبات العقلية والشرعية، ويكون عندها أقرب إلى الإيمان والصلاح؛ فالعلم بأن طعاماً لذيذاً، ولكنه مسموم، صارف له عن تناوله، ولن يتسنى للإنسان المكلف أداء ما يجب عليه إلا بعلم توصل إليه بالنظر بعد مرور بشك<sup>(١٨)</sup>.

وذهب أبو هاشم الجبائى إلى مثل ما ذهب إليه العلاف حيث قال: أول واجب على المكلف الشك فى الله، إذ لا بد على أصله من تقديم الشك على النظر؛ لأن الشك - فى رأيه - هو الذى يدفع إلى النظر «ومن هذا الضرب من الشك

قال: الشك في الله حسن<sup>(٤٩)</sup>. وقد ناقش ابن تيمية هذا القول وأظهر بطلانه<sup>(٥٠)</sup>.

ويعقب إمام الحرمين على هذا القول بأنه «خروج منه عن قول الأمة، وتوصل منه إلى هدم أصله؛ وذلك أن كل واجب مأمور به، وتقدير الأمر بالشك متناقض؛ إذ لا يثبت الأمر إلا مع العلم بالأمر، واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكيك فيه متناقضان.. وهذا القول مردود لفظاً ومعنى»<sup>(٥١)</sup>.

ويرد نصير الدين الطوسي على القائلين بالشك بأن هذا ليس بصحيح؛ لأن الشك لا يكون مقدوراً، وإن كان مقدوراً فلا يكون مراداً للعقل<sup>(٥٢)</sup>، وكذلك رد بمثل هذا السعد التفتازاني<sup>(٥٣)</sup>. وبرأينا ليس شرطاً أن يكون الشك هو الدافع إلى النظر، فقد يكون النظر - وهذا في الغالب الأعم - لزيادة اليقين، فإبراهيم عليه السلام لم يكن شاكاً.

أما صاحب «شرح الأصول الخمسة» فقد بدأ كتابه بقوله - بعد أن حمد الله - إن سأل سائل فقال: «ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى؛ لأنه تعالى لا يُعرف ضرورة، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكير والنظر»<sup>(٥٤)</sup>.

وذهب إلى أن «سائر الشرائع من قول وفعل لا تحسن إلا بعد معرفة الله تعالى، ومعرفة الله لا تحصل إلا

بالنظر، فيجب أن يكون النظر أول الواجبات»<sup>(٥٥)</sup>. ثم بين المراد بقوله: «إن النظر في طريق معرفة الله أول الواجبات أنه من الواجبات التي لا ينفك المكلف عنه بوجه من الوجوه»<sup>(٥٦)</sup>.

والواجبات عنده «على ضربين: عقلية وشرعية، فالعقلية نحو ردّ الوديعة، وقضاء الدين، وشكر النعمة، فما من شيء منها إلا ويجوز انفكاك المكلف عنه بحال من الأحوال. وأما الشرعية، فالشرط فيها إيقاعها على وجه القرينة والعبادة إلى الله تعالى، وذلك لا يحسن إلا بعد معرفة الله تعالى»<sup>(٥٧)</sup>.

وبعد مناقشة كثير من التساؤلات حول أول واجب على المكلف مثل: «لماذا لا يكون النظر في وجوب النظر أول الواجبات؟ لماذا لا يكون العلم؟ لماذا لا يكون الخوف الذي يحصل عند ترك النظر أول الواجبات؟، لماذا لا تكون مشاهدة الأدلة والنظر في أحوال القادرين أول الواجبات؟ - ينتهي من هذا إلى أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية»<sup>(٥٨)</sup>.

أما الواجبات الشرعية فقد قسمها إلى قسمين: أحدهما: ما هو من باب الوصف والقول والعبادة.

والآخر: ما هو خارج من هذا الباب: أما الأول: فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى.

والثاني: «هو من باب الصلاة والصيام والحج وما شاكل ذلك، وكلا الوجهين متأخر عن معرفة الله»<sup>(٥٩)</sup>.

ولعل قول القاضى أقرب إلى رأى كثير من المحققين من أهل السنة والجماعة كالماتريدى والباقلانى والبغدادى وابن فورك وغيرهم كما سنرى.

ثانيا: عند الأشاعرة:

تباينت عبارات الأشاعرة فى أول واجب على المكلف منذ شيخهم الأول. «فالأكثر ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري على أنه معرفة الله تعالى؛ إذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية، وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية»<sup>(٦٠)</sup>.

وقال التفتازانى: قال الشيخ: «معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات»<sup>(٦١)</sup>. وذكر الطوسى فى «شرحه للمحصل» أنه حكى عن أبى الحسن الأشعري أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى<sup>(٦٢)</sup> وقد أقر الولاى المكناسى أن أول واجب معرفة الله تعالى، وهو قول الشيخ أبى الحسن الأشعري، وإنما كانت أول واجب عنده؛ لأنها هى الأصل، أى مبنى جميع الواجبات؛ إذ لا يمكن الإقرار بوجوب واجب، ولا العمل به، حتى تحصل المعرفة بالله تعالى»<sup>(٦٣)</sup>.

وقال فيما أورده ابن تيمية: «قال الأشعري فى بعض كتبه: قال بعض

أصحابنا أول الواجبات الإقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الإسلام. وقال أيضا: لو سأل سائل عن ورد من الصين ورأى الاختلاف، ماذا يلزمه؟ فقال عنه جوابان:

أحدهما: أنه يلزمه النظر ليعرف الحق فيتبعه.

والثانى: يلزمه اتباع الحق وقبول الإسلام، ثم تصحيح المعرفة بالنظر والاستدلال على أقل ما يجزئه»<sup>(٦٤)</sup>.

لقد فرق الشيخ الأشعري بين أول واجب بالنسبة للمسلم المقربدين الإسلام، وبين غير المسلم، وهو ما عبّر عنه «بمن ورد من الصين».

وكذلك كان للقاضى الباقلانى رأيان:

أحدهما: «أول واجب، أول جزء من النظر؛ لأن وجوب الكل يستلزم وجوب أجزائه، فأول جزء من النظر واجب، وهو متقدم على النظر، المتقدم على المعرفة»<sup>(٦٥)</sup>.

وهذا القول فيه تصريح بأنه القصد إلى النظر، يقول الجوينى: «والذى اختاره القاضى - رضى الله عنه - التصريح بالمقصد؛ فإنه قال: أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه»<sup>(٦٦)</sup>.

الثانى: وهو أقرب إلى منهج القرآن وقبس منه، يقول فى (الإنصاف): على الإنسان أن يعلم أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد، النظر فى

آياته والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته، لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار، ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة، والبراهين الباهرة<sup>(٦٧)</sup>.

وقد نسب الإيجي إلى القاضي القول بالقصد إلى النظر وقال القاضي واختاره ابن فورك وإمام الحرمين؛ إنه القصد إلى النظر؛ لأن النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على أول أجزائه<sup>(٦٨)</sup>، وتابعه التفتازاني<sup>(٦٩)</sup>.

وقال ابن فورك بالقصد أو الإرادة، يقول الجويني: «وقال الأستاذ أبوبكر، أول واجب على المكلف إرادة النظر، إذ الإرادة تتقدم على المراد»<sup>(٧٠)</sup>.

كذلك ذهب إمام الحرمين إلى «أن أول ما يجب على العاقل البالغ، باستكمال سنّ البلوغ أو الحلم شرعا، القصد إلى النظر الصحيح المفضي إلى العلم بحدوث العالم»<sup>(٧١)</sup>.

ويبدو أن القصد عند الجويني لا ينفصل عن فعل النظر، فهذا هو الواقع في معظم الأفعال وخاصة إذا كان الفعل فكريا أو وجدانيا، يوضح ذلك ما ذكره القاضي عبد الجبار بقوله: «فإن قيل هلا جعلتم العلم بالله تعالى أول الواجبات، فإنه هو المقصود بالباب؟ قلنا: إنه وإن كان كذلك إلا أنه يتأخر في الحصول عن النظر ولا يحصل إلا به، فيجب أن يكون النظر

أول الواجبات. فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون القصد إلى النظر واختياره أول الواجبات؛ فإن النظر لا يحصل إلا به، قلنا: ليس كذلك لأن النظر مجرد الفعل، ومجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة، وحيث يقع مع القصد فالقصد يقع تبعا له، وصار الحال فيه كالحال في إرادة الأكل مع الأكل، فكما أن الأكل لا يحتاج إلى الإرادة، وحيث تقع معه إنما تقع تبعا للأكل، والمقصود هو الكل، كذلك هاهنا... فعلم أن مجرد الفعل لا يحتاج إلى القصد والإرادة»<sup>(٧٢)</sup>. ويلمس هذا بوضوح في الأعمال الذهنية والوجدانية.

ولم يفصل ابن تيمية - أيضا - بين القصد إلى النظر والنظر، حيث يقول: «ومن هؤلاء من يقول: أول واجب هو القصد إلى النظر، وهو نزاع لفظي؛ فإن العمل الاختياري مطلقا مشروط بالإرادة»<sup>(٧٣)</sup>.

ويرى الرازي أن الاختلاف في أول الواجبات، أهو المعرفة أم النظر أم القصد إلى النظر اختلاف لفظي «اختلفوا في أول الواجبات، فمنهم من قال: هو المعرفة، ومنهم من قال: هو النظر المفيد للمعرفة، ومنهم من قال: هو القصد إلى ذلك النظر. وهو خلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد به أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول، فلا شك أنه المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعلها

مقدورة، وإن كان المراد به أول  
الواجبات كيف كان؛ فلا شك أنه  
القصد»<sup>(٧٤)</sup>.

وإذا كنا مع القائلين بمقارنة أو  
ملازمة القصد للفعل، فإنه يمكن  
القول: إذا كان المراد بالقصد: التوجه  
والتجرد عن العوارض الشاغلة، وتوجيه  
الفكر والقلب إلى المنظور فيه، بقطع  
العلائق المنافية له، فاعل هذا ما  
يقصده القائلون به، وأنه متقدم على  
النظر.

والنظر قد يجب في حال دون حال،  
وعلى شخص دون شخص، فوجوبه من  
العوارض التي تجب على بعض الناس  
في بعض الأحوال، لا من اللوازم العامة؛  
فكل علم وجب، ولم يحصل إلا  
بالنظر وجب النظر، وأما إذا حصل  
العلم ضرورة، أو حصل بطريق آخر؛ لم  
يجب النظر: «فإذا كان الناس يتنوعون  
في الوجوب وترتيب الواجبات،  
ويتنوعون في الحصول وترتيب  
الحاصلات، لم يمكن أن يجعل ما  
يخص بعضهم شاملاً لجميعهم»<sup>(٧٥)</sup>.

فيم النظر؟

يرى ابن تيمية - ويشاركه في ذلك  
معظم علماء الأمة - أن «النظر مطلقاً  
غير إيجاب النظر في الطريق المعين،  
طريقه كون الأعراض حادثة وهي  
لازمة للأجسام، فإن هذه لا يقول  
بوجوبها أحد من أئمة المسلمين الذين  
يعرفون ما جاء به الرسول ﷺ  
ويتبعونه»<sup>(٧٦)</sup>.

والقرآن العزيز ليس فيه أن النظر  
أول الواجبات، ولا فيه إيجاب النظر  
على كل أحد، وإنما فيه الأمر بالنظر  
لبعض الناس. ومن هذا يفهم أنه واجب  
على من لم يحصل له الإيمان إلا به، بل  
هو واجب على كل من لا يؤدي واجباً  
إلا به. وإذا صح وجوب النظر، فالواجب  
على المكلف النظر والتفكير في  
مخلوقات الله البديعة الصنعة، اللطيفة  
الحكمة، أي قراءة الكون، أي قراءة  
كتاب الله المفتوح، فأول آية نزلت من  
القرآن الكريم: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ  
الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: ١) أي اقرأ ما خلق  
الله العالم، الموجودات بأسرها.

أ.د. شوقي على عمر

## الهوامش:

- (١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٤٤ - ٤٥ تحقيق د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - بالقاهرة سنة ١٩٦٥م، والمغنى ٤/١٢.
- (٢) نفسه، والآمدي: أبكار الأفكار ١٢٥/١ تحقيق د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب المصرية سنة ٢٠٠٢م.
- (٣) المقاصد وشرحه ١/ ٢٢٧، وانظر شرح الجرجاني على المواقف ٢٠١/١ - ٢.
- (٤) الرازي: معالم أصول الدين ص ٥ على هامش المحصل، الطبعة الأولى.
- (٥) المغنى ٤/١٢، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٥.
- (٦) الغنية في أصول الدين ص ٥٢ تحقيق عماد الدين حيدر، ط أولى سنة ١٤٠٦هـ.
- (٧) الجويني: الإرشاد ص ٣، الإيجي: المواقف ص ٢١، الآمدي: أبكار الأفكار ١٢٥/١.
- (٨) الإرشاد ص ٣.
- (٩) أبكار الأفكار ج ١/ ١٢٥.
- (١٠) إحكام الأحكام ٨/١ - ٩.
- (١١) الإيجي: المواقف ص ٢٢، والمواقف بشرح الجرجاني ١/ ١٩٦.
- (١٢) نفسه ص ٢٢، المواقف بشرح الجرجاني ١/ ١٩٧ - ١٩٩.
- (١٣) نفسه ص ٢٢، المواقف بشرح الجرجاني ١/ ٢٠٠.
- (١٤) المواقف بشرح الجرجاني ١/ ٢٠١ - ٢٠٢.
- (١٥) المواقف بشرح الجرجاني ١/ ٢٠٢ - ٢٠٤، وانظر: الجويني: الإرشاد ص ٧، الآمدي: أبكار الأفكار ١٣٦/١.
- (١٦) شرح المقاصد ١/ ٢٣٤.
- (١٧) نفسه ١/ ٢٢٥.
- (١٨) شرح الأصول الخمسة ص ٤٥، والمغنى ٤/١٢.
- (١٩) المغنى ١٢/ ٦٩.
- (٢٠) الشامل ص ١٠١، وانظر: أبكار الأفكار ١/ ١٥٤.
- (٢١) الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ١١٧ - ١١٩.
- (٢٢) نفسه ١/ ١٣٨ - ١٣٥، وانظر: الإرشاد ص ٦، ٧. المواقف ٢٢ - ٢٣.
- (٢٣) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٥٥ - ١٥٦.
- (٢٤) المغنى ١٢/ ٩ - ١٢.
- (٢٥) نفسه.
- (٢٦) يرى صاحب المواقف أن المذاهب التي يعتد بها - في هذا - ثلاثة مبنية على أصول مختلفة.
- (٢٧) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص ٧٠.



- (٢٨) المغنى ج ١٢/ ٧٧ - ٩٩، الجوينى : الإرشاد ص ٦، المواقف ص ٢٧ .
- (٢٩) شرح المواقف ١/ ٢٤٢، الآمدى : أبكار الأفكار ١/ ١٥٠.
- (٣٠) انظر: د أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ج ١ (المعتزلة).
- (٣١) انظر: المغنى ١٢/ ٣١٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٦.
- (٣٢) الشهرستانى: الملل والنحل ١/ ٧١ تخريج محمد بن فتح الله بدران - مكتبة الأنجلو المصرية، طبعة ثانية.
- (٣٣) انظر: المغنى ج ١٢/ ٣١٦ وما بعدها .
- (٣٤) المواقف وشرحه ١/ ٢٤١ - ٢٤٢ .
- (٣٥) شرح المواقف ١/ ٢٤٣.
- (٣٦) المواقف وشرحه ١/ ٢٤٦ .
- (٣٧) المحصل ص ١٣٦ تحقيق د. حسين أتاى، شرح المواقف ١/ ٢٤٦ .
- (٣٨) الطوسى : شرح المحصل ص ٢٩ ط أولى.
- (٣٩) حاشية مولى حسن جلى على شرح المواقف ١/ ٢٤٦.
- (٤٠) شرح المحصل ص ٣٩ ط. أولى.
- (٤١) الإرشاد ص ٦ - ٧، وانظر: د محمد عبد الفضيل القوصى: هوامش على العقيدة النظامية، ص ٢٢، ط ثانية مكتبة الإيمان سنة ٢٠٠٦.
- (٤٢) الآمدى : أبكار الأفكار ١/ ١٥٥، المواقف وشرحه ١/ ٢٥١ .
- (٤٣) المواقف وشرحه ١/ ٢٥٢، الجوينى: الشامل ص ١١٩ - ١٢٠. الإرشاد ٨ - ١١، شرح المواقف ١/ ٢٦٢.
- (٤٤) أبكار الأفكار ١/ ١٥٦ - ١٦٩، وانظر: المحصل ص ١٣٤ - ١٣٦ تحقيق حسين أتاى.
- (٤٥) المواقف وشرحه ١/ ٢٥٢ - ٢٧٥.
- (٤٦) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٣٥٧.
- (٤٧) د. أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ص ٣١٨ وما بعدها .
- (٤٨) انظر: المغنى ١٢/ ٣٤٧ وما بعدها.
- (٤٩) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ص ١٢١، الآمدى : أبكار الأفكار ١/ ١٧٠، ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٤١٩ .
- (٥٠) درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٤١٩ - ٤٢١ .
- (٥١) الشامل ص ١٢١ .
- (٥٢) شرح المحصل ص ٢٩ الطبعة الأولى .
- (٥٣) شرح المقاصد ١/ ٢٧٢ - ٢٧٣.
- (٥٤) القاضى عبد الحبار: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩.
- (٥٥) نفسه ص ٦٩ .
- (٥٦) نفسه ص ٧٠.

- (٥٧) نفسه .
- (٥٨) نفسه ص ٧٠ - ٧٥ .
- (٥٩) السابق ص ٧٥ وما بعدها .
- (٦٠) المواقف وشرحه ٢٧٥/١ - ٢١٦ .
- (٦١) شرح المقاصد ٢٧١/١ .
- (٦٢) شرح المحصل ص ٢٨ الطبعة الأولى .
- (٦٣) أشرف المقاصد شرح المقاصد ٨٦/١ الطبعة الأولى .
- (٦٤) درء تعارض العقل والنقل ٤٠٧/٧ - ٤٠٨ .
- (٦٥) شرح المواقف ٢٧٦/١ .
- (٦٦) الجويني: الشامل ١٢١ ، وانظر: شرح المقاصد ٢٧٢/١ .
- (٦٧) الإنصاف ص ٢٠ ، تحقيق الشيخ زاهد الكوثري ، ط سنة ١٩٥٠ .
- (٦٨) المواقف وشرحه ٢٧٦/١ ، الأمدى : أبكار الأفكار ١٧٠/١ .
- (٦٩) شرح المقاصد ٢٧٢/١ .
- (٧٠) الشامل ص ١٣١ .
- (٧١) الإرشاد ص ٣ .
- (٧٢) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢ .
- (٧٣) درء تعارض العقل والنقل ٢٥٣/٧ .
- (٧٤) المحصل ص ١٣٦ ، تحقيق حسين أناي .
- (٧٥) درء تعارض العقل والنقل ٢١/٨ .
- (٧٦) نفسه ٣٥٨/٨ .

## النفخ فى الصور

واحدته.. أما الصور القرن فهو واحد لا يجوز أن يقال: واحدته صورة؛ وإنما تجمع صورة الإنسان صوراً، لأن واحدته سبقت جمعه . وفى حديث أبى سعيد الخدرى قال: قال رسول الله ﷺ: «كيف أنعم وصاحب القرن قد التقمه، وحنى جبهته، وأصغى سمعه، ينتظر متى يؤمر؟ قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: "قولوا: حسبنا الله ونعم الوكيل"»<sup>(١)</sup>.

قال الأزهرى: قد احتج أبو الهيثم فأحسن الاحتجاج، قال: ولا يجوز عندي غير ما ذهب إليه، وهو قول أهل السنة والجماعة<sup>(٢)</sup>.

ولقد أورد الإمام الرازى الكلام السابق فى "تفسيره" وعقب على ذلك بقوله: وأقول: ومما يقوى هذا الوجه أنه لو كان المراد نفخ الروح فى تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه؛ لأن نفخ الأرواح فى الصور يضيفه الله إلى نفسه كما قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر: ٢٩).

وقال: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾ (الأنبياء: ٩١). وقال: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ (الشمس: ١٤) وأما نفخ الصور بمعنى النفخ فى القرن، فإنه تعالى

الصور: القرن، وبه فسّر المفسرون

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ﴾

(الحاقة: ١٢) ونحوه، وأما أبو على فالصور هنا عنده جمع صورة، قال أبو الهيثم: اعترض قوم فأنكروا أن يكون الصور قرناً، كما أنكروا العرش والميزان والصراط، وادعوا أن الصور جمع الصورة، كما أن الصوف جمع الصوفة .. ورووا ذلك عن أبى عبيدة؛ قال أبو الهيثم: وهذا خطأ فاحش وتحريف لكلمات الله عز وجل عن مواضعها، لأن الله عز وجل قال: ﴿وَصُورَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ (غافر: ٦٤) ففتح الواو؛ قال: ولا نعلم أحداً من القراء قرأها "فأحسن صوركم". وكذلك قال: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ (الكهف: ٩٩). أو قرأ: ﴿فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ (غافر: ٦٤).

فقد افترى الكذب وبدل كتاب الله.. قال القراء: كل جمع على لفظ الواحد الذكر سبق جمعه واحدته، فواحدته بزيادة هاء فيه، وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن، فكل واحدة من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه، فإذا أفردت واحدته زيدت فيها هاء، لأن جميع هذا الباب سبق

يضيفه لا إلى نفسه كما قال: ﴿فَإِذَا تُقْرِفَى النَّاقُورُ﴾ (الحشر: ٨). وقال: ﴿وَتُفْخَخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ تُفْخَخُ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ

يَنْظُرُونَ﴾ (الزمر: ٦٨). فهذا تمام القول في هذا البحث، والله أعلم بالصواب<sup>(٢)</sup>.

المراد بالصور في القرآن والسنة:

الصور: "قرن ينفخ فيه يدعى به الناس إلى المحشر... والله تعالى يعرف الناس أمور الآخرة بأمثال ما شوهد في الدنيا، ومن عادة الناس النفخ في البوق عند الأسفار وفي العساكر<sup>(١)</sup>

وقال أيضاً في موضع آخر: "الصور آلة إذا نفخ فيها يظهر صوت عظيم، جعله الله تعالى علامة لخراب الدنيا ولإعادة الأموات، روى عن رسول الله ﷺ: "أنه قرن ينفخ فيه"<sup>(٥)</sup>.. والنفخ في الصور استعارة والمراد منه البعث والحشر<sup>(٦)</sup>.

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: ما الصور؟ قال: "قرن ينفخ فيه".

وأورد الإمام الرازي اختلاف العلماء في الوقت الذي ينقر في الناقور، أهو النفخة الأولى أم النفخة الثانية؟

فالقول الأول: أنه هو النفخة الأولى. قال الحليمي في "كتاب المنهاج": وقد سمى الله عز وجل الصور باسمين:

أحدهما الصور، والآخر الناقور، وذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا يُنْقَرُفَى النَّاقُورُ﴾ فذلك يوم ينفخ يوم عسير ﴿عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ (المدثر: ٨- ١٠)

وقول المفسرين: إن الناقور هو الصور، ثم لا شك أن الصور وإن كان هو الذي ينفخ فيه النفختان جميعاً، فإن نفخة الإصعاق تخالف نفخة الإحياء أو صيحة الإحياء.

ويذكر ما قاله الحليمي: "وجاء في الأخبار: أن في الصور ثقباً بعدد الأرواح كلها، وأنها تجمع في تلك الثقب في النفخة الثانية، فيخرج عند النفخ من كل ثقب روح إلى الجسد الذي نزع منه، فيعود الجسد حياً بإذن الله تعالى، فيحتمل أن يكون الصور محتوياً على آلتين ينقر في أحدهما وينفخ في الأخرى، فإذا نفخ فيه للإصعاق جمع بين النقر والنفخ، لتكون الصيحة أشد وأعظم، وإذا نفخ فيه للإحياء لم ينقر فيه، واقتصر على النفخ؛ لأن المراد إرسال الأرواح من ثقب الصور إلى أجسادها لا تنقيرها من أجسادها، والنفخة الأولى للتنقيير، وهو نظير صوت الرعد، فإنه إذا اشتد فربما مات سامعه، والصيحة الشديدة التي يصيحها رجل بصبي فيفزع منه فيموت. هذا آخر كلام الحليمي رحمه الله"<sup>(٧)</sup>.

لكن الرازي لم يرتض كلام الحليمي حيث يقول معقبا على الكلام السابق: "ولى فيه إشكال: وهو أن هذا يقتضى أن يكون النقر إنما يحصل عند صيحة الإصعاق، وذلك اليوم غير شديد على الكافرين، لأنهم يموتون فى تلك الساعة، إنما اليوم الشديد على الكافرين عند صيحة الإحياء، ولذلك يقولون: ﴿يَلِيَّهَا كَأَنِّي الْقَاضِيَةَ﴾ (الحاقة: ٢٧) أى يا ليتنا بقينا على الموتة الأولى. والقول الثانى: إنه النفخة الثانية، وذلك لأن الناقور هو الذى ينقر فيه، أى ينكت، فيجوز أنه إذا أريد أن ينفخ فى المرة الثانية نقر أولاً، فيسمى ناقوراً لهذا المعنى". ويضيف الرازي: "وأقول: فى هذا اللفظ بحث: وهو أن الناقور فاعول من النقر، كالحاضوم ما يهضم به، والحاطوم ما يحطم به، فكان ينبغى أن يكون الناقور ما ينقر به لا ما ينقر فيه" (٨).

#### الأدلة من القرآن والسنة:

ذكر النفخ فى الصور فى عشر آيات من القرآن الكريم، وورد فيه عدة أحاديث منها ما ذكرنا، فوجب الإيمان به. وقد جاءت النصوص القرآنية بنفختين:

النفخة الأولى: وتسمى نفخة الصعق أو الفزع، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ

وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ (الزمر: ٦٨). وقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوَةٍ ذَاخِرِينَ﴾ (النمل: ٨٧).

يقول الإمام الرازي: "اعلم أن هذا هو العلامة الثانية لقيام القيامة. أما قوله: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (النمل: ٨٧). أنه شئ شبيه بالقرن، وأن إسرافيل عليه السلام ينفخ فيه بإذن الله تعالى، فإذا سمع الناس ذلك الصوت وهو فى الشدة بحيث لا تحتمله طبائعهم يفرعون عنده ويصعقون ويموتون، وهو كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِرَ فِي الْأُنَاقُورِ﴾ (المدثر: ٨) وهذا قول الأكثرين.

أما قوله: ﴿فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ (النمل: ٨٧) فاعلم أنه إنما قال: (فزع)، ولم يقل فيفزع للإشعار بتحقيق الفزع وثبوته، وأنه كائن لا محالة؛ لأن الفعل الماضى يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعاً به، والمراد فزعهم عند النفخة الأولى" (٩).

النفخة الثانية: وتسمى نفخة البعث أو النشر أو النشور، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (الزمر: ٦٨). وقوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ

يَنْسَلُونَ ﴿٥١﴾ قَالُوا يَنْوِيلُنَا مِنْ بَعَثْنَا مِنْ مُرْقَدِنَا  
هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ ﴿٥٢﴾

(يس: ٥١- ٥٢) وقوله: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ  
جَمَعْنَهُمْ جَمْعًا﴾ (الصيف: ٩٩). وقوله: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ  
فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ (النبا: ١٨).

يقول الإمام الرازي: "لفظ القرآن دلّ  
على أن هذه النفخة متأخرة عن النفخة  
الأولى؛ لأن لفظ "ثم" يفيد التراخي،  
قال الحسن: دلّ على أن هذه النفخة  
الأولى، وروى عن النبي ﷺ: "أن بينهما  
أربعين" <sup>(١٠)</sup> ولا أدري أربعون يومًا أو  
شهرًا أو أربعون سنة أو أربعون ألف  
سنة.

قوله: (أخرى)، تقدير الكلام: ونفخ  
في الصور نفخة واحدة، ثم نفخ فيه  
نفخة أخرى. وإنما حسن الحذف لدلالة  
(أخرى) عليها ولكونها معلومة" <sup>(١١)</sup>.

وقال الحليمي: "وإذا أحيا الله تبارك  
وتعالى الناس كلهم، قاموا بمجلس  
ينظرون ما يراد بهم، لقوله تعالى:

﴿ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾  
(الزمر: ٦٨).

وقد أخبر الله عز وجل عن الكفار  
أنهم يقولون: ﴿يَنْوِيلُنَا مِنْ بَعَثْنَا مِنْ مُرْقَدِنَا﴾  
(يس: ٥٢) وأنهم يقولون: ﴿يَنْوِيلُنَا هَذَا  
يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الصافات: ٢٠).

فتقول الملائكة: ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ  
الَّذِي كُتِبَ بِهِ تَكْذِبُونَ﴾ (الصافات: ٢١).  
ثم يعرض الجميع إلى موقف العرض  
والحساب، وهو الساهرة، قال الله عز  
وجل: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ ﴿٦٧﴾ فَإِذَا هُمْ  
بِالسَّاهِرَةِ ﴿٦٨﴾ (النازعات: ١٣٠ - ١٤١).

والساهرة عند أهل اللغة: وجه  
الأرض، ويقال: إن الساهرة أرض معروفة  
عند بيت المقدس، والمعنى: فإذا هم قد  
صاروا على وجه الأرض بعد أن كانوا  
في جوفها" <sup>(١٢)</sup>.

١. د. شوقي على عمر

## الهوامش:

- (١) الحديث أورده البغوى فى شرح السنة ، كتاب الرقاق، باب النفخ فى الصور . وهو فى مسند الإمام أحمد، مسند أبى سعيد الخدرى. سنن الترمذى كتاب التفسير، (سورة آل عمران )، قوله تعالى: (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم...).
- (٢) لسان العرب، مادة: صور.
- (٣) التفسير الكبير: ج ١٣ / ٣٣ - ٣٤. ج ٢٢ / ١١٤.
- (٤) الرازى: التفسير الكبير ج ٢٢ / ١١٤.
- (٥) الحديث أورده أبو داود فى سننه ، كتاب السنة، باب فى ذكر البعث والصور . وأورده الألبانى فى (الجامع الصغير وزيادته) ح رقم ٧٣١٠، وقال: صحيح.
- (٦) التفسير الكبير: ج ٢٣ / ١٢١.
- (٧) الرازى: التفسير الكبير ج ٣ / ١٩٦. و الحلیمى: كتاب المنهاج فى شعب الإيمان ج ١ / ٤٣٤، تحقيق حلمى محمد فوده، ط. أولى دار الفكر سنة ١٩٧٩م.
- (٨) التفسير الكبير: ج ٣ / ١٩٦ - ١٩٧.
- (٩) التفسير الكبير: ج ٢٤ / ٢١٩ - ٢٢٠.
- (١٠) الحديث أورده البخارى فى صحيحه ، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الزمر، قوله تعالى: ( ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن الأرض إلا من شاء الله)، وصحيح مسلم ، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين
- (١١) التفسير الكبير: ج ٢٧ / ١٨.
- (١٢) كتاب المنهاج: ج ١ / ٤٤٠ - ٤٤١.

## النفس والروح

مسألة البحث فى النفس والروح الإنسانية بواسطة العقل المطلق فى ذاته ذات طبيعة متناقضة فى أساسها. وذلك لأنه مهما تكن زاوية البحث والنظر إليها فإنها تؤدى فى النهاية إلى حلول متضادة، وفى الوقت نفسه تكون محتملة على حد سواء، لأن العقل فى بحثه هنا لا يحكمه حاكم، وما الحاكم إلا الفرد المتقلب من خلال ذاته تارة، وتارة من خلال شعوره، وطوراً نتيجة اللاشعور.

كل هذا لأن النفس الإنسانية من المسائل الغيبية، وهذا متفق عليه عقلاً ومن جهة أخرى نلمس أن السلف الصالح ومن اتبعهم فى دراستهم للنفس والروح الإنسانية اعتمدوا على القرآن الكريم والسنة النبوية.

وقبل أن نذكر تعريف النفس والروح عند علماء الكلام لابد من الكلام على النفس والروح فى القرآن الكريم والسنة. لأن القرآن الكريم هو المنبع الصافى الذى ينهل منه جميع المسلمين علومهم ومعارفهم.

### النفس فى القرآن الكريم:

ذكرت النفس والروح فى القرآن الكريم بصفة خاصة إجمالاً دون تفصيل، ولم يذكر القرآن الكريم طبيعة الروح بكل حقائقها ودقائقها. أما كلمة النفس فقد وردت فى القرآن

الكريم بمعان متعددة، وقبل الدخول فى ذكر معانى النفس التى جاءت فى القرآن الكريم يجب تناول مصطلح النفس والروح بالمفهوم العام - والمعنى السائد بين عامة الناس - وهل هناك ما يبين الفصل أو يوضح الترابط بينهما؟

فى المفهوم العام يبدو أنه ليس هناك مفارقة بين لفظى النفس والروح، وأنهما ذكرتا بمعنى واحد، وأن اللفظين مختلفان والدلالة واحدة فى النهاية، وهذا ما يظهر لدى السلف الصالح ومن اتبعهم، وبالطبع كان منهجهم قائماً على القرآن الكريم، ونفس الشئ نلمسه فى المصطلح الفلسفى. فمثلاً: ابن سينا يورد مصطلح النفس تارة، والروح أخرى دون أدنى مفارقة بينهما. ولكن فى المفهوم القرآنى نلمس تبايناً طفيفاً بين المصطلحين، وخير شاهد على هذا القول: الآيات القرآنية.

فالنفس فى القرآن الكريم تتصف بصفات السوء والشر والاطمئنان والخير والحسن والقبح، وهى فى أغلب صورها متعلقة بالأرض فى أعمالها سواء كانت حسنة أو سيئة - أى فى مجموعها الكلى تندرج تحت صفة الانفعالات - ومن الآيات القرآنية هى التى توضح لنا التباين الطفيف بين المصطلحين: النفس و الروح:



قال تعالى: ﴿هَٰذَا لِكَيْ تَبْلُوا كُلَّ نَفْسٍ مَّا  
 أَسْلَفَتْ﴾ (يونس: ٢٠). وقال تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ  
 نَفْسٌ يَحْصِرُنِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ  
 كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ (الزمر: ٥٦). وقال  
 تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ  
 عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ لَجَنَّةً هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (الفرغ: ٤١-٤٢).  
 وأما الروح فدائماً تتصف بالغموض  
 والطهارة والسرية والعلو. والآيات القرآنية  
 توضح لنا هذا مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ  
 الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا  
 قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥).

أما المفهوم الفلسفي للمصطلحين  
 فهناك من ذهب إلى أن النفس تدل على  
 جوهرية الفرد بالذات، فهي أوسع معنى  
 من الروح، ويحدد لنا أحد فلاسفة العرب  
 وهو قسطنطين لوقا في رسالة تحت عنوان  
 "الفرق بين النفس والروح" وجهة نظره  
 فيقول: "إن الروح جسم، والنفس غير  
 جسم، وأن الروح يحوى فى البدن، وأن  
 النفس لا يحويها البدن، وأن الروح إذا  
 فارقت البدن بطل، والنفس تبطل أفعالها  
 من البدن ولا تبطل هي في ذاتها. وأن  
 النفس تحرك البدن وتتيله الحس، والروح  
 تفعل ذلك بغير حس، وأن النفس تحرك  
 البدن وتتيله الحس والحياة بأنها أول علة  
 لذلك البدن وفاعلة فيه، والروح تفعل  
 ذلك وهي علة ثانية. فالروح إذن علة قريبة  
 لحياة البدن وحسه وحركته وباقي

أفعاله<sup>(١)</sup>.

معانى النفس فى القرآن الكريم:

من البين أن النفس وردت على صور  
 متعددة المعانى فى عدة آيات قرآنية، وأنها  
 فى مجموعها وردت فى ٣٦٧ موضعاً. وفى  
 الوقت نفسه ذكرت كلمة النفس فى  
 حالات الأفراد والتثنية والجمع والإضافة.  
 وأكثر ما تدل فى القرآن على الإنسان،  
 كما أتت غالباً للدلالة على ذات الشئ،  
 وحقيقته.

جاءت النفس فى القرآن الكريم بهذه  
 المعانى:

١- النفس بمعنى ذات الشئ وحقيقته،  
 مثل قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا  
 تُبْصِرُونَ﴾ (الذاريات: ٢١)، وقوله تعالى:  
 ﴿وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا  
 مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (يوسف: ٥٢). وقوله تعالى: ﴿كُلُّ  
 نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (الدثر: ٢٨).

وقوله تعالى: ﴿يَقَوْمُ إِنكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ  
 فَلْيُتَخَذَكُمُ الْعَجَلُ فْتُوبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ﴾ (البقرة: ٥٤)،  
 وقوله تعالى: ﴿تُخَذِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا  
 وَمَا تُخَذِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾

(البقرة: ٩) لأن ضررها يلحقهم ومكرها  
 يحيق بهم، كما تقول: فلان يضار فلانا  
 وما يضار إلا نفسه: أى دائرة الضرر  
 راجعة إليه وغير متخطية إياه<sup>(٢)</sup>. فهذه  
 بعض من الآيات التى تدل فى جملتها على  
 أن النفس يراد بها ذات الشئ وحقيقته.

٢- النفس بمعنى القلب والضمير، مثل قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة: ١١٦)،

يقول الطبري في تفسيره: تعلم ما في نفسي، إنك يارب لا يخفى عليك ما أضمرته نفسي مما لم أنطق به، ولم أظهره بجوارحي، فكيف بما قد نطقت به و أظهرته بجوارحي. "ولا أعلم ما في نفسك". يقول: ولا أعلم ما أخفيته عني فلم تطلعني به. ويقول الزمخشري في تفسيره: تعلم ما في نفسي "في قلبي،

وقوله تعالى: ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ (الأنعام: ٦٠). وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ﴾ (الأنعام: ٦٠) وقوله تعالى:

﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَافُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَتُغْفَرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ٢٨٤). ويقول الزمخشري: أي

مما أظهر منه أو أضمره<sup>(٢)</sup>. ومثل قوله تعالى: ﴿فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبَيِّدْهَا لَهُمْ﴾ (يوسف: ٧٧) فأضمرها.

ومثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ (ق: ١٦). أي ما يخطر ببال الإنسان ويهيج في ضميره من حديث النفس<sup>(٤)</sup>.

٣- وردت كلمة النفس بمعنى الروح التي بها الحياة، مثل قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى

الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الزمر: ٤٢).

يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: وتوفيها إمامتها. وهو أن يسلب ما هي به حية حاسة دراجة من صحة أجزائها وسلامتها، لأن عند سلب الصحة كأن ذاتها قد سلبت.

﴿وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾، يريد ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها: أي يتوفى حين تمام تشبيها للنائم بالموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ (الأنعام: ٦٠). حيث لا يميزون ولا يتصرفون، كما أن الموتى كذلك. وكذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٥٥).

بمعنى: ويريد الله أن يديم عليهم نعمته إلى أن يموتوا وهم كافرون ملتغون بالتمتع عن النظر للعاقبة<sup>(٥)</sup>.

٤. وتأتي كلمة النفس ويراد منها معين، وتشير إلى أشخاص معينين، مثل قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّمُ النَّاسُ أَتَقُورَ رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ (النساء: ١). أي فرعكم من أصل واحد وهو نفس آدم أبيكم<sup>(٦)</sup>، وكذلك يقول الطبري: وأما

خلقكم من نفس واحدة فمن آدم الطينة (٧).

وقوله تعالى: ﴿ هِيَ رَاودَتْنِي عَنْ نَفْسِي ﴾ (يوسف: ٢٦). قالها يوسف الطينة لما قذفته امرأة العزيز من إرادته الفاحشة منها، مكذباً لها فيما قذفته به (٨).

وقوله تعالى: ﴿ قَالَ أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا ﴾ (الكهف: ٧٤).

فهذه صور من الآيات التى تدل فى مجموعها على أن النفس قصد بها الإشارة إلى معين وتشير إلى أشخاص معينين .

٥- النفس بمعنى الجنس والعشيرة:

مثل قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة: ١٢٨)، ومن أنفسكم من جنسكم ومن نسبكم عربى قريشى مثلكم (٩). وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنْفُسِهِمْ ﴾ (آل عمران: ١٦٤). ومثل قوله تعالى: ﴿

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الروم: ٢١).

بمعنى: ﴿ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾ (الروم: ٢١). من شكل أنفسكم وجنسها لا من جنس آخر (١٠).

٦- النفس بمعنى أنها موجهة للخير والشر.

مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾ (النازعات: ٤٠). ونهى النفس "الأماره بالسوء" ضد الهوى المردى، وهو اتباع الشهوات، وزجرها عنه وضبطها بالصبر والتواضع على إيثار الخير (١١). ومثل قوله تعالى: ﴿ لَا أُقْسِمُ بِيَوْمٍ الْقِيَمَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴾ (القيامة: ١-٢).

يعنى "بالنفس اللوامة" النفس المتقية التى تلوم النفوس، أى النفس التى لا تزال تلوم نفسها وهكذا فإن النفس فى القرآن الكريم وردت بهذه المعانى المتعددة، ومن هنا يقال إن للنفس عدة إطلاقات ومعان. واتضح أن النفس فى القرآن الكريم تدل غالباً على الذات فى جملتها، ومجموعها الجامع بين الجسم والروح، وأما إذا أخذت النفس وحدها، فإنها تدل على إضافة الحياة من الله سبحانه وتعالى، وتأتى أيضاً بمعان متعددة مثل التمييز والإدراك، وتأتى بمعنى الجنس والعشيرة، ووردت أيضاً بمعنى القلب والضمير... وهكذا.

ثم هى تشير إلى عنصر الدوافع والنشاط الحيوى، أكثر من دلالتها على المعنى الواعى أو المفكر فيه؛ فهى لفظ عام يشمل الإنسان كله، ولا يختصر بالدلالة على التفكير أو الفهم (١٢)، بل يشمل فى مجموعه الكلى النشاط الحيوى والدوافع والانفعالات و الفهم والتفكير والإدراك.

ويقول الزمخشري فى هذا الصدد:

والنفس ذات الشيء وحقيقته، يقال: إن عندي كذا نفساً، ثم قيل للقلب نفس لأن النفس به، ألا ترى إلى قولهم: المرء بأصغريه، وكذلك بمعنى الروح، وللدم نفس لأن قوامها بالدم، وللماء نفس لضرط حاجتها إليه، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (الأنبياء: ٣٠)، وقولهم فلان يؤامر نفسه: إذا تردد في الأمر واتجه له رايان وداعيان لا يدري على أيهما يعرج، كأنهم أرادوا داعى النفس وهاجس النفس فسموهم نفسين، إما لصدورهما عن النفس، وإما لأن الداعيين لما كانا المشيرين عليه والأمينين له شبهوهم بذاتين فسموهم نفسين. ويجوز أن يراد به قلوبهم ودواعيهم وآراؤهم<sup>(١٢)</sup>، أى أنه من الممكن أن تطلق كلمة النفس ويراد بها الناحية الإدراكية في الإنسان دون أن تختص النفس بهذا اختصاصاً كلياً مانعاً لغيره، وبهذا يتضح أن كلمة (النفس) في القرآن الكريم لم توضع للدلالة على شيء معين في ذاته دون أن تطلق على غيره.

#### الروح في القرآن الكريم:

وردت كلمة الروح في القرآن الكريم في خمسة وعشرين موضعاً، وهذه الكلمة أقل ذكراً من كلمة النفس، وهذه النصوص تدل على أن الروح مخلوقة من قبل الله سبحانه وتعالى، وأنه قدر آجالها وأرزاقها. وهى غالباً مضافة إلى الله سبحانه وتعالى. وأكثر ما تدل عليه

هو: الحياة، ولم ترد قط للدلالة على البدن وحده، ولا للدلالة على كلمة البدن والنفس معاً. ومع هذا فإن هذه الكلمة تطلق على عدة معان:

١. وردت كلمة الروح بمعنى أنها مخلوقة لله تعالى: وهذا ما ذهب إليه ابن القيم بقوله: إن بارئها وفاطرها سبحانه صور النسم وقدر خلقها، وآجالها وأعمالها، واستخرج تلك الصور من مادتها ثم أعادها إليها، ولا تدل على أنها الروح - خلقت خلقاً مستقراً ثم استمرت موجودة حية عالمة ناطقة كلها في موضع واحد<sup>(١٤)</sup>.

والآيات القرآنية خير شاهد على هذا، مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ٩١)، ونفخ الروح في الجسد عبارة عن إحيائه<sup>(١٥)</sup>، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ

سَجْدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩)، أى إذا خلقتة، ودل بإضافة الروح إلى ذاته على أنه خلق عجيب لا يعلم كنهه إلا هو<sup>(١٦)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء: ١٧١).

ويجوز أن يراد بقوله تعالى: ﴿وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ الأمران معاً أى أنه خلق بنفخ الملك المعبر عنه بالروح وبروح القدس فى أمه نفخاً كان كالأثر الذى يحصل باقتران الزوجية، وكان مؤيداً بهذه الروح مدة

حياته، ولذلك غلبت عليه الروحانية،  
وظهرت آيات الله فيه زمن الطفولة وزمن  
الرجولة<sup>(١٧)</sup>.

ونلاحظ من هذه الآيات أن كلمة  
الروح وردت وهى تدل على أنها مخلوقة  
ومربوبة لله سبحانه وتعالى، وهذا ما  
أكد عليه ابن القيم فى مواضع عديدة،  
منها قوله: فَتَفْخُهُ فِي آدَمَ هَلْ هُوَ فَعْلٌ لَهُ  
أَوْ مَفْعُولٌ؟ وعلى كل تقدير فالروح الذى  
نفخ منها فى آدم روح مخلوقة غير قديمة،  
وهى مادة روح آدم، فروحه أولى أن  
تكون حادثة مخلوقة وهو المراد<sup>(١٨)</sup>.

واستعملت كلمة الروح فى الدلالة على  
الملك الخاص، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ  
رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ (النحل: ١٠٢)،  
وهو جبريل الطيّب، وأضيف إلى القدس  
وهو المطهر<sup>(١٩)</sup>. ومثل قوله تعالى:  
﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ  
الْمُنذِرِينَ﴾ (الشعراء: ١٩٣- ١٩٤)، ومثل قوله  
تعالى: ﴿يُلْقِ الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ  
عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ﴾ (غافر: ١٥).

وقد تطلق كلمة الروح على القرآن  
الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ  
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ (الشورى: ٥٢).  
﴿رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ يريد ما أوحى إليه  
من القرآن، لأن الخلق يحيون به فى دينهم  
كما يحيا الجسد بالروح<sup>(٢٠)</sup>.  
إن كلمة الروح من حيث ذاتها وردت

على أنها مخلوقة من قبل الله سبحانه  
وتعالى، وقد تطلق على الملك والوحى  
والقرآن، وهى فى حقيقتها من أمر الله  
سبحانه وتعالى، وهذا يوضح خفاءها  
وغموضها، هذا على الوجه العام المتعارف  
عليه.

وقد يراد بها - زيادة على ذلك - القوة  
والثبات والنصرة التى يؤيد بها من شاء  
من عباده المؤمنين، كما قال تعالى:  
﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ  
مِّنْهُ﴾ (المجادلة: ٢٢)

وقد يراد بها الروح التى سأل عنها  
اليهود، وأكثر السلف بل كلهم على أن  
الروح المسئول عنها فى الآية<sup>(٢١)</sup>، ليست  
أرواح بنى آدم، بل هو الروح الذى أخبر  
الله عنه فى كتابه أنه يقوم يوم القيامة  
مع الملائكة، وهو ملك عظيم، فأجيبوا  
بأنه من أمر الله، وأنه الروح المذكور فى  
قوله: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا  
يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾  
(النبا: ٢٨)، والروح المذكور فى قوله تعالى:  
﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ  
أَمْرٍ﴾ (الشورى: ٤).

ثم قد يراد به المسيح ابن مريم، قال  
تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ  
اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾  
(النساء: ١٧١).

وهذا كله بالنسبة لاطلاقات كلمة

الروح فى القرآن الكريم، وأما أرواح بنى آدم التى بها الحياة فيرى ابن القيم: "أنها لم تقع تسميتها فى القرآن إلا بالنفس"<sup>(٢٢)</sup>، واستشهد ابن القيم لرأيه هذا بآيات قرآنية موجهة إلى الذات الإنسانية، وهى قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾ (النجر: ٢٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: ٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣)، وقوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (الأنعام: ٩٢)، وقال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةٌ لِلْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، وأما فى السنة فجاءت بلفظ النفس والروح<sup>(٢٣)</sup>.

#### النفس والروح فى السنة النبوية:

اختلف أهل الحديث والأثر فى مسألة النفس والروح، وهل هما شئ واحد أو شيان مختلفان؟

ذهب فريق من أهل الأثر إلى أن النفس والروح شئ واحد، وذهب الفريق الآخر إلى أن الروح غير النفس.

الرأى الأول: قال جمهورهم: إن مسماهما واحد<sup>(٢٤)</sup>، وسندهم حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ: «أن المؤمن ينزل به الموت ويعاين ما يعاين يود لو خرجت نفسه والله تعالى يحب لقاءه، وإن المؤمن تصعد روحه إلى السماء فتأتية أرواح المؤمنين فيخبرونه عن معارفه من أهل الدنيا»<sup>(٢٥)</sup>.

ويقول ابن القيم: فسميت النفس روحاً

لحصول الحياة بها، وسميت نفساً إما من الشئ النفس لنفاستها وشرفها، وإما من تنفس الشئ إذا خرج، فلكثرة خروجها ودخولها فى البدن سميت نفساً<sup>(٢٦)</sup>.

الرأى الثانى: وهو رأى بعض علماء الحديث، وفيه يذهبون إلى أن الروح غير النفس، قال مقاتل بن سليمان: "للإنسان حياة وروح ونفس، فإذا نام خرجت نفسه التى يعقل بها الأشياء ولم تفارق الجسد، بل تخرج كحبل ممتد له شعاع، فيرى الرؤيا بالنفس التى خرجت منه. وتبقى الحياة والروح فى الجسد. فيهما يتقلب ويتنفس، فإذا حرك رجعت إليه أسرع من طرفة عين. فإذا أراد الله عز وجل أن يميتها فى المنام أمسك تلك النفس التى خرجت، وقال أيضاً: إذا نام خرجت نفسه فصعدت إلى فوق فإذا رأت الرؤيا رجعت فأخبرت الروح، ويخبره الروح، فيصبح يعلم أنه قد رأى كيت وكيت"<sup>(٢٧)</sup>.

قال ابن عباس - رضى الله عنهما -: فى ابن آدم نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التى بها العقل والتمييز، والروح التى بها النفس والتحريك، فإذا نام العبد قبض الله نفسه، ولم يقبض روحه<sup>(٢٨)</sup>.

والزمخشري رفض هذا الرأى بقوله: لأن الله عز وجل علق التوفى والموت والنام جميعاً بالأنفس<sup>(٢٩)</sup>. ويلاحظ فى قول الذين قالوا: بأن النفس غير الروح أنهم لا يعتمدون فى قولهم هذا على آيات قرآنية

صريحة ولا أحاديث نبوية. بل اعتمدوا على إرسال القول دون سند يؤيد وجهة نظرهم هذه.

وابن القيم يقول فى هذه المسألة: إن الروح والنفس بمعنى واحد، ويقال فاضت نفسه وخرجت نفسه وفارقت نفسه، كما يقال خرجت روحه وفارقت<sup>(٣٠)</sup>.

لم ترد اللفظتان فى آية واحدة لكى لا تحصل دلالة قاطعة على أن هناك فرقاً واختلافاً بين الكلمتين والاختلاف واقع فى اللفظ فقط دون المعنى.

والإمام الغزالى يرى فى المعنى العام لكلمة النفس أنه الجوهر القائم فى الإنسان من حيث هو حقيقته، هذا الجوهر الذى يسميه الحكماء النفس الناطقة. ويسمى القرآن النفس المطمئنة والروح الأمرى. ويسميه الصوفية القلب. والخلاف بين هذه الكلمات على حد تعبير الغزالى فى الأسامى، والمعنى واحد لا خلاف فيه<sup>(٣١)</sup>.

وبهذا يتضح أن كلمتى النفس والروح فى الحقيقة.. واحد، وترد كل منهما بعدة معان بحسب الموقف الخاص بها. وتطلق كلمة النفس إذا كانت متصلة بالبدن، وأما إذا وجدت مجردة بدون البدن فتسمى بالروح لسموها وعلوها.

هذا ما ارتضاه الطحاوى فى عقيدته: "فالتحقيق أن النفس تطلق على أمور، وكذلك الروح، فيتحد مدلولها تارة، ويختلف تارة، فالنفس تطلق على الروح. ولكن غالباً ما يسمى نفساً إذا كانت

متصلة بالبدن، وأما إذا أخذت مجردة فتسمية الروح أغلب عليها<sup>(٣٢)</sup>.

تعريف النفس والروح لغة واصطلاحاً:

إن البحث فى أمر النفس والروح الإنسانية من الأمور والقضايا التى تعددت فيها الآراء ووجهات النظر، وكثرت فيها الأقاويل؛ لذا كان لزاماً عرض هذه الآراء الفلسفية والكلامية والصوفية، ثم بعد ذلك تعرض على الكتاب والسنة النبوية من خلال ابن قيم الجوزية، وذلك بهدف بلورة هذه التعريفات فى ضوء المعايير القرآنية.

ومن المعلوم أن دراسة مسألة النفس والروح الإنسانية لم تكن من القضايا التى شغلت بال المفكرين المحدثين والمعاصرين فقط، بل هى أيضاً وجدت منذ وجد الإنسان على أرض المعمورة، ومن ثم حظيت النفس والروح الإنسانية بالدراسة فى جميع الفلسفات اليونانية، والهندية، والإسلامية، والأوروبية، وسوف يتضح من خلال هذه المدارس أن أمر النفس والروح لم ينته بالباحثين إلى رأى واحد مجمع عليه، والسبب فى هذا راجع إلى غموض الرؤية حول النفس، والروح، ولا يرتاب أحد فى أنها موجودة، كما لا يشك فى أنها مدركة، ومن خلال هذه النظرة المتفق عليها ذهب كل باحث إلى ذكر تعريف خاص به للروح الإنسانية.

أما الماديون فهم لا يعترفون إلا بالمادة وما ينجم عنها، ومن ثم فالنفس عندهم

نتيجة ووظيفة للمادة، وفي الناحية المقابلة كان المثاليون يردون كل شيء إلى النفس، لأنها وحدها عندهم هي الحقيقة، وما عداها إنما هو صور وأوهام، وبين الماديين والمثاليين يقف المعتدلون من جمهور المسلمين.

ومن المعروف أن الروح شيء مفارق ومخالف للبدن، والإنسان أكثر من جسم حي، ففي الإنسان ركيزة أساسية تجعل منه كائناً آخر، ألا وهي الروح. وبهذه الركيزة زود بطاقات من أبرزها طاقة المعرفة، وطاقة القوة، وطاقة الانسلاخ عن البدن وهي عاملة فكريها. فهو مخلوق ذو طبيعة مزدوجة فيه القدرة على الارتقاع إلى أقصى المدى حيث يكون الحق، وفيه أيضاً القدرة على الهبوط إلى الحضيض، وبذلك الركيزة (الروح) نرى الإنسان قادراً على التفكير المعنوي والتفكير الحسي على حد سواء.

ومن أهم التعريفات التي قيلت في النفس والروح الإنسانية:

النفس والروح في معاجم اللغة العربية، ويراد بها هذه المعاني:

١- النفس: الروح.

٢- النفس: الدم، وإنما سمي الدم نفساً لأن النفس تخرج بخروجه.

٣- النفس: يعبر بها عن الإنسان جميعه كقولهم: عندي ثلاثة أنفس. أي ثلاثة رجال.

٤- ونفس الشيء: ذاته يقال رأيت فلاناً نفسه، وجاءني بنفسه<sup>(٣٢)</sup>.

النفس والروح في المعاجم الفلسفية:  
الروح: ما به حياة الأنفس، وهو اسم للنفس لكون النفس بعض الروح، أو لكونها مبدأ الحياة العضوية والانفعالية. ولها في الاصطلاح ستة معان:

١- الروح مبدأ الحياة في البدن؛ فإن من شرط حياة هذا البدن سريان الروح فيه كسريان ماء الورد في الورد<sup>(٣٤)</sup>.

٢- الروح هو الريح المتردد في مخارج الإنسان ومناضه، وهي عند قدماء الأطباء جسم بخاري لطيف يتولد من القلب، وينتشر بواسطة العروق الضواري في سائر أجزاء البدن، ومنه الأرواح الحيوانية. وعند ديكارت وأصحابه<sup>(٣٥)</sup>: هي أجزاء لطيفة من الدم تذهب من القلب إلى الدماغ ثم تنتشر منه بواسطة الأعصاب في سائر أجزاء البدن<sup>(٣٦)</sup>. نستنتج من هذه المقولة أن الروح جسم مادي لطيف ذو ثقل وأبعاد، وأنها غير ساكنة.

٣- الروح: هي اللطيفة العالة المدركة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيواني، نازلة من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهها وتلك الروح قد تكون مجددة، وقد تكون منطبعة في البدن<sup>(٣٧)</sup>.

٤- التعريف الرابع للروح قدمه أبو البركات البغدادي، وهو معروف بمعارضته الشديدة لأرسطو والمدرسة المشائية، وتعريفه للروح الإنسانية فيه شيء من الاستقلالية برأيه، وهو يقول: النفس قوة حالة في البدن تفعل فيه وبه



ما تصدر عنه من الأفعال والحركات المختلفة الأوقات والجهات، بشعور ومعرفة مميزة لها بحسبها، ويحصل له بها كماله النوعى وتحفظه عليه<sup>(٣٨)</sup>.

٥- عند المحققين من أئمة علماء الكلام وحجة الإسلام الإمام الغزالي، وأكثر الصوفية وجمهور الفلاسفة أنها جوهر مجرد - ليس جسمًا ولا جسمانيًا - متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل، ولا تعلق الحال بالمحل، إنه صادق باق بعد خراب البدن، مدرك للكلية و الجزئيات<sup>(٣٩)</sup>.

٦- أما التعريف السادس للروح فيأتى من قبل أهل الفلسفة المادية: وهى عندهم أمر ثانوى بالنسبة للطبيعة، وكانت الروح عند الماديين القدماء أكبر جزء عقلى فى النفس تسيطر على الجسد كله. وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر اعتبر بعض الماديين من أمثال هوبز، ولوك، الروح مجرد شكل للمعرفة الحسية، كذلك فإن المادية الجدلية لا ترد ما هو روحى إلى المحصلة البسيطة للإحساسات، كما ترفض تصور أنها شئ قائم مستقل عن المادة؛ فما هو روحى هو وظيفة المادة فى أعلى أشكالها العضوية<sup>(٤٠)</sup>.

لقد شغلت دراسة النفس والروح الإنسانية جانبًا كبيرًا فى الفكر الإسلامى فاشتغل بها كل من ساهم فيه بنصيب أو أدلى فيه برأى.

من هنا كانت دراسة النفس والروح

الإنسانية قاسمًا مشتركًا فى الفكر الإسلامى، فهى عند الصوفية، صوفية أهل السنة، وصوفية الفلاسفة، كما أنها عند المتكلمين وفلاسفة الإسلام، وإن كانت طريقة البحث - أى من ناحيتها النظرية والعملية، ومعالجة الموضوعات النفسية - تختلف لدى من تناولها، كل حسب اهتمامه وانشغاله بهذا العلم أو ذاك.

فغناصر وقواعد دراسة النفس والروح عند صوفية أهل السنة، تختلف عن عناصر وقواعد دراسة صوفية الفلاسفة، وذلك من بعض الوجوه. وكذلك اختلف المتكلمون عن غيرهم بقواعدهم العقلية فى دراسة النفس والروح، حتى الفرق الواحدة، تعددت فيها وجهات النظر فى أمر النفس والروح.

النفس والروح عند المتكلمين:

عكف المتكلمون الأوائل على دراسة النفس والروح الإنسانية فى ناحيتها النظرية، ونلمس هذا من خلال بحوثهم الكثيرة، ويأتى هذا الكم الوفير فى بحوثهم النفسية والروحية نتيجة لكثرة الفرق الكلامية، وبالتالي كانت آراؤهم فى النفس والروح والحياة متضاربة ومتعددة.

لقد اختلف المعتزلة والأشاعرة فى الروح والنفس والحياة، وهل الروح هى الحياة أو غيرها؟ وهل النفس هى الروح أو بينهما فرق؟ وهل الروح جسم مادى أو جوهر روحى؟ فقريق ذهب إلى إنكار

النفس جملة، وقال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي.

ومال أبو الهذيل محمد بن العلاف<sup>(٤١)</sup> إلى أن النفس عرض من الأعراض، وهي كسائر أعراض الجسم. وذهب الباقلاني<sup>(٤٢)</sup>، ومن تبعه من الأشاعرة إلى أن النفس هي النسيم الداخل الخارج بالتنفس.

وذهب النظام إلى أن النفس جوهر ليست جسمًا ولا عرضًا، ولا لها طول ولا عرض ولا عمق، وهي الفعالة المدبرة. وفريق آخر، منهم "جعفر بن حرب"<sup>(٤٣)</sup> سكنت عن هذه المسألة، وقال: "لا ندرى الروح جوهر أو جسم". وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَسْأَلُوكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء: ٨٥).

وقال قائلون إن الحياة هي الحرارة الفريزية. وذهب فريق إلى أن الروح ليس شيئًا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع. وذهب الجبائي<sup>(٤٤)</sup> إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياة عرض، وأن الروح لا تجوز عليها الأعراض<sup>(٤٥)</sup>. ولا بد في البداية من التساؤل عما إذا كانت هذه الآراء المختلفة التي قيلت في النفس الإنسانية من قبل المتكلمين، يمكن أن نسميها دراسات نفسية بالمعنى العلمي؟

قيل في هذه الدراسات: "وإنما هي في الحقيقة آراء وخواطر متاثرة غير متكاملة، لم تصل بعد إلى درجة

النظرية العلمية القائمة على القوانين العلمية، كذلك نلاحظ فيها تأثير الأفكار الأجنبية، وعلى الأخص الأفكار اليونانية، التي انتشرت في العالم الإسلامي آنذاك<sup>(٤٦)</sup>. وعلى الرغم من هذا فإنه يبدو أن المتكلمين درسوا النفس الإنسانية دراسة شبيهة شاملة لجميع قواها وصورها العملية بعدما درسوها من الناحية الغيبية، ومن الممكن أنهم في دراساتهم للنفس الإنسانية، وفي أقل تقدير، قد أرسوا الأساس لمن تلاهم لدراسة الإنسان، وذلك ملحوظ من خلال آرائهم في هذا الموضوع متعدد الجوانب.

فمثلاً في مسألة حقيقة النفس، هل هي جزء من أجزاء البدن، أو عرض من الأعراض، أو جوهر مجرد؟ ولاحظ أنه حتى في القول الواحد كثرت وجهات النظر، وذلك يتضح عندما قالوا: بأن النفس جسم، واختلفوا في معنى الجسم وتعريفه، وهذا يؤدي إلى إعمال الفكر والتأمل في القول، وقبوله إذا كان صواباً أو الإعراض عنه، بحثاً عما هو أقرب إلى الصواب والإحكام، وذلك ما يحتم على الباحث أن يعرض آراءهم في الجسم والنفس والروح.

مسمى الجسم عند المتكلمين:

من الأمور التي لا بد من توضيحها قبل البدء في مناقشة الذين تصوروا النفس جسمًا ماديًا، الإشارة إلى مسمى الجسم في اصطلاح المتفلسفة والمتكلمين، فهو "أعم من مسماه في لغة العرب، وعرف

أهل العرف، فإن الفلاسفة يطلقون الجسم على قابل الأبعاد الثلاثة خفيفاً كان أو ثقيلاً، مرئياً كان أو غير مرئى، فيسمون الهواء جسمًا، والنار جسمًا والماء جسمًا، وكذلك الدخان والبخار والكواكب، ولا يعرف فى لغة العرب تسمية شىء من ذلك جسمًا البتة فهذه لغتهم<sup>(٤٧)</sup>، لأن الجسم فى لغة العرب هو البدن وهو الجسد كما قال غير واحد من أهل اللغة، فلفظ الجسم يشبه لفظ الجسد وهو الغليظ الكثيف، والعرب تقول: "هذا جسيم وهذا أجسم من هذا. أى: أغلظ منه. قال تعالى:

﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ٢٤٧)، وقوله: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ﴾ (المنافقون: ٤).

ثم قد يراد بالجسم نفس اللفظ والكثافة ويراد به الغليظ الكثيف<sup>(٤٨)</sup>. وعندما ندرس الجسم هنا نريد به اصطلاح الفلاسفة والمتكلمين، أى الجسم الطبيعى المعرف بأنه: "جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة"<sup>(٤٩)</sup>.

تصور المتكلمين للنفس:

وقف المتكلمون الأوائل فى دراستهم للنفس الإنسانية عدة مواقف، بين قول قائل بأنها مادة، آخر بأنها جوهر مجرد عن المادة، وقول ثالث ذهب إلى أنها عرض من الأعراض التى تطرأ على الجوهر، وكل منهم صال وجال؛ وأخذ

يؤيد قوله بالأدلة والحجج والبراهين، غير أنه يجب عند بحث النفس والروح الإنسانية، أن لا يعزب عن أذهاننا طريقة أهل الكلام العامة فى إطلاق الأسماء، فهم يسمون القادر الحى: الإنسان، ويلقبون الكلام فى ذلك بأنه كلام فى الإنسان. وإن كان الحى من البهائم ليس بإنسان، ومرادهم هو الحى، إنساناً كان أو بهيمة، والمتفلسفون يسمونه نفساً، ويضعون الكلام فى ذلك فى النفس والعبارة تختلف دون المقصد<sup>(٥٠)</sup>. وفيما يلى آراء الفرق الكلامية فى تصورها للنفس.

أولاً: فرقة المعتزلة: لها عدة آراء فى تصورها للنفس الإنسانية، منها:

أ. بعض المعتزلة أنكر وجود النفس كجوهر روحانى مستقل عن البدن وتميز عنه، بمعنى أن النفس والجسد يعبران عن شىء واحد وهو الإنسان، وهذا هو رأى أبوالهذيل، ومعمار، وهشام الفوطى، و النظام.

وبناءً على هذا، أنكروا الجواهر المجردة عن المادة لأنهم "قالوا: "لا جوهر إلا المتميز". أى: القابل للآثار الحسية، وما ذلك إلا لأنهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها"<sup>(٥١)</sup>. لأن الجوهر الفرد عندهم هو العنصر الأول فى تكوين الأجسام. وأن الجسم عندهم ينتهى بالتجزئة إلى حد لا يقبل التجزئة والانقسام. ومن هنا قالوا: إن الإنسان عبارة عن هذه النية المحسوسة. ومن

أوضح الأمثلة على هذا التصور المادى ما ذهب إليه الأصم المعتزلى الذى قال: "لستُ أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذى أراه وأشاهده"<sup>(٥٢)</sup>. وكان يقول: النفس هى هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشئ. لا على أنها معنى غير البدن"<sup>(٥٣)</sup>.

ويقول أبو الهذيل: إنه هذا الجسد الظاهر المرتى الآكل الشارب، وحياته غيره. ويجوز أن تكون الحياة عرضاً، ويجوز أن تكون جسماً"<sup>(٥٤)</sup>.

ويقول النظام: إنه الروح، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنه فى الجسد على جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد، وهو قوى حى عالم بذاته"<sup>(٥٥)</sup>، والمفهوم من قوله هذا أن الروح جسم لطيف وهى الحياة، وأنه فى الجسد على هيئة المداخلة والمساكنة.

ويتضح لنا هذا أكثر فى قوله: "إن روح الإنسان جسم لطيف، وهى أفضل ما فى الإنسان، وهى تشابك البدن بأجزائه وهو آلتها، والإنسان فى الحقيقة هو الروح، وليست العلوم والإرادات سوى حركات النفس"<sup>(٥٦)</sup>.

فالنفس عند النظام، جسم لطيف نورانى مداخل للبدن على هيئة المساكنة، ويقول الدكتور عرفان عبد الحميد فى كتابه (الفلسفة الإسلامية): إن هذا التصور المادى المعتدل للنفس قال به بادئ الأمر النظام المعتزلى، وصار فيما

بعد رأى الأكثرية من أهل السنة، وكذلك أخذ به الجوينى (المتوفى سنة ٤٧٨هـ) والرازى (المتوفى سنة ٦٠٦هـ) وابن تيمية (المتوفى سنة ٧٢٨هـ) وابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١هـ)<sup>(٥٧)</sup>. وهذا عرفان، ما يدفع الباحث إلى أن يشير إلى رأى الحارث المحاسبى (المتوفى سنة ٢٤٣هـ) وهو الذى عاصر النظام، يقول المحاسبى فى الروح: "فما ظنك بالروح إذا كان هو المجذوب عن كل عرق ومفصل وأصل كل شعر وبشرة، من أعلاه وأسفله وجميع بدنه"<sup>(٥٨)</sup>. وهذا القول يدل على أن الروح جسم لطيف منتشر فى البدن كله. وهو قول معتدل فى النفس الإنسانية، وبهذا يكون المحاسبى قد قال به. فإذا لم يكن قد سبق النظام، فإنه يعتبر تاريخياً، موازياً للنظام ومشاركاً معه فى هذا رأى.

أما بالنسبة لمسمى النفس والروح عند النظام: أهما اسمان لمعنى واحد أم أن هناك اختلافاً بينهما؟

الظاهر أن الروح عند النظام هى جسم لطيف، وهى النفس، وزعم أن الروح حى بنفسه، وعلى هذا فالنفس والروح عند النظام اسمان لمعنى واحد، وهو ما تكون به الحياة وحقيقة الإنسان. وهذا ما ارتضاه ابن القيم من بعده فى أن النفس والروح بمعنى واحد. وذلك عندما قال: "أما الروح التى تتوفى وتقبض فهى روح واحدة، وهى النفس"<sup>(٥٩)</sup>.

ولكن ما هو مفهوم العلاقة بين الروح

فى الواقع ليس هناك نص للنظام يوضح فيه هذه العلاقة صراحة، ولكن المفهوم من قوله، إن الروح هى الحياة المشابكة لهذا الجسد، وأنها فى الجسد على جهة المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف، وهو قوى حى عالم بذاته<sup>(٦٠)</sup>، أن هذه العلاقة التى بين الروح والجسد، ما هى إلا علاقة وحدة كلية تنفى عن نفسها فكرة الثنائية وهذا التعلق ليس ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب.. وليس أيضاً تعلقاً فى غاية القوة بحيث إذا زال التعلق بطل التعلق<sup>(٦١)</sup>.

والنظام فى تعريفه للنفس حين قال: "إن البدن آفة عليه" يبدو متأثراً إلى حد ما بالأفلاطونية المحدثه<sup>(٦٢)</sup> التى ترى: "أن البدن سجن للنفس، فهو أصل شقائها على هذه الأرض، وأصل نقائصها وشروها<sup>(٦٣)</sup>". وبهذه النظرة نلمس أن النظام المعتزلى فى آرائه النفسية عمومًا أو غالبًا، يظهر عليه طابع الحسية من جهة، والروحانية الأفلاطونية من جهة أخرى.

ومن الذين تصوروا النفس جسمًا ماديًا: بشر بن المعتمر<sup>(٦٤)</sup> الذى قال فى الإنسان: "إنه هذا الجسد الظاهر والروح الذى تحيا به، وهما بمجموعهما حيان، وقال فى موضع آخر: إن البدن هو الحى بالروح، والروح هى الحياة، والإنسان هو البدن<sup>(٦٥)</sup>"، وبشر فى قوله هذا سائر على منهج النظام. وبالتالي تكون آراؤه هى

نفس آراء النظام، وخاصة فى مفهوم العلاقة بين الروح والجسد، وذلك أن العلاقة التى بين الروح والجسد، ما هى إلا علاقة وحدة كلية تنفى عن نفسها فكرة الثنائية، وهذا واضح فى النص السابق عندما قال: "إنه هذا الجسد الظاهر والروح الذى يحيا به، وهما بمجموعهما حيان"<sup>(٦٦)</sup>.

وهشام القوطى ذهب مذهب بشر بن المعتمر فى الإنسان لكنه يزعم أن الجسد موات، والروح هو الفعال المدرك للأشياء، وهو نور من الأنوار<sup>(٦٧)</sup>.

وإذا عدنا إلى العلاف المعتزلى: المتوفى سنة ٢٢٥ هـ، لدراسة الجوهر الفرد والجسم عنده، لاستيضاح رأيه فى حقيقة النفس، فإنه يبدو فى مسألة العلاقة بين الجزء الذى لا ينقسم وبين الجسم. وأنه مال للرأى عند أوائل المعتزلة أمثال أبى الهذيل الذى عرف الجسم بقوله: "هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل.. وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء: أحدهما يمين، والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن. وأحدهما أعلى، والآخر أسفل، وأن الجزء الواحد الذى لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وأنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسه، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئاً من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع الستة هذه الأجزاء فإذا اجتمعت فهى الجسم، وحينئذ يحتمل ما وصفناه"<sup>(٦٨)</sup>.

وقد اعترض على هذا التعريف بأنه غير جامع لأفراده؛ لأن المتبادر منه أن الجسم توجد فيه هذه الأبعاد بالفعل وأنها مناط الجسمية، ولا شك أن الجسم ليس جسمًا بما فيه من الأبعاد بالفعل، لأن الخط قد يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة. وأن السطح لازم لوجوده لا لماهيته<sup>(٦٩)</sup>.

ويعتبر العلاف أول مفكر إسلامي أدخل فكرة "الجزء الذي لا يتجزأ"، في المباحث الفلسفية. وهذا المذهب قد عرف من قبل في الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية. فالمسألة في بحثها - على هذا النحو - تبدو غريبة عن المناخ الفكري الإسلامي السائد عند المعتزلة، وربما فيما بعد حبذت عند الأشاعرة، وهذه النظرية ترجع في أساسها إلى مؤسسها الأول ليوسبس، والذي طورها من بعد ديمقريطس<sup>(٧٠)</sup>.

أما عن كيفية نشوء الأجسام عند العلاف، فهو يرجع نشوء الأجسام وانحلالها إلى اتصال الذرات وانفصالها أثناء حركتها وسكونها، ويرجع وجود الذرات نفسها ووجود الحركة والسكون فيها إلى خالق خارج عنها. وهو الله، أما المفهوم عند ديمقريطس في عملية نشوء الأجسام فذلك عن طريق تركيب الذرات الذي يؤدي إلى الوجود الذاتي للذرات في العالم الطبيعي، وبهذا يتم التمييز بين النظرتين. فنظرة العلاف ميتافيزيقية، أما نظرة ديمقريطس فهي

من حيث المضمون الفكري نزعة مادية بمستواها التكويني الوجودي، وبهذا يتضح أن النفس عند أبي الهذيل جسم مؤلف من جزء معين، ولا يكون هناك جسم إلا إذا تكون من جزئين، ودون ذلك يكون جوهر.

أما بالنسبة لمسمى النفس والروح، أهما اسمان لمعنى واحد أم أن هناك اختلافًا وفرقًا بينهما؟ وهل الروح هي الحياة أو غيرها؟ يرى أبو الهذيل أن النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض، وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد على ذلك بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَكَّلُ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ (الزمر: ٤٢). وهذا ما وضحه القاضي عبد الجبار في كتابه المغنى عندما قال: فالمراد عندنا أنه - أي أبي الهذيل - ذهب إلى أن الحي لا يكون حيًا إلا بعرض يحله وبروح تحصل فيه، وسماها جميعًا حياة، ولهذا قال: إن الحياة يجوز أن تكون عرضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، وهذا خلاف في العبارة، لأن الروح عبارة عن النفس المتردة في مخارق الإنسان، ولذلك وصفها الله تعالى بالنفث والنفخ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة<sup>(٧١)</sup>.

أما بالنسبة للتفرقة التي قال بها، وهي التي بين النفس والروح، فإنه لم يبين

نقاط الاختلاف، ولم يتسن العثور على نص يوضح هذا الاختلاف القائم بين النفس والروح بشيء من التفصيل. أما قوله: إن الإنسان قد يجوز أن يكون في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة، وهو يستشهد بالآية القرآنية السابقة، فإنه يمكن القول: إن المقصود من الآية الكريمة عند المفسرين، غير المعنى الذى قاله العلاف، فعلى سبيل المثال يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: ﴿الأنفس﴾ وتوفيها وإماتتها وهو أن يسلب ما هى به حية حاسة دراجة من صحة أجزائها وسلامتها لأنها عند سلب الصحة كأن ذاتها قد سلبت التى لم تمت في منامها: يريد ويتوفى الأنفس التى لم تمت في منامها: أى يتوقاها حين تمام تشبيهاً للنائمين بالموتى، ومنه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّكُم بِاللَّيْلِ﴾ (الأنعام: ٦٠).

حيث لا يميزون ولا يتصرفون، كما أن الموتى كذلك. "فيمسك" الأنفس التى قضى عليها الموت "الحقيقى: أى لا يردها في وقتها حية (ويرسل الأخرى) النائمة" إلى أجل مسمى" إلى وقت ضربه لموتها<sup>(٧٢)</sup>. ثانياً: فرقة الأشاعرة في تصورها للنفس الإنسانية:

هناك دراسات وبحوث في النفس الإنسانية، لهذه الفرقة<sup>(٧٣)</sup>، من ناحيتها النظرية والعملية، وبالنسبة للناحية النظرية منها، فإنها في مجملها تتدرج

تحت رأى واحد، وهو أن النفس الإنسانية عبارة عن عرض من الأعراض التى تعرض للجوهر، وتوشك مصادرهم أن تخلو من الآراء الأخرى، التى قيلت في النفس الإنسانية من قبل فرقة المعتزلة وغيرهم، إلا أن إمام الحرمين يعد بحق القائل الأول - بين الأشاعرة - بروحية النفس وخلودها؛ فهى في رأيه جوهر روحى فالباقلانى<sup>(٧٤)</sup> ذهب إلى أن الروح عرض وهو الحياة. وما يدل على هذا قوله: "فكل شيء قرب عدمه وزواله، موصوف بذلك - أى بالعرض - وهذه صفة المعانى القائمة بالأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض"<sup>(٧٥)</sup>. فالروح عنده هنا عرض، لأنها صفة وقائمة بالجسم.

وقبل الدخول في الكلام على العرض عند الباقلانى لابد من البحث في المحدثات عنده، وصولاً إلى العرض.

لقد قسم الباقلانى المحدثات: إلى : جوهر، وجسم، وعرض.

وإذا كان العالم عند الباقلانى حادثاً وهو لا يخلو من أن يكون جسماً مؤلفاً أو جوهرًا منفرداً أو عرضاً محمولاً<sup>(٧٦)</sup>، وحيث إنه أقام مذهبه في حدوث العالم على هذه القسمة، فلا بد من تناول الجوهر والجسم والعرض بالبحث والدراسة.

الجوهر: قسم الباقلانى المحدثات إلى : جوهر، وجسم، وعرض، وعرف الجوهر: "بأنه هو الذى يقبل من كل

جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحداً<sup>(٧٧)</sup>. وفى موضع آخر عرفه بأنه: الذى له حيز والحيز هو المكان، أو ما يقدر تقدير المكان على أنه يوجه فيه غيره<sup>(٧٨)</sup>.

وهذا التعريف يتفق مع تعريفات المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد، الذى ينتهى بالتجزئة إلى حد لا يقبل التجزئة والانقسام. ولكنه يختلف مع تعريف الفلاسفة له، بأنه ممكن موجود لا فى موضوع<sup>(٧٩)</sup>، والمراد بالموضوع محل يُقوَّم

الحال. فالمحل أعم من الموضوع، لأنه قد يكون مقوماً للحال كحلول الأعراض فى الجواهر. وقد لا يكون مقوماً للحال. كحلول الصورة فى الهيولى.

والمفارق للجسم إن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس، وإن لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير بل تعلق به تعلق التأثير فهو العقل<sup>(٨٠)</sup>. وهذا القول من قبل الفلاسفة مبنى على قولهم بالمجردات من جهة، ونفيهم للجوهر الفرد من جهة أخرى.

**أ. د. يوسف محمود الصديقي**



## الهوامش:

- (١) انظر: د. جعفر آل ياسين: فيلسوف عالم، ص ١٧٤.
- (٢) الزمخشري: تفسير الكشاف ج ١ ص ١٧٤.
- (٣) المرجع السابق: ج ١ ص ٤٠٦.
- (٤) المرجع السابق: ج ٤ ص ٥.
- (٥) المرجع السابق: ج ٢ ص ١٩٦.
- (٦) المرجع السابق: ج ٢ ص ١٩٦.
- (٧) الطبري: تفسير الطبري ج ٧ ص ٥١٤.
- (٨) المرجع السابق: ج ١٦ ص ٥٢.
- (٩) تفسير الكشاف ج ٢ ص ٢٢٢.
- (١٠) المرجع السابق: ج ٢ ص ٢١٨.
- (١١) الزمخشري تفسير الكشاف ج ٤ ص ٢١٦.
- (١٢) د عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ص ٥٥.
- (١٣) الزمخشري: تفسير الكشاف ج ١ ص ١٧٥.
- (١٤) ابن القيم: كتاب الروح، ص ٢١٧.
- (١٥) الزمخشري: تفسير الكشاف، ج ٢ ص ٥٨٢.
- (١٦) المرجع السابق:، ج ٢، ص ٢٤١.
- (١٧) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج ٢، ص ٨٢.
- (١٨) ابن القيم: كتاب الروح، ص ٢١٠.
- (١٩) الزمخشري: تفسير الكشاف، ج ٢ ص ٤٢٨.
- (٢٠) المرجع السابق: ج ٢، ص ٤٦٧.
- (٢١) الزمخشري: تفسير الكشاف ج ٢، ص ٤٦٧.
- (٢٢) ابن القيم: كتاب الروح ص ٢٠٧.
- (٢٣) المرجع السابق:، ص ٢٠٧.
- (٢٤) ابن القيم: كتاب الروح، ص ٢٩٢، تحقيق: محمد الإسكندر بلدا، طبعة: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٢م.
- (٢٥) صحيح مسلم: كتاب الذكر، حديث رقم ١٥.
- (٢٦) ابن القيم كتاب الروح ص ٢٩٢ (تحقيق محمد الإسكندر بلدا)
- (٢٧) المرجع السابق: ص ٢٩٢.
- (٢٨) ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ سورة البقرة ١٠١ الزمخشري تفسير الكشاف، ج ٢ ص ٤٠٠.
- (٢٩) المرجع السابق:، ج ٢ ص ٤٠٠.
- (٣٠) ابن القيم: كتاب الروح، ص ٢٩٢.
- (٣٢) انظر: الدكتور عبد الكريم العثمان: الدراسات النفسية عند المسلمين، ص ٦١- ٦٢.
- (٣٣) علي بن علي بن محمد الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ج ٢ ص ١٥٤ - تحقيق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، طبعة: مكتبة المعارف - الرياض - سنة ١٩٨٢م.

- (٣٤) ابن منظور: لسان العرب، ج ٤٦ ص ٤٥ طبعه دار المعارف مصر د. ت.
- (٣٥) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٣، ص ٢٦
- (٣٦) للمزيد انظر: رينيه ديكارت: مقال عن المنهج ص ١٥٢، وما بعدها (ترجمة: محمود محمد الخضيرى مراجعة د. محمد حلمى طبعه: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥. الطبعة الثالثة).
- (٣٧) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٣ ص ٢٦.
- (٣٨) الجرجاني: التعريفات ص ٩٩ طبعه الحلبي، مصر سنة ١٩٣٨م.
- (٣٩) د. يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ص ٢٥٨.
- (٤٠) عبدالرحمن البرقوقى: الهدية السعيدية فى الحكمة الطبيعية ص ٢٠٨، طبعه المنار الإسلامية سنة ١٣٢٢ هـ.
- (٤١) لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين: الموسوعة الفلسفية ص ٢٣١ إشراف: روزنتال ويودين، ترجمة سمير كرم، طبعه دار الطليعة بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٨١م.
- (٤٢) العلاف: هو أبو الهذيل محمد بن العلاف. ولد سنة ١٣١ هـ، أو سنة ١٣٤ هـ، وتوفى عام ١٤٢ / م، وهو من أصل غير عربى ويعتبر من الطبقة السادسة من المعتزلة. (انظر د. النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج ١، ص ٤٣٣ وما بعدها).
- (٤٣) الباقلانى: هو القاضى أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلانى، من كبار متكلمي الأشاعرة ولد بالبصرة فى الربع الثانى من القرن الرابع الهجرى وكان قوى الحجة شديد الوطأة على المخالفين من المعتزلة والروافض والمجسمة، وغيرهم من الفرق المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة وتوفى فى بغداد عام ١٠١٣م (انظر: معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير: د. إبراهيم مدكور، ج ١ ص ٨٤٩ - ٨٥٦).
- (٤٤) جعفر بن حرب: من المعتزلة والجعفرية هم أصحاب الجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب ظهر فى أيام المعتصم (انظر: ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ١ ص ٣٤).
- (٤٥) الجبائى: هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى. ولقب الجبائى نسبة إلى جبا من أعمال خوزستان ولد عام د ٢٣٥ هـ وترأس مدرسة المعتزلة عام ٢٦٧ هـ وتوفى سنة ٣٠٢ هـ (انظر: د. أحمد محمود صبحى: فى علم الكلام ص ٢٩٧، وما بعدها. ط: الرابعة سنة ١٩٨٢م).
- (٤٦) الشريف الجرجان: شرح المواقف، ج ٢ ص ٢٢٦ وما بعدها - وابن حزم: الفصل فى الملل والنحل ج ٥ ص ٧٤ والأشعرى: مقالات الإسلاميين ج ٢، ٢٩.
- (٤٧) انظر د. نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص ٢٤.
- (٤٨) ابن منظور: لسان العرب، ج ١، ص ٦٢٤ الناشر: دار المعارف - مصر - دت.
- (٤٩) ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، ج ٢، ص ٤، طبعه: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
- (٥٠) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١ ص ٢٦٦، والإيجى: المواقف بشرح الجرجانى، ج ٢ ص ٩٣ طبعه إسطنبول.
- (٥١) وذلك مثل قولهم: والذى نقوله أن الحى هو هذا الشخص، وقال فى موضع آخر: إن الإنسان هو الأجزاء المبنية دون البنية والصورة ولا يحرى هذا الإسم عليه إلا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حياً (انظر: القاضى عبد الجبار: كتاب المبنى ج ١١ التكليف ص ٢١٢، تحقيق: محمد على النجار، د. عبد الحليم النجار، الناشر: المؤسسة المصرية - مصر سنة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م).
- (٥٢) الشريف الجرجانى: شرح المواقف، ج ٢، ١٩١.

- (٥٣) القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ١١، ص ٣١٠.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) القاضي عبد الجبار: المغنى ج ١١ ص ٣١٠ (تحقيق محمد على النجار، د. عبد الحليم النجار) طبعة: الحلبي ١٣٨٥هـ.
- (٥٦) حى عالم بذاته: أى أوجد نفسه، وهنا رد عليه القاضي عبد الجبار بقوله: فإن الإنسان لو كان حياً بنفسه لوجب كونه مستحقاً لسائر الصفات التى يستحقها القديم لنفسه لأنه لا يجوز فى الشيئين أن يشتركا فى صفة من صفات النفس دون سائر صفات النفس" (انظر: المغنى: للقاضي عبد الجبار، ج ١١، ص ٣٢٢).
- (٥٧) الشريف الجرجاني: شرح المواقف ج ٢ ص ٤٨١ .. ودى يور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١١١ (ترجمة د. عبد الهادى أبو ريده، الطبعة الخامسة، طبعة مكتبة النهضة المصرية د. ت).
- (٥٨) انظر: الدكتور عرفان عبد الحميد: الفلسفة الإسلامية، ص ١٠٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٨٤م. الناشر مؤسسة الرسالة بيروت.
- (٥٩) الحارث المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ص ١٢٩، (تحقيق: عبد القادر أحمد عطا) الطبعة الرابعة سنة ١٩٨٥ الناشر دار الكتب العلمية - بيروت.
- (٦٠) ابن القيم: كتاب الروح ص ٢٩٢ (تحقيق: ث. محمد الإسكندريلدا).
- (٦١) القاضي عبد الجبار: المغنى، ج ١١، ص ٣٣٩.
- (٦٢) الجرجاني: كتاب شرح المواقف ج ٢ ص ٣٢٧.
- (٦٣) الأفلاطونية المحدثة: أو مذهب الإسكندرانيين كما يسميها العرب لأنها انطلقت من الإسكندرية فى القرون الأولى للميلاد وهى وليدة أفكار أفلاطون القديمة ومؤسس هذا المذهب أمونيوس سكاوس ومن أكبر مؤيديه تلميذه أفلوطين.
- وربما عد مؤسس المذهب. وفلسفة أفلوطين هى مزيج من آراء أفلاطون. والرواقين. وفيلون. ومن الأفكار الهندية. والنسك الشرقى والديانات الشعبية المنتشرة آنذاك، فهى فلسفة تمتاز بعمق الشعور الصوفى والمثالية الأفلاطونية، أى تغلب عليها الناحية الذاتية بدلاً من الناحية الموضوعية. (انظر: د. محمد عبد الرحمن مرحبا: كتاب من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. من ص ٢١٧ إلى ٢٤٥، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٣. الناشر: عويدات - بيروت).
- (٦٤) د محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٢٤١.
- (٦٥) بشر بن المعتز: له قصيدة تحتوى على أربعين ألف بيت ردّ فيها على جميع المخالفين له. توفى سنة ٢١٠ هـ. وهو الذى أحدث القول بالتوليد. (انظر: الشريف الجرجاني: شرح المواقف ج ٢ ص ٤٨١) القاضي عبد الجبار: المغنى ج ١١ ص ٣١٠.
- (٦٦) المصدر السابق، ج ١١ ص ٣١٠.
- (٦٧) نفس المصدر.
- (٦٨) القاضي عبد الجبار: المغنى ج ١١ ص ٣١٠.
- (٦٩) الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ج ٢ ص د.
- (٧٠) التفتازانى: شرح المقاصد ج ١، ص ٣٦٦.
- (٧١) ديمقريطس: وجد فى القرن ٤٦٠ - ٢٧٠ قبل الميلاد. وهو فيلسوف مادى قديم.
- (٧٢) القاضي عبد الجبار: المغنى ج ١١ ص ٣٣٨.

- (٧٣) الزمخشري: تفسير الكشاف ج ٢ ص ٤٠٠، الناشر: دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- (٧٤) فرقة الأشعرية: يعتبر مؤسسها الرسمى أبو الحسن على بن إسماعيل بن عبد الله إسحاق بن سالم بن عبد الله بن موسى الأشعري، ولد فى سنة ستين ومائتين من الهجرة فى البصرة وسكن بغداد إلى أن توفى بها وقد كانت هذه الفرقة منذ تأسيسها معارضة للمعتزلة بشتى اتجاهاتها. كما عارضت فى نفس الوقت خصوم المعتزلة من مشبهة ومجسمة ومرجئة.
- إن أول ما نلاحظه من عقائد الأشعرية على العموم هو "التوسط بين الإفراط والتفريط" فإذا كانت المعتزلة والجهمية والرافضة قد عطلوا وأبطلوا، فقالوا: لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة، وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة والمحددة، إن لله علماً لا كالعلوم وسمعاً لا كالأسماع. والأشعري بعد هذا انتقل إلى السلفية كما يروى ابن النديم بقوله: كان الأشعري معتزلياً، ثم تاب من القول بالعدل، وخلق القرآن، فى المسجد الجامع بالبصرة، من يوم جمعة: رقى كرسيًا ونادى بأعلى صوته: من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى، فأنا أعرفه نفسى أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع (انظر: ابن النديم: الفهرست ص ٢٧١، طبعة مصر - سنة ١٢٤٨هـ ١٩٢٩م
- وأبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة - ٩ - ١٩٢ (تحقيق دكتورة فوقية حسين، طبعة دار الأنصار، مصر الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م.
- (٧٥) (انظر: معجم أعلام الفكر الإنسانى، تصدير: د. إبراهيم مدكور ٨٤٩/١ وما بعدها).
- (٧٦) الباقلانى: الإنصاف، ص ١٧ (تحقيق: الإمام محمد زاهد الكوثرى. الطبعة الثانية. الناشر: مؤسسة الخانجي سنة ١٢٨٢ هـ - ١٩٦٣م
- (٧٧) الباقلانى: الإنصاف، مرجع سابق، ص ١٧.
- (٧٨) انباقلانى: التمهيد، ص ٤١ (تحقيق محمود محمد الخضيرى والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده، طبعة دار الفكر، القاهرة، سنة ١٣٦٦هـ ١٩٤٧م.
- (٧٩) الباقلانى الإنصاف، ص ١٦.
- (٨٠) الشريف الجرجانى: شرح المواقف، ج ٢ ص ٣٤٠، ص ١٩٠.
- (٨١) الشريف الجرجانى: شرح المواقف، ج ٢، ص ١٩٠.

## الوجود والماهية

ووجوده، ومن حيث تميزها عن غيرها بخصائصها المميزة لها عن غيرها تسمى (هوية الشيء) ومن حيث توارد الصفات عليها تسمى جوهرًا، وقيل: إن ماهية الشيء ما به الشيء هو هو<sup>(١)</sup>.

وأضاف الجرجاني في شرحه على المواقف أن للماهية اعتبارات كثيرة، فتارة تستعمل مقيدة بشرط مخصص لها كماهية الإنسان المشروطة بمخصصات فرد بعينه فإنها تكون موجودة في الخارج مقيدة بشرطها، وقد توجد بلا شرط مقيد كتصور العقل لماهية الإنسان المطلق عن كل قيد، وتسمى ماهية بلا شرط. وهذه لا توجد إلا في الذهن بخلاف الماهية المقيدة بشرطها<sup>(٢)</sup>، واختلفت كلمة علماء الكلام في علاقة الماهية بالوجود.

فيرى بعضهم أن الوجود والماهية كلمتان مقولتان بالاشتراك اللفظي على الوجود الواجب والوجود الممكن وأن الماهية هي نفس الوجود.

واختار هذا الرأي بعض المعتزلة أمثال أبي الحسين البصري والملاحمي<sup>(٣)</sup>، وذهب آخرون إلى القول بأن الوجود مستقل عن الماهية زائد عليها وهو مقول بالاشتراك المعنوي على الواجب والممكن؛ وهذا رأى

الوجود: هو تحقيق الشيء وتعيينه خارج الذهن، ويسمى الوجود الحسى للأشياء، وللوجود بصفة عامة مستويات ودرجات فهناك الوجود الذهني للأشياء كتصور الذهن لشيء معين قبل وجوده وذلك كما يفعل المهندس حال تصوره للعمارة قبل وجودها، فهذا وجود ذهني، فإذا رسمها على الورق انتقلت من الوجود الذهني إلى الوجود اللفظي، فإذا قام بينائها خارجًا تحول وجودها إلى الوجود الحسى. وهذا ما أشار إليه أبو حامد الغزالي في رسالته (مقيار العلم).

ويرى ابن سينا أن لفظ الوجود لا يحتاج إلى تعريف أكثر من مجرد تصور الشيء في الذهن، وليس هناك أكثر من مجرد تصور الشيء ذهنيًا حتى يُعرف وجوده به. أما الماهية: فهي حقيقة الشيء المستول عنها (بما هو) بمعنى: ما حقيقة الشيء، ما ماهيته، فهي كلمة تستعمل في التعبير عن حقيقة الشيء المتصورة عقلاً بصرف النظر عن الوجود الحسى الخارجى لها. والأمور المتصورة في الذهن لها مراتب وجودية يسأل عنها، فمن حيث هي مقولة في جواب ما هو تسمى ماهية الشيء، ومن حيث تحققها في الخارج الحسى وتعيينها فيه تسمى حقيقة الشيء

أبى هاشم من المعتزلة وبعض الأشاعرة كالرازي<sup>(١)</sup> .  
وهناك رأى ثالث يقول : إن الوجود الإلهي فقط هو عين الذات في حق الله تعالى ولا انفصال بينهما .

أما الممكنات فإن الماهية منفصلة عن وجودها ، ولها ماهيات زائدة على وجودها ، وأشار إلى ذلك ابن سينا في الإشارات والتبیهات<sup>(٥)</sup> .

**أ.د. محمد السيد الجليل**

## الهوامش :

- 
- (١) التعريفات: للجرجاني .  
(٢) المواقف: ٣/٢٦-٣٠ ، تطور المذاهب الاعتزالية بعد القرن الرابع الهجري / محمد الكساسبة ص ٩٥ : ١٠٠ ، مخطوط بدار العلوم .  
(٣) الفائق: للملاحمي ص ٤٦ عن رسالة محمد الكساسبة ص ٩٦ .  
(٤) المغني للقاضي عبد الجبار ، ٥/٢٣٢ ، شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦ .  
(٥) الإشارات بشرح الطوسي ص ١٤٠ ، وانظر تفصيلات في: تطور المذهب الاعتزالي محمد الكساسبة ص ٩٥-١٠٠ .

## الوحي

الوحي في لغة العرب :

أطلق العرب كلمة وحي على تصرفات شتى منها :

الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفى وكل ما ألقته إلى غيرك . ويطلق الوحي على المكتوب وعلى الكتاب أيضا ، وفي حديث الحارث الأعور قال علقمة : قرأت القرآن في سنتين ، فقال الحارث : القرآن هين ، الوحي أشد منه <sup>(١)</sup> أراد بالقرآن القراءة وبالوحي الكتابة والخط .

وأوحى إليه ألهمه ، وفي التنزيل العزيز ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾ (النحل: ٦٨) وفيه ﴿ بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ (الزلزلة : ٥) أى إليها ، فمعنى هذا أمرها ، وأوحى " وفي التنزيل العزيز ﴿ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم: ١١) والوحي ما يوحيه الله إلى أنبيائه ، وسمى الوحي إلى الأنبياء وحيا لأن الملك أسره على الخلق وخص به النبي ﷺ المبعوث إليه وكل أسرار يسمى وحيا ، وقال تعالى: ﴿ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ ﴾

غُرُورًا ﴾ (الأنعام : ١١٢) أى يُسرُّ بعضهم على بعض . ويكون الوحي للأمر والإشارة والإلهام والإلقاء في القلب <sup>(٢)</sup>

وفي المفردات في غريب القرآن ورد أصل الوحي الإشارة الشريعة . ولتضمن السرعة قيل : أمر وحي ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب ، وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة . وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم: ١١)

فقد قيل رَمَزَ ، وقيل ، أشار وقيل كتب . وعلى هذه الوجوه ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ (الأنعام: ١١٢) وقوله " ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ ﴾ (الأنعام: ١٢١) .

..... ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه وحى . وذلك أَضْرَبُ ، حسبما دل عليه قوله ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ (الشورى: ٥١)

وذلك إما برسول بشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل عليه السلام للنبي في صورة معينة ، وإما

بسماع من غير معاينة كسمع موسى كلام الله، وإما بإلقاء فى الروح كما ذكر الطهارة "إن روح القدس نفث فى روعى" وإما بإلهام نحو قوله تعالى : ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ (القصص: ٧) وإما بتسخير نحو قوله ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ (النحل: ٦٨) وإما برؤية مناسبة كما قال عليه الصلاة والسلام "انقطع الوحي وبقيت المبشرات وعندما سئل الطهارة عن المبشرات قال : الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو ترى له <sup>(٣)</sup> وسمع الكلام معاينة دل عليه قوله ﴿أَوْ مِنْ وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: ٥١) وتبليغ جبريل فى صورة معينة دل عليه قوله ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ﴾ (الشورى: ٥١)

وما أرسل الله رسولا إلا وأوحى إليه، قال تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥) وأما الوحي إلى الحواريين فهو بواسطة عيسى عليه السلام، قال تعالى : ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا﴾ (المائدة: ١١١)

وأما الوحي إلى الملائكة فبواسطة اللوح والقلم كما قيل، وقوله ﴿وَأَوْحَىٰ

فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢) فإن كان الوحي إلى أهل السماء فقط فالوحي إليهم محذوف ذكره، كأنه قال : أوحى إلى الملائكة لأن أهل السماء هم الملائكة .. وإن كان الوحي إليه هى السموات فذلك تسخير عند من يجعل السماء غير حى، ونطق عند من جعله حيا <sup>(٤)</sup>.

ومن مجموع آيات القرآن التى تناولت مادة الوحي ندرك الآتى :

١ - الوحي إلى الأنبياء والمرسلين لتبليغ الخلق مراد الحق، وهو المشهور عند الإطلاق، ويطلق الوحي فى هذه الحالة على القول الموحى به وعلى عملية التبليغ من قبل الله وعلى الإلقاء فى القلب، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٤) وقال تعالى : ﴿قُلْ إِنَّمَا أُنذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ وَلَا يَسْمَعُ الصُّمُّ الدُّعَاءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ (الأنبياء: ٤٥)

وقال تعالى : ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ (طه: ١١٤)

٢ - الوحي إلى الأولياء والصالحين من غير المرسلين، كما فى قوله تعالى : ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِ وَلَا تَحْزَنِ إِنَّا رَأَوُوهُ إِلَيْكَ وَجَعَلُوهُ مِنْ



الْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ (القصص : ٧). وقال تعالى :

﴿ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ﴾ (طه : ٣٨)

وحديث الملائكة المستفيض مع مريم في سورة آل عمران وسورة مريم ، هو من هذا القبيل وبخاصة أنه كان قبل أن يكون المسيح عليه السلام موجوداً .

ويلحق بهذا حواريو المسيح الذين ألهمهم الله الإيمان به وبالمسيح عليه السلام فآمنوا وأعلنوا إسلامهم .

ومنه تعليم الله للخضر - عليه السلام - العلم اللدنى " وهو نور معرفة يقذفه الله في قلب من شاء من خلقه قال تعالى :

﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ

عِبْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف : ٦٥) .

٣. الوحي إلى الملائكة وذلك في قول

الحق سبحانه : ﴿ إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَكَةِ

أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلِقَىٰ فِي قُلُوبِ

الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ

وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴾ (الأنفال : ١٢)

٤. الوحي إلى السماء والأرض وذلك في

قول الحق سبحانه : ﴿ فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ

سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ

أَمْرَهَا ﴾ (فصلت : ١٢) وعن الأرض ورد

قول الحق سبحانه : ﴿ إِذَا زُلْزِلَتْ

الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴾ (١) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ

أَنْقَالَهَا ﴾ (٢) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ﴾ (٣)

يَوْمَئِذٍ تُخَدِّثُ أَخْبَارَهَا ﴾ (٤) بِأَنَّ رَبَّكَ

أَوْحَىٰ لَهَا ﴾ (الزلزلة ١ - ٥) .

٥ - الوحي إلى بعض الحشرات ،

وذلك في قول الحق سبحانه : ﴿ وَأَوْحَىٰ

رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ

الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ (النحل : ٦٨)

ويمكن القول : إن الله ألهم الطير

المرسلة على أصحاب الفيل بما هو

منوط بها وما أرسلت من

أجله : قال تعالى : ﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ

﴿ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴾ (١) فَجَعَلَهُمْ

كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴾ (الفيل : ٣ - ٥)

صور أخرى من الوحي :

إذا كانت النصوص السابقة تعبر

عن الدلالة اللغوية والشرعية للوحي

الإلهي ، فإن الوحي بالمعنى اللغوي قد

ورد في بعض آيات القرآن الكريم ،

مستنداً إلى الشياطين :

١- وحي شياطين الإنس والجن إلى

بعضهم برفض النبوة والرسالة وعدم

قبولها قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا

لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيْطَانِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ

يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ

غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ  
وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿ (الأنعام: ١١٢) .

٢- وحى الشيطان إلى الإنسان  
الفاسد أو الفاسق بتحريم الحلال أو  
تحليل الحرام ومساندته حال الجدل  
بالباطل، وذلك واضح فى قول الحق  
سبحانه: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَسْمُ  
اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيُوحِيَ  
إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجْنِدَ لَكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ  
لَمُشْرِكُونَ ﴾ (الأنعام: ١٢١) .

٣- ادعاء الوحى وذلك إخبار غيبى وقع  
فى زمن النبوة ولا يزال قائما حتى  
الآن، بدءاً من مسيلمة الكذاب وتباعا  
بسجاح والأسود العنسى وخالد بن  
نهيمة، وتبعهم فى زعمهم هذا : أحمد  
القاديانى، ومحمد على الشيرازى  
الذين شكلا القاديانية والبهائية  
بزعمهم الوحى إليهم، قال تعالى:  
﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ  
أُوْحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ  
مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ (الأنعام: ٩٣)

الوحى التشريعى مقصور على الرجال  
إذا كان الوحى بمعانيه المختلفة قد  
ورد فى القرآن بحق طوائف شتى من  
الخلق فإن وحى النبوة والرسالة قد  
اقتصر على الرجال دون النساء،  
ونصوص القرآن واضحة الدلالة فى

هذا، قال تعالى بحق المرسلين السابقين  
على محمد ﷺ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا  
رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى ﴾ (يوسف: ١٠٩) .

وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ  
إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَئَلُوا أَهْلَ  
الذِّكْرِ ﴾ (النحل: ٤٣) . وقال تعالى: ﴿ وَمَا  
أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَئَلُوا أَهْلَ  
الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأنبياء: ٧)

وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ  
رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا  
فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء: ٢٥) وعلى هذا انعقد  
إجماع المسلمين على قصر النبوة  
والرسالة على الرجال دون النساء، ولهم  
فى ذلك وجوه من الحكمة قد ذكرت  
منفصلة فى غير هذا البحث <sup>(٥)</sup>.

وعندما ادعت سجاح النبوة، عجب  
من أمرها أحد أتباعها وقال قولته  
المشهورة:

صارت نبيتنا أنثى تطوف بها  
وأصبح أنبياء الله ذكرانا

ولم يخالف فى وحى النبوة من  
المسلمين إلا بعض علماء الأندلس  
المسلمين، وقد انتصر ابن حزم لهذا  
وعقد له فصلا وبذل كل جهد لإقامة  
الدليل على ما ذهب إليه <sup>(٦)</sup>، ورد ما  
ذهب ميسور ومستطاع فضلا عن  
مخالفته جمهور المسلمين، إلا أن

حرصه على التفرقة بين النبوة والرسالة وقوله بنبوة النساء دون إرسالهم، غير مقبول ومن الذين نص على نبوتهم السيدة / سارة، ومريم، وأم موسى، وامرأة فرعون .

وقد أغفل بعض النصوص التي تبطل نبوة هؤلاء، كما اعتمد على الانتقاء في حديث : "كَمُلَ من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أربع" فأخذ من النساء مريم، وآسية، وترك من الحديث فاطمة بنت محمد، وخديجة بنت خويلد ولم يقل أحد بنبوتهم<sup>(٧)</sup> .

صور الوحي الإلهي إلى الرسل .

عرف الإمام محمد عبده الوحي بقوله : إنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت .

ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتتساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والخوف والسرور<sup>(٨)</sup> .

والزرقاني في مناهل العرفان قد جمع صور الوحي بعد تعريفه له قائلاً " أما الوحي فمعناه في لسان الشرع، أن يُعْلِمَ الله من اصطفاه من عباده كل ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية، غير معتادة للبشر ويكون على أنواع

شتى :

" منه ما يكون مكاملة بين العبد وربّه، كما كلم الله موسى تكليماً " ومنه ما يكون إلهاماً يقذفه الله في قلب مصطفىاه على وجه من العلم الضروري لا يستطيع له دفعاً ولا يجد فيه شكاً، ومنه ما يكون مناماً صادقاً يجيء في تحقيقه ووقوعه كما يجيء فلق الصبح في تبلجه، ومنه ما يكون بواسطة أمين الوحي جبريل عليه السلام : وهو ملك كريم وفيه قيل قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٩﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿٢٠﴾ مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ (التكوير ١٩-٢١) .

وهذا النوع هو أشهر الأنواع وأكثرها، ووحي القرآن كله من هذا القبيل، وهو المصطلح عليه بالوحي الجليّ، قال الله في سورة الشعراء :

قال تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٨﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥) .

ثم إن ملك الوحي يهبط هو الآخر على أساليب شتى، فتارة يظهر للرسول في صورته الحقيقية الملكية، وتارة يظهر في صورة إنسان يراه الحاضرون ويستمعون إليه دون أن يعرفوه، وتارة يهبط على الرسول خفية فلا يرى . ولكن يظهر أثر التغير والانفعال على

صاحب الرسالة فيغط غطيظ النائم،  
 وفيغيب غيبة كأنها غشية أو إغماء وما  
 هي في شئ من الغشية والإغماء، إن  
 هي إلا استغراق في لقاء الملك  
 الروحاني، وانخلاع عن حالته البشرية  
 العادية، فيؤثر ذلك على الجسم فيغط  
 ويثقل ثقلًا شديدًا، قد يتسبب منه  
 الجبين عرقًا في اليوم الشديد البرد .

وقد يكون وقع الوحي على الرسول  
 ﷺ كوقع الجرس إذا صُلِّصَل في أذن  
 سامعه، وذلك أشد أنواعه، وربما سمع  
 الحاضرون صوتًا عند وجه الرسول  
 كأنه دوى النحل، لكنهم لا يدركون  
 منه شيئًا . أما هو - صلوات الله وسلامه  
 عليه - فإنه يسمع ما يوحى إليه، ويعلم  
 علما ضروريا أن هذا هو وحي الله دون  
 لبس لا خفاء، ومن غير شك ولا  
 ارتياب، فإذا انجلي عنه الوحي وجد ما  
 أوحى إليه حاضرًا في ذاكرته،  
 منتقشًا في حافظته، كأنما كتب في  
 قلبه كتابة، والأدلة الشرعية على ما  
 ذكرناه كثيرة <sup>(٩)</sup> .

وهذا الذي ذهب إليه الزرقاني  
 مستمد من الآية الكريمة التي في  
 أواخر سورة الشورى في قول الحق  
 سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ  
 اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآيِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ  
 رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَى  
 حَكِيمٍ ﴾ (الشورى : ٥١) وفي صحيح

الإمام البخاري وغيره من كتب السنة  
 أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ  
 " أحيانا يأتيني مثل صابغة الجرس -  
 وهو أشده على - فيفصم عني وقد  
 وعيت عنه بما قال . وأحيانا يتمثل لي  
 الملك رجلا فيكلمني فأعي ما أقول " .  
 قالت عائشة : ولقد رأيته ينزل عليه  
 الوحي في اليوم الشديد البرد . فيفصم  
 عنه وإن جبينه ليتفصد عرقًا <sup>(١٠)</sup> .

يقول ابن خلدون : وهو يقرر ويفسر  
 حقيقة الوحي " اعلم أن الله سبحانه  
 اصطفى من البشر أشخاصًا فضلاهم  
 بخطابه، وفطرهم على معرفته وجعلهم  
 وسائل بينه وبين عباده، يعرفونهم  
 بمصالحهم ويحرضونهم على هدايتهم  
 ... وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف  
 ويظهره على ألسنتهم من الخوارق  
 والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر  
 التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله  
 بواسطتهم، ولا يعلمونها إلا بتعليم الله  
 إياها، قال ﷺ " ألا وإني لا أعلم إلا ما  
 علمني الله " <sup>(١١)</sup> .

وعلاوة هذا الصنف من البشر أن  
 توجد لهم في حال الوحي غيبة عن  
 الحاضرين معهم مع غطيظ كأنها  
 غشى أو إغماء في رأى العين وليست  
 منها في شئ، وإنما هي في الحقيقة  
 استغراق في لقاء الملك الروحاني  
 بإمكانهم المناسب لهم، الخارج عن  
 مدارك البشر بالكلية، ثم يتنزل إلى

المدارك البشرية إما بسماع دوى من الكلام فيفهمه، أو يتمثل له صورة شخص يخاطبه بما جاء من عند الله، ثم يتخلى عنه تلك الحال، وقد وعى ما ألقى إليه، قال ﷺ - وقد سئل عن الوحي فقال: "أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عني وقد وعيت ما قال وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي مما يقول"

ويدركه أثناء ذلك من الشدة والغط ما لا يعبر عنه ففى الحديث "كان بما يعالج من التنزيل شدة" وقالت عائشة ؓ: كان ينزل عليه الوحي فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً قال تعالى: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ (المزمل: ٥)

ولأجل هذه الحالة فى تنزل الوحي كان المشركون يرمون الأنبياء بالجنون "يقولون: له رءى أو تابع من الجن، وإنما لبس عليهم بما شاهدوه من ظاهر تلك الأحوال" (١٢) وعن كيفية التلقى من الملك ورد قول ابن خلدون "وصنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيته وروحانيته إلى الملائكة من الأفق الأعلى، ليصير فى لمحة من اللحظات ملكاً بالفعل، يحصل له شهود الملائكة فى أفقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الإلهى فى تلك اللحظة، وهؤلاء هم

الأنبياء - عليهم السلام - جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية فى تلك اللحظة، وهى حالة الوحي، فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها، ونزهمهم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملا بسين لها بالبشرية من فهم يتوجهون إلى ذلك الأفق بهذا النوع من الانسلاخ متى شاء وبذلك القدرة التى فطروا عليها لا باكتساب ولا صناعة، فلذلك توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم، وتلقوا فى ذلك الملائكة الأعلى ما يتلقونه، .... ثم يكون - الرجوع إلى المدارك البشرية، وفهمه ما ألقى عليه كله - كأنه فى لحظة واحدة بل قرب من لمح البصر، لأنه ليس فى زمان، بل كلها تقع جميعاً، فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سميت وحياً، لأن الوحي فى اللغة الإسراع" (١٣). الفرق بين وحى النبوة ووحى الرسالة عند ابن خلدون .

"أعلم أن حالة الدوى هى رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه .

والثانية وهى حالة تمثل الملك رجلاً يخاطب، هى رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى" (١٤)

وهذا مبنى على القول بالترقية بين النبى والرسول .

الوحي كيفيته وصورة فى حياة الرسول - ﷺ

قال ابن القيم وهو يذكر مراتب الوحي الثمانية :

إحداها : الرؤيا الصادقة وكانت مبدأ وحيه عليه السلام، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ولم يُبَيَّنْ حكم شرعى على شئ من الرؤيا المنامية فى الإسلام .

الثانية : ما كان يلقيه الملك فى روعه وقلبه من غير أن يراه، كما قال النبى ﷺ : " إن روح القدس نفث فى روعى أن نفساً لن تموت حتى تستوفى كل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا فى الطلب، ولا يحملنكم استتباط الرزق على أن تطلبوه بمعصية الله، فإن ما عند الله لا ينال إلا بطاعة " (١٥).

الثالثة : أنه ﷺ كان يتمثل له الملك رجلاً فيخاطبه حتى يعي عنه ما يقول له . وفى هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحيانا .

الرابعة : أنه كان يأتيه فى مثل صلصلة الجرس وكان أشده عليه فيلتبس به الملك، حتى إن جبينه ليتفصد عرقا فى اليوم الشديد البارد، وحتى إن راحلته لتبرك به إلى الأرض إذا كان راكبها، ولقد جاء الوحي مرة كذلك وفخذه على فخذ زيد بن ثابت، فتقلت عليه حتى كادت ترضها الخامسة : أنه يرى الملك فى صورته التى خلق عليها . فيوحى إليه ما شاء الله أن يوحيه، وهذا وقع له مرتين كما ذكر الله ذلك فى سورة النجم .

السادسة : ما أوحاه الله إليه، وهو

فوق السموات ليلة المعراج من فرض الصلاة وغيرها .

السابعة : كلام الله له منه إليه بلا واسطة ملك، كما كلم الله موسى بن عمران، وهذه المرتبة ثابتة لموسى قطعاً بنص القرآن، وثبوتها لنبينا هو فى حديث الإسراء .

وقد زاد بعضهم مرتبة ثامنة، وهى تكليم الله له كفاحاً من غير حجاب وهى مسألة خلاف بين السلف والخلف (١٦).

مظاهر الوحي وآثاره فى كلام الرسول ﷺ .

الرسول ﷺ تكلم بأساليب أربعة :

الأسلوب الأول : أوحى إليه به يقظة وحيًا جليًا وتلقاه ووعاه وأعاد قراءته على وجه السرعة وأمر أن لا يتعجل القراءة لأن الضامن له حفظًا وجمعًا وبيانًا هو الله، قال تعالى : ﴿ لَا تَحْرُكَ بِهِءِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِءِ ۚ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ ۚ وَقُرْءَانَهُ ۚ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ۚ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۚ ﴾ (القيامة : ١٦ - ١٩) قال تعالى : ﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۚ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۚ ﴾ (طه : ١١٤) .

وهذا الذى أوحى إليه به يقظة وتم التحدى به والتعبد بتلاوته هو القرآن، وهو المعجزة الدائمة الباقية إلى قيام

الساعة بحق الرسول محمد - ﷺ . وما بقيت آيات التحدى تقرأ فإن التحدى لا يزال قائما .

**الأسلوب الثانى :** ما أوحى به إلى الرسول - ﷺ . يقظة أو مناما ، وما ألقى فى قلبه متيقنا أنه كلام من ربه ، فنطق به عليه السلام على سبيل الإخبار عن ربه ، فى غير تحدى ولا تكليف شرعى ، بل أخلاق وقيم وآداب يجب التحلى بها أو مواضع يترقق القلب بها ، وكثيرا ما ترد مفتحة بقول الرسول عليه السلام " أوحى إلى " إن روح القدس " يا عبادى .. " وليست هذه الأحاديث مما يتعبد به فى الصلاة ولا يتحدى بمثله فى الكلام ولا تحرم روايته بالمعنى ...

**الأسلوب الثالث :** ما كان وحيا فى معناه ، ولفظا نبويا فى مبناه وهو ما يعرف بالحديث النبوى الشريف ، ذكره عليه السلام للبيان أو التخصيص أو الإضافة أو الإجابة على سؤال سائل . ومرادنا بهذا القسم السنة القولية وأما السنة الفعلية والخصائص والشمائل فليست مما أوحى به بل هو مما فطر عليه والتزم به باعتباره القدوة والأسوة الحسنة .

**الأسلوب الرابع :** ما تكلم به عليه السلام بحكم بشريته مما يتعلق بالطعام ، والشراب ، والنوم ، واليقظة ، والأمور العادية والحياة الزوجية فى غير

ما يتعلق به تشريع ولا تبنى عليه أحكام شرعية .

وقد أدرك الصحابة الفرق بين النص المتعبد به ، وبين النص الذى يليه فى المنزلة والالتزام وبين النص الصادر من رسول الله والمنسوب إليه ، وبين الكلام الدنىوى الذى لا تبنى عليه أحكام ولا يتعلق به حلال ولا حرام

وجمهور المسلمين على أن السنة وحى إلهى ، قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ (الحسنة: ٢) فالكتاب هو القرآن الكريم ، والحكمة هى السنة النبوية المطهرة .

وفى الحديث : " ألا إنى أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل ينشئ شعبانا على أريكته يقول : عليكم بالقرآن ، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه ، ألا لا يحل لكم لحم الحمار الأهلى ، ولا كل ذى ناب من السباع ألا لقطة من مال معاهد إلا أن يستغنى عنها صاحبها ، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروهم ، فإن لم يقروهم ، فلهم أن يعقبوهم بمثل قراهم " (١٧) .

وفى التعليق على هذا الحديث قيل :

وهو حديث نبوى جامع يفيدنا ما يلى :

١- أن السنة وحى أوتيه النبى - ﷺ . مع القرآن .

٢. التشنيع على من يقتصر على القرآن ويرفض السنة .

٣- أن هناك أموراً تتفرد السنة ببيان أحكامها ومن ذلك :

أ. تحريم لحم الحمار الأهلي وكل ذى ناب من السباع

ب . تحريم لقطة المعاهد، فيجب الاحتفاظ بها لصاحبها

ج . وجوب إكرام الضيف وإباحة

مطالبته من نزل عندهم بحقه فى

الكرم وكل هذه أمور لم ترد فى

القرآن الكريم نصاً، بل جاءت إحالة

بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ

فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)

ومن هنا كانت واجبة الإتياع

كالقرآن لأنها وحى مثله <sup>(١٨)</sup>

وقد ذهب جمهور المسلمين إلى أن

كل صور الوحى إلى الرسول - ﷺ - عدا

الوحى الجلى فى اليقظة هى من السنة

أو الحديث القدسى <sup>(١٩)</sup>

الإيمان بالوحى الإلهى من فروض العين:

النبوة والرسالة لا تثبت إلا بوحى

إلهى، والنبوة والرسالة يثبت أمرهما

بالدلائل المصدقة لهما الدالة على

ثبوتهما، وآثار الوحى إلى المرسلين منها

ما توفر العلم به ومنها ما لم يتوفر

العلم به .

وما لم يتوفر العلم به تفصيلاً وهو

علم أمره إجمالاً، فقد أشار إليه

القرآن، كما فى حديث القرآن عن

صحف إبراهيم وصحف موسى والإشارة إلى قليل مما ورد فيها، كما ذكر القرآن أن يوسف عليه السلام قد جاء بالبينات، وإشارات القرآن إلى قليل من معالم دعوة يوسف واضحة فى السورة المسماة باسمه، وأما هذه البينات جملة وتفصيلاً فلم تجمع فى كتاب واحد، سمي باسمه .

وأما ما علم أمره تفصيلاً مسماه،

فما نص عليه القرآن الكريم، قال

تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى

وَنُورٌ نَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا

لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا

أَسْتَخْفُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ

شُهَدَاءَ﴾ (المائدة: ٤٤) وقال بحق داود عليه

السلام ﴿وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا﴾ (النساء: ١٦٣)

وقال بحق المسيح عليه السلام ﴿وَقَفَّيْنَا

عَلَىٰ آثَرِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا

بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ

هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ

التَّوْرَةِ﴾ (المائدة: ٤٦) وقال بحق محمد

ﷺ ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرَكُمْ

بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩)

والمسلم مطالب بالإيمان بأسماء

الكتب الثلاثة الأول، غير مطالب

بمضمونها، وبخاصة أن نصوص القرآن



واضحة الدلالة فى النص على وقوع التصرف فى المضمون، نتيجة جهل المتلقين وخيانة الناقلين قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ ﴿٧٨﴾ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ ﴿٧٩﴾ (البقرة: ٧٨- ٧٩)

وكل ما بقى من هذا السابق تنزل على المرسلين قبل محمد - ﷺ - إن كان موافقا للقرآن فهو بقية من حق أغنانا عنها القرآن، وإن كان مخالفا للقرآن، فما كان لنا أن ندع القرآن إلى غيره من الكتب .

ولم يبق من كلمة لله محفوظة بحفظ منزلها إلا القرآن الكريم، الذى تعهد الله بحفظه بعهد تعلق به تبلغ حدا فى الكثرة وبصيغ لم ترد بحق

غيره .

ومن هذه العهود ( الجمع - التمكين من قراءته - بيانه للناس - حفظه - عجز الإنس والجن عن الإتيان بمثله - عجز الآلهة المزعومة عن إنزال مثله - الدعوة إلى التدبر كسبيل للدلالة على ألوهية مصدره ) .

وآيات القرآن فى هذا تبلغ حدا فى الكثرة .

وأما صيغ العهد بحفظه فقد وردت بضمائر العظمة، وذلك فى قول الحق سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: ٩) فاسمية الجملة، ونا الجمع، والتوكيد بنحن، وتكرار ضمير المعظم نفسه، والجمع فى قوله ( لحافظون )، مع التوكيد باللام، كل هذا يبين مدى رعاية الله وعنايته بحفظ هذا القرآن الكريم .

أ. د . بكرزكى عوض

## الهوامش:

- (١) الحديث : لم أقف عليه في كتب السنة ، ولعله في كتب الترجمة والسير ، وكان الأولي أن يقول : والأثر . لأنه أوسع دلالة من الحديث .
- (٢) لسان العرب مادة وحى ج٦/٤٧٨٧، ٤٧٨٨ مختصر .
- (٣) الحديث : سند الشهاب ١١٥١ ، التمهيد لابن عبدالعزيز ٢٨٤/١ .
- (٤) المفردات في غريب القرآن بتصرف مادة ( وحى ) ٥٣٨ / ٥٣٩ .
- (٥) دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم ٢٧ - ٣٩ .
- (٦) الفصل ج٥-١٤١٣ .
- (٧) راجع تفصيل ذلك في دعوة الرسل بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم ٢٦ - ٢٩ .
- (٨) رسالة التوحيد ٨١ .
- (٩) مناهل العرفان ١/٦٣، ٦٤ .
- (١٠) الحديث : مسلم ك الفضائل ٨٧/، جم٦/١٥٨ ، والبخارى ٢/١، ٣ .
- (١١) البخارى ك بدء الوحى ٣/١ .
- (١٢) مقدمة ابن خلدون ١/٤٠٥، ٤٠٦ .
- (١٣) مقدمة ابن خلدون ١/٤١٥، ٤١٦ بتصرف يسير .
- (١٤) المرجع السابق ٤١٦ .
- (١٥) الحديث مسند الشهاب ١١٥١ ، سنة ٢٠٤/٤ التوحيد ٢٨٤/١ .
- (١٦) الرحيق المختوم ص ٦٤، ٦٥ نقلا عن زاد المعاد ١/١٨ .
- (١٧) مسند أحمد رقم ١٧١٧٤ ، وأبو داود في السنن ٤٦٠٤ والبيهقي في السنن ٣٣٢/٩ وانظر الدراسة المتصلة حول هذا الحديث في الموسوعة الحديثية - مسند الإمام أحمد ج ٢٨ ، ٤١٣.٤١ .
- (١٨) شذرات من علوم السنة ٢٥، ٢٤ .
- (١٩) المرجع السابق.

## مراجع للاستزادة:

- ١- أبو هاجر. محمد السعيد زغلول آل بسيوني: موسوعة أطراف الحديث النبوى ط دار الفكر - بيروت - لبنان ط١ ١٤١٠هـ/١٩٨٩م.
- ٢- أحمد بن حنبل (الإمام): مسند أحمد بن حنبل. الموسوعة الحديثية. مؤسسة الرسالة ط١ ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- ٣- ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله أحكام القرآن . ط دار الفكر العربى ج٣ . ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م، أحكام القرآن - ط دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- ٤- ابن حزم . أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل مكتبة السلام العالمية ط مطبعة صبيح ، سنة ١٣٤٨هـ.
- ٥- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ط مكتبة الأسرة سنة ٢٠٠٦م. الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.
- ٦- ابن كثير: أبو الفداء عماد الدين بن كثير تفسير القرآن العظيم. ط مكتبة الإيمان المنصورة. ط١.
- ٧- ابن منظور: لسان العرب ط دار المعارف.
- ٨- إخوان الصفا: رسائل إخوان الصفا ط الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٦م.
- ٩- البخارى: محمد بن إسماعيل التجارى صحيح الإمام البخارى ط دار الفكر.

- ١٠- البجورى: إبراهيم البيجورى (شيخ الإسلام) شرح البيجورى على الجوهر ط إدارة المعاهد الأزهرية ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- ١١- البيهقى السنن الكبرى، تصوير بيروت.
- ١٢- الترمذى: سنن الترمذى ط مصطفى الحلبي.
- ١٣- التوحيدى: أبو حيان محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان تفسير البحر المحيط ط ١٤٠٢هـ/١٩٨٣م دار الفكر العربى، بيروت.
- ١٤- الرازى مفتاح الغيب ط ٢ دار إحياء التراث العربى، بيروت.
- ١٥- الراغب الأصفهاني أبو القاسم بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، دار إحياء التراث العربى، بيروت لبنان ط ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- ١٦- الزرقاني: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان فى علوم القرآن نشر مكتبة زهران - الدراسة ط عيسى الحلبي ط ٣.
- ١٧- الزمخشري أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ط دار المعرفة بيروت الشهرستاني: أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني مؤسسة الحلبي القاهرة ١٢٨٧هـ/١٩٦٨م.
- ١٨- الطحاوى: ابن أبي العز الحنفى شرح العقيدة الطحاوية ط ١٤٠٤هـ/١٩٨٤ ط المكتب الإسلامى ببيروت.
- ١٩- القرطبي: أبو عبد الله أحمد الأنصارى تفسير القرطبي، ط دار الريان للتراث.
- ٢٠- القيس: أبو طالب المكى القيس الكشوف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحجمها ط مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٢١- سهيل زكار (دكتور) تمريب وتقديم، المعجم الموسوعى، ط دار الكتاب العربى.
- ٢٢- عبد العزيز سيد الأهل من الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم، ط وزارة الأوقاف الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ/١٩٨٠م.
- ٢٣- د. بكر زكى عوض المدخل إلى علم مقارنة الأديان، ط وزارة الأوقاف، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م دعوة الرسل الكتاب المقدس والقرآن الكريم، مكتبة رشوان ط ١٩٩٣م.
- ٢٤- مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم ط ٢ الهيئة المصرية العامة ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م.
- ٢٥- محمد الأحمدي أبو النور (دكتور)، شذرات من علوم السنة، وزارة الأوقاف ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ٢٦- محمد عبده (الأمام) رسالة التوحيد، مكتبة الأسرة ٢٠٠٥م.
- ٢٧- محمد على (مولانا) دين الإسلام نظرة جديدة إلى الإسلام، ط الزهراء للإعلام العربى ط ١٤١٤هـ/١٩٩٥م.
- ٢٨- مسلم، صحيح مسلم ط عيسى الحلبي.

## الوعد والوعيد

### الوعد والوعيد لغة:

جاء في المعجم الوسيط عن المعنى اللغوي للوعد والوعيد ما يلي: وعده الأمر، وبه وعده وعداً، وعده، وموعده، وموعوداً: مثاه به: وفلاًناً الشرُّ وبه وعيداً هده به، وأوعد فلاناً وعده، وواعده تهدده، وواعد فلاناً الوقت والموضع: عاهده على أن يوافيه في وقت معين، وفي موضع معين. ووعد فلانٌ فلاناً: أوَّعه... توَّعه: تهدده. الموعد: الوعد، والموعد مكانه وزمانه والموعد: العهد والجمع مواعد. أما الموعود: فهو اليوم الموعود = يوم القيامة. والميعاد: المواعدة، والميعاد وقت الوعد وموضعه، والوعيد: يوم الوعيد = يوم القيامة<sup>(١)</sup>، هذا هو المعنى اللغوي للوعد والوعيد.

### الوعد والوعيد اصطلاحاً:

من حيث المعنى الاصطلاحي للفظين، نجد أن الوعد يُقصد به إيصال الخير ودفع الضرر، والوعيد الغرض منه إيصال الضرر... وقد ارتبط هذان المصطلحان بأهم قضايا العقيدة (علم الكلام) وبخاصة عند جماعة المعتزلة.

جاء في "شرح الأصول الخمسة" ما يلي: الوعد: كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في

المستقبل، ولا فرق بين أن يكون مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال وعدهم بالتفضل، مع أنه غير مستحق.

وأما الوعيد: فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً وبين أن لا يكون كذلك؛ ألا ترى أنه كما يقال: إن الله تعالى توعد العصاة بالعقاب، قد يقال توعد السلطان الغير باتلاف نفسه، وهتك حرمة، ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن<sup>(٢)</sup>.

والحديث عن الوعد والوعيد، حديث عن استحقاق الإنسان لثواب الله على طاعة العبد له سبحانه، ومعاقبة العبد على معصيته لأوامر الله ونواهيه. وهناك من قال: إن الوعد والوعيد واجبان على الله، وأن العبد ينالهما كحق من حقوقه على خالقه.

وهناك من قال: ليس ثمة وجوب على الله في مسألة الوعد والوعيد، وإن كان النزاع بين المدارس الكلامية قائماً على أشده - فيما نرى - بالنسبة للوعيد لا إلى الوعد الذي اختلفت المدارس الكلامية فيه اختلافات كبرى مثل: هل الخلاف في الوعيد

جائز أم لا؟ لكن تظل قضية عقاب العاصي (الوعيد) قضية أساسية وهامة عند المعتزلة حتى لا يطمئن العصاة إلى عفو الله فيتمادوا في ارتكاب المعاصي وتجاوز حدود الله.

فالثواب - عندهم - حق على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى، للحقه ذم لوجوبه، فلا بد من أن يفعله وإلا كان في حكم الظالم. والعقاب حق له على "العاصي"، فله أن يعفو عنه كما له أن يستوفيه. وسبيله سبيل ما لنا من الدين على الغريم: إن لنا أن نبرئه، وإن لنا أن نستوفيه، فإذا أورد النص أنه تعالى يختار أن يعاقب، قضينا به<sup>(٢)</sup>.

لقد ورد ذكر "الوعد والوعيد" في غير موضع من آيات الذكر الحكيم، الأمر الذي جعل المتكلمين يهتمون بفحص قضية الثواب والعقاب كأصل من أصول الدين.

إن أصل التوحيد يلزم عنه العدل الإلهي، والعدل الإلهي يعني - بطبيعة الحال - إعطاء كل ذي حق حقه، ومن هنا كانت آيات الذكر الحكيم تنص على أن: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ، وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦).

ومن جملة الآيات التي تدل على الوعد نجد: ﴿جَنَّتٍ عَذْنٍ الَّتِي وَعَدَ

الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُمْ كَانُوا وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾ (مريم: ٦١)، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ﴾ (الأنبياء: ٩)، وقال: ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأنبياء: ٢٨)، كذلك: ﴿هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (الأنبياء: ١٠٢)، وكذلك: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٤)، ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد: ١٠) وجاء كذلك: ﴿أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ (الكهف: ٢١).

أما الآيات الدالة على الوعيد، فنجتزئ منها قول الحق: ﴿وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٢٢)، ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٨)، وكذلك: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفَجَارَ لَفِي نَجِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ﴾ (الانفطار: ١٤-١٦).

على أن هذا الأصل أو المبدأ يتعلق بالمستقبل مع التأكيد على أن وعد

الله ووعيده واقعان عندهم لا محالة، لأن الله لا يخلف وعده، ولا يبدل لديه القول: ﴿مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (ق: ٢٩). ولأن الخلف لـون من ألوان الكذب، ومن المحال أن يخلف الله وعده لأنه سبحانه لا يكذب، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. إن من المحال أن يقول الله سوف أفعل ثم لا يفعل؛ لأن "البداء" على الله محال، "إن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله، ولهذا لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف في حقه إلا كذباً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً<sup>(٤)</sup>.

هذا الأصل مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعدل الإلهي الذي يتفرع عنه حرية الإنسان ومسئوليته عن أفعاله من حيث اختياره لها بمعزل عن الإرادة والقدرة الإلهيتين.. هذا هو موقف المعتزلة التي ترى أن الإنسان خالق أفعاله على الحقيقة وأنه مسئول عنها مسئولية كاملة ما دامت تدخل في دائرة إرادته وعلمه وقدرته واستطاعته<sup>(٥)</sup>. إن حرية الإنسان ومسئوليته يتبعهما استحقاق الإنسان للثواب والعقاب إن الله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على

ذلك، ويبينه لهم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وأنه إذا كلف المكلف، وأتى بما كلف على الوجه الذي كلف، فإنه يثيبه لا محالة<sup>(٦)</sup>؛ لهذا جاء مبدأ "الوعد والوعيد" الذي نادى به المعتزلة. لقد أكدت المعتزلة عدم جواز "الخلف" لها في الوعد ولا في الوعيد... فلو جاز الخلف في الوعيد لجاز في الوعد، لأن الطريق في الموضعين واحدة. فإن قال فرق بينهما لأن الخلف في الوعيد كرم وليس كذلك الوعد، قلنا: (المعتزلة) ليس كذلك، لأن الكرم من المحسنات والكذب قبيح بكل وجه، فكيف تجعله كرمًا أو يقول: إن الله تعالى وعد وتوعد، ولا يجوز عليه الخلف والكذب، ولكن يجوز أن يكون في عمومات الوعيد شرط واستثناء لم يبينه الله تعالى، والكلام لا يبين مراده، لأن ذلك يجري مجرى الإلغاز والتعمية وذلك لا يجوز على القديم تعالى<sup>(٧)</sup>، ويضيف القاضي عبد الجبار: إن ذلك الخلف "لو جاز في عمومات الوعيد، لجاز في عمومات الوعد، بل في جميع الخطاب من الأوامر والنواهي، والمعلوم خلافه<sup>(٨)</sup>، وفي هذا نقرأ قول الحق: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (الرعد: ٢١)، وقال تعالى: ﴿وَلَنْ تُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ﴾ (الحج: ٤٧).

أما بالنسبة للمرجئة فنجد أنها

جهزت بالقول: "بأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة" أى أنها:

أ - فصلت بين الإيمان وبين العمل.

ب - أنها أرجأت (= أجلت ) الحكم بالنسبة لمرتكب الكبيرة (أو حتى الصغيرة) إلى الله سبحانه.

هذا فحواه أنها تؤمن بأن الله إن شاء عذب المذنب، وإن شاء عفا عنه، ولا يسأل سبحانه عن ذلك. وترتب على هذا أن المرجئة توقفت عن تجويز الخلاف فى الوعيد فلم تُدل برأى حاسم وفوّضت الحكم فى النهاية إلى الله سبحانه.

لقد آمنت بأن العذاب الذى توعده الله به العاصين يدل على العدل الألهى، ومن ثم فإن الله العادل مما يختص به سبحانه أن يتصرف فى عدله أينما شاء، وكيفما شاء. لهذا فإن الخلف فى الوعيد عند المرجئة قضية متروكة لله سبحانه<sup>(٩)</sup>.

ولقد اتفقت الأشاعرة، إلى حد كبير، مع المرجئة فى أصل مسألة الوعد والوعيد.. يقول الشهرستاني - حاكياً عن الأشعرى -: إن صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله تعالى: إما أن يغفر له برحمته، وإما أن يشفع فيه النبى ﷺ.. ولا يجوز أن يخلد فى النار مع الكفار، لما ورد به السمع بالإخراج من النار لمن كان فى قلبه مثقال ذرة

من الإيمان قال: ولو تاب، فلا أقول بأنه يجب على الله تعالى قبول توبته بحكم العقل، إذ هو الموجب فلا يجب عليه شئ، بل ورد السمع بقبول توبة القائبين وإجابة دعوة المضطرين، وهو المالك فى خلقه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد<sup>(١٠)</sup> ويضيف: إن الله سبحانه إذا أدخل الناس جميعاً الجنة لم يكن "حيفاً"، ولو أدخلهم جميعاً النار لم يكن "جوراً"!! إذ الظلم هو تصرف الإنسان فيما لا يملكه، أو وضع الشئ فى غير موضعه والله - سبحانه - هو المالك، فلا يتصور منه ظلم، ولا ينسب إليه جور.

وباختصار أجازت الأشاعرة الخلف فى الوعيد لأن الخلف هنا فيما ترى، يدل على الكرم والفضل والتفضل..

أما موقف الروافض من "الوعيد" فمنهم من أثبت الوعيد فى حق من يخالفونهم قائلين إنهم يعذبون... أما من وافقهم الرأى فيزعمون أن الله - سبحانه - يُدخلهم الجنة، وحتى إن أدخلهم النار فإنه يخرجهم منها. ومنهم من ذهب إلى إثبات الوعيد قائلًا: "إن الله يعذب كل مرتكب الكبائر من أهل مقاتلهم كان أو من غير أهل مقاتلهم كان، ويخلدهم فى النار"<sup>(١١)</sup>.

ونذكر هنا بأن الزيدية من الشيعة يتفقون مع المعتزلة فى أن الله لا يخلد: لا فى وعده ولا فى وعيده، لأنه لو جاز الخلف فى الوعيد لجاز فى الوعد،

وفى هذا ظلم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

والخوارج ترى، بوجه عام، أن مرتكب الكبيرة كافر وأنه يخلد فى النار طبقًا للوعيد الإلهى، إن الله - سبحانه - يُعذب أصحاب الكبائر عذابًا دائمًا، فقد قالت "الأزارقة": إن كل كبيرة كفر، وأن الدار دار كفر، يعنون دار مخالفهم وأن كل من ارتكب معصية كبيرة ففى النار خالدًا مخلدًا<sup>(١٣)</sup>، وقد خالف "نجدة بن عامر" (أحد زعماء الخوارج) ما ذهب إليه الرهط الأعظم منهم، من تكفير مرتكب الكبيرة، ومن ثم خلوده فى النار.

قال نجدة: "إن الدين أمران، أحدهما: معرفة الله، ومعرفة رسله عليهم السلام، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب، والإقرار بما جاء من عند الله جملة، وهذا واجب، ومن ثم فإن الإخلال بهذا الواجب يؤدي إلى النار والخلود فيها. أما إذا ارتكب المؤمن بعض الأخطاء نتيجة اجتهاد خاطئ، فإن نجده "يعذره" فى خطئه هذا، ومن ثم فإنه لا يدخل - فى عرفه - النار، وإن دخل فإنه لا يخلد فيها. فقد حكى عن بعض النجدات العاذرية أنهم استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم فى دار التقية وبرئوا ممن حرمها.. وقالوا: لا ندري لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم، فإن فعل فإنما

يعذبهم فى غير النار بقدر ذنوبهم، ولا يخلدهم فى العذاب ثم يدخلهم الجنة. وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة، ثم أصر عليها فهو مشرك، وأن من زنى، وسرق، وشرب الخمر، غير مصر عليه، فهو مسلم<sup>(١٤)</sup>. على ضوء ذلك فإن النجدات، كما يقول الأشعرى - لا يكفرون أصحاب الحدود من موافقيهم، ومن ثم فإنهم لا يقولون بخلودهم فى النار.

وعندهم أيضًا (النجدات) أن من ارتكب من جماعتهم كبيرة فإنه يكون كافرًا كفر نعمة لا كفر دين أو ملة<sup>(١٥)</sup>، ومع أن ثمة قواسم مشتركة، بين الخوارج والمعتزلة، فى قضية الوعد والوعيد إلا أن هناك خلافًا دقيقًا بينهما يتمثل فى أن الخوارج تقول: إن مرتكب الكبيرة كافر، بينما نجد أن المعتزلة لا تصفه بصفة الكفر ولا تصفه بصفة الإيمان، إنه فى منزلة بين المنزلتين (فاسق).

إن الخوارج ترى أن الذنوب كبائر ولهذا نادت بخلود كل المذنبين فى النار، بينما رأت المعتزلة أن المخلدين فى النار هم أصحاب الكبائر فحسب<sup>(١٥)</sup>.

الوجوب العقلى... ومبدأ العوض:

ثمة أضرار - تلحق ببعض الصالحين (المؤمنين) فى هذه الدنيا دون أن يكون لهم ذنب فيما لحق بهم من ضرر، وثمة



آخرون اقتربوا أثناماً وذنباً في غفلة من القانون الوضعي دون أن يعاقبوا، لهذا ذهب المعتزلة إلى أن "العوض" هنا واجب على الله. فالله سبحانه طبقاً لمبدأ العدل الإلهي مطالب أن يعطي المطيع حقه، وأن يعاقب المسيء على إساءته، هذا هو فحوى "الوعد والوعيد" إن الله سبحانه قد كلفنا الأفعال الشاقة - كما يرى عبد الجبار المعتزلي - فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله<sup>(١٧)</sup>، إن المؤمن إذا مات طائعاً تائباً استحق الثواب فإذا مات إنسان عن كبيرة ارتكبها، من غير أن يتوب منها استحق العقاب، خالداً في جهنم، لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكفار.

وهنا نشير إلى أن بعض رجالات المعتزلة قالوا: حتى إذا جاز الله سبحانه أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة، فإن العفو غير جائز عن الكبائر إلا بعدها "ليست التوبة لفظاً يردده اللسان، وإنما يجب أن تكون ندماً على المعصية، مع عزم على عدم العودة إليها.

ويشترط المعتزلة - كما قال أحد الباحثين النابهيين - رد المظالم والحقوق المغتصبة إلى أهلها، وأن لا يعاود التائب

الذنب، وأن يستديم الندم، وأن لا تكون توبته مؤقتة أو مخصوصة، بل يجب أن تعم التوبة جميع الأوقات والذنوب، ولا تنفع توبة تائب بعد العجز عن إتيان المعصية أو قبيل أن يموت<sup>(١٨)</sup>.

لقد اتفق المعتزلة على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، ومستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة... والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً كما لو خلق العدل كان عادلاً<sup>(١٩)</sup>، ويضيف الشهرستاني في موضع لاحق: إن المعتزلة اتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب. وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً<sup>(٢٠)</sup>.

في هذا الإطار ناقش المتكلمون وجوب الوعد والوعيد... هل هما واجبان على الله بالعقل أم بالسمع، أم بالعقل والسمع معاً، أم أنه لا يوجد من يوجب على الله شيئاً؟

على ضوء السمات العامة المميزة لكل مدرسة من مدارس علم الكلام نقول: ترى المعتزلة أن الوعد والوعيد واجبان بالعقل أولاً ثم بالسمع ثانياً، لأن المعتزلة تقول: بالواجبات العقلية،

وبالحسن والقبح العقليين، بل إنها تؤكد أن معرفة الله سبحانه ذاته واجبة بالعقل قبل وجوبها بالسمع.

لذلك قررت أن الثواب والعقاب (الوعد والوعيد) واجبان بالعقل وبالسمع وهنا نجد أن الخوارج تتفق مع المعتزلة... وهذا يعنى أن العقل الحر عند الخوارج يؤيد الوجوب العقلى والسمعى للوعد والوعيد.

على أن أهل السنة والأشاعرة يختلفان مع كل من الخوارج والمعتزلة فى هذا الصدد. صحيح أن أهل السنة والأشاعرة يعتقدون بالعقل إلى حد كبير، لكن من الصحيح أيضاً أن الأولوية عندهما للنص لا للعقل. فالناس عند أهل السنة والأشاعرة محجوجون بالنص فى المقام الأول : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ (الإسراء: ١٥)

من خلال فهم الأشاعرة للنص ذهبوا إلى أن العقاب ينبغى أن يكون بقدر الخطأ. فثمة تفاوت فى نوعية "المعصية"؛ وعلى ذلك، وطبقاً للعدل الإلهى فإن العقاب يأتى متوافقاً ومنسجماً مع الخطأ أو المعصية... فليس من يكذب كمن يقتل، وليس من ارتكب معصية عن جهل كمن أصر بعلم سابق على القيام بها... ولهذا فإن الله يعاقب مرتكب المعاصى بناءً على عدله الذى يقدر حجم الجرم الذى ارتكبه المرء.

ولذلك نجد أن الأشاعرة أجازت عفو الله، أى الخلف فى الوعيد طبقاً لآى الذكر الحكيم أولاً، ولما يقول به العقل "المؤمن".

ثانياً: إن الله سبحانه يقول: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ (النساء: ٤٨) وليس بعد الكفر ذنب: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (لقمان: ١٣).

إن ما يجمع أهل السنة والأشاعرة هنا هو إتفاقها على أن الخلف فى الوعيد، أحياناً، لون من ألوان التفضل والكرم والرحمة واللطف من جهة الله للعبد... وهذا ثابت بنص القرآن الكريم إن الشرك من الذنوب التى لا تغتفر أما ما دون الشرك فإن الأمر متروك لله سبحانه طبقاً لعدله ولطفه ورحمته.

وباختصار إن أهل السنة والأشاعرة يقولان: "إن الوعد والوعيد منصوص عليهما فى القرآن الكريم، ولا حكم للعقل فيهما بل ينبغى عليه أن يفوض الأمر فيهما إلى الله".

لقد ذهب المحققون من الأشعرية كالجوينى، والغزالى، والرازى، إلى أن حصول الثواب من جهة التفضل وليس على سبيل الاستحقاق على الطاعات، لأنه تعالى لا يجب عليه واجب، ومن ثم لا يجب عليه الإثابة

على الطاعات... أما العقاب فإنه مستحق للعاصين<sup>(٢٠)</sup>.

وليس ثمة واجب على الله هنا، إنه سبحانه إن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعذله، ولا يحق للعقل الإنسانى أن يوجب على الله شيئاً، لا يحق له أن يحل ويحرم... لأن قضية الحسن والقبح والحلال والحرام... إلخ ذلك ترجع إلى إطلاق الشرع لا إلى صريح العقول، فقد نقل الشهرستاني على لسان الأشعري قوله: الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضى تحسيناً ولا تقبيحاً، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل، وبالسَّمْع تجب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥) وكذلك شكر المنعم، وإثابة المطيع، وعقاب العاصي، يجب بالسَّمْع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل: لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة فيقتضى نقيضه من وجه آخر<sup>(٢١)</sup>.

يقول الجويني: الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوماً، وإنما هو فضل من الله تعالى. والعقاب لا يجب أيضاً والواقع منه هو عدل من الله وما وعد الله من الثواب أو توعد به من العقاب فقولاه حق ووعد الصدق<sup>(٢٢)</sup>.

وإلى هذا المعنى ذهب الغزالي "إن الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الإلهية وذلك لأن التكليف تصرف في عبده ومماليكه أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء<sup>(٢٣)</sup>.

### الإحباط والتكفير:

لا يوجد إنسان معصوم من الخطأ، فالعصمة لله وحده، والمعصوم من عصمه الله، وهذا فحواه أنه لا يوجد إنسان لم يخطئ أو لم يعص الله، أيًا كانت نوعية هذه المعصية. ولهذا فإن كلاً ممّا يجمع في حياته بين الطاعات وبين بعض المعاصي. والعدالة الإلهية تقتضى أن يحاسب الله الإنسان عليها جميعها.

وفي هذا الصدد ناقشت المعتزلة جملة الطاعات والمعاصي من وجهة نظر حسابية بحتة: إما أن تتكافأ المعاصي، مع الطاعات: أو تزيد إحداهما على الأخرى، وقد انتهى المعتزلة إلى أن: "الأقل يسقط بالأكثر... بمعنى إذا كانت المعاصي أقل من الطاعات سقطت هذه المعاصي أما إذا كانت الطاعات أقل من المعاصي سقطت هذه الطاعات".

إننا قد ذكرنا أن المكلف إما أن تخلص طاعاته أو معاصيه أو يجمع بينهما ويخلطه، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوى على ما تقدم ، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر، والآخر أقل منه، فيسقط الأقل بالأكثر وهذا هو الذى نغنيه بالإحباط والتكفير<sup>(٢٤)</sup>.

وترى المعتزلة أن المرء فى نهاية المطاف إما أن يثاب وإما أن يعاقب، لكنها ترفض أن يثاب ويعاقب فى آن واحد، إن المكلف لا يخلو إما أن يستحق الثواب، أو أن يستحق العقاب، من كل واحد منهما قدرًا واحدًا، أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر، لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدرًا واحدًا... وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر، فإن الأقل لابد أن يسقط بالأكثر ويزول<sup>(٢٥)</sup>.

والإحباط - كمصطلح - ورد ذكره فى القرآن الكريم ما يقرب من خمس عشرة مرة، والفاسق عند المعتزلة بإقدامه على المعاصى جنى على نفسه وأخرجها من أن تستحق الثواب. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾ (المائدة: ٥٠)، ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (آل عمران: ٢٢)، ﴿وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ

وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (الحجرات: ٢).

على كل حال فإن المعتزلة ترى أنه إذا زادت الطاعات درأت السيئات، والمهم هنا هو طبيعة المعصية وطبيعة الطاعة. فثمة طاعة واحدة تجب عدة سوءات، وثمة كبيرة واحدة تقضى على كل الطاعات السابقة.

ومما ذهبت إليه المعتزلة هنا أيضاً أن الإحباط والتكفير ليس لهما شأن يُذكر بالنسبة للصبي والمجنون ومن فى حكمهما، لأن من هذا حاله لا يُسأل عما يؤمن به، وعما يصدر عنه، لأن "التكليف" منتفٍ عنه. إن الإحباط والتكفير واجبان فيمن يستحقهما.

ومن عظمة الإسلام هنا أنه مع أن التكليف رفع عن الأطفال وفاقدى العقل فى الدنيا، إلا أن القرآن الكريم أكد حقهم - كما يقول المعتزلة - فى أن يعوضهم الله فى الآخرة، إن المصائب والآلام التى تلحق الأطفال لابد لهم من العوض عليها، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين فى الجنات. يستوى فى ذلك من كان ابناً لمؤمن أو ابناً لكافر لأن كل مولود يُولد على الفطرة، فضلاً عن أنهم لم يصلوا إلى سن التكليف حتى يكون لهم حساب<sup>(٢٦)</sup>.

إن الله تعالى لا يُعذب إلا من يستحق العذاب بتقصيره، وأن يكون مقصراً بأن يفعل ما نهى عنه وقبح فعله من المعاصى أو بأن لا يفعل الواجب الذى

يقدر عليه، ولا عذر له في أن لا يفعل.  
فأما من لا عقل له البتة أو لم يتوجه إليه خطاب، كالأطفال والبهائم، فإنه تعالى لو عذبهم لكان ظلماً، وأطفال المشركين كأطفال المسلمين في أنهم لا ذنب لهم فالله عز وجل، منزه عن تعذيبهم، تعالى الله عن ذلك<sup>(٢٧)</sup>.

أما أن الشرع أجاز الإحباط والتكفير، فهذا واضح من خلال بعض الآيات قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧: الزلزلة) وكذلك جاء في الذكر الحكيم: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ (البقرة: ٢٦٤)،

أما أن القرآن الكريم تحدث عن الكبائر والصغائر فهذا واضح من قول الحق سبحانه: ﴿مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَايِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾ (الكهف: ٤٩) وقال تعالى: ﴿وَكُذِّبَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (العجرات: ٨) في هذه الآية نجد أن المعاصي مرتبة من حيث الأكبر فالأصغر... ابتدأت الآية بالكفر الذي هو أعظم المعاصي، ثم تحدثت بعد ذلك عن "الفسق" ثم العصيان.

وفي هذا أيضاً قال القرآن: ﴿الَّذِينَ تَبْتَغُونَ كِتَابَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشِ إِلَّا

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ سَبِيلَ رَبِّهِمْ﴾ (النجم: ٢٢) وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ (النساء: ٤٨) وفي تعقيبه على هذه الآيات السابقة قال القاضي عبد الجبار: فبهذه الوجوه، التي ذكرناها، عُلِمَ أن من المعاصي صغيراً، كما أن فيها كبيراً، وإلا فلو خيلنا قضية العقل لكانا نقطع على أن الكل كبير<sup>(٢٨)</sup>، هذا وقد ذكر القاضي أن الله تعالى لا يجوز أن يعرفنا الصغائر بأعينها... لأن الصغائر إغراء بالقبيح، والإغراء بالقبيح مما لا يجوز على الله تعالى<sup>(٢٩)</sup>.

ويؤكد القاضي عبد الجبار أن الثواب ليس مرتبطاً فحسب بالفعل بل إنه مرتبط كذلك بعدم فعل المعصية والإصرار الداخلي على فعل الخير. إن محاربة الإنسان لنفسه الأمانة بالسوء وجعل قيادة الفعل لكل من النفسين: اللوامة والمطمئنة أمر يقتضي ثواب الله. اعلم أن الثواب يسقط بوجهين: أحدهما: بالندم على ما أمر به من الطاعات، والثاني: بمعصية هي أعظم منه... وأما العقاب المستحق، من جهة الله تعالى، فإنه يسقط بالندم على ما فعله (المرء) من المعصية، أو بطاعة هي أعظم منه<sup>(٣٠)</sup>.

وقد اعترض الماتريدية على هذا الرأي فالاجتناب للكبائر ليس حسنة لأن الحسنة هي العبادة، فإنه جاء في

التفسير إن الحسنات هي الصلوات الخمس، والاجتناب للكبائر لا يكون عبادة... والسيئات لا تسقط إلا بالعبادة ثم تساءل الماتريدية: ما الصغيرة التي تصير مغفورة بالاجتناب للكبائر؟ وما الكبيرة التي لا تصير مغفورة؟<sup>(٢١)</sup>

أما عن الآيات التي تدل على أن مرتكب الكبيرة يستحق العقاب فمنها قول الحق: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨) ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ (النور: ٢)

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ١٤) وكذلك: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣). ولقد نقدت الأشاعرة موقف المعتزلة من "الإحباط" لأن قول المعتزلة بأن الذنب الواحد يمكن أن يكون محبطاً لجميع الطاعات مخالف لقول الله سبحانه: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِفَاتِ﴾ (هود: ١١٤).

وقالوا فيمن يكفر بالإيمان: "فقد حبط عمله": ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ (البقرة: ٢١٧).

موقف الأشاعرة هنا هو أن إحباط الحسنات إنما يكون بالموت على الكفر، ووجب من هذا أن ما سواه من السيئات تذهب به الحسنات. ومن لم يقل بهذا فلا غفران لسيئاته وكفاه بذلك خزيًا على حد تعبير عبد القاهر البغدادي<sup>(٢٢)</sup>.

ويضيف أبو اليسر البزدوى هنا: إن مسألة الإحباط والتكفير متروكة وموكولة إلى الله تعالى. إنه لا يستحيل عند أهل السنة والجماعة أن يغفر الله تعالى لواحد ذنبًا لا يغفر لغيره ذلك الذنب لأن هذا تفضل وتكرم منه، كما أن إعطاء النعم منه في الدنيا تفضل وتكرم وقد يعطى البعض وقد لا يعطى البعض ولا يستحيل ذلك<sup>(٢٣)</sup>.

ويقول الجويني: إن كل ما ذكره المعتزلة (في الإحباط) خبط لا تحصيل له إذ ليس بإزاء معرفة الله تعالى كبيرة يربو وزرها على أجرها، والأشياء تعرف بأضدادها فيعلم أجر المعرفة بوزر ضدها، فكان من حقهم أن يدروا الزلات بالمعرفة، فإذا لم يفعلوا ذلك بطل هديانهم بتغاليل الأعمال وسقوط أفلها بأكثرها. ثم لا يبعد في العقل أن تكثر طاعات عبد وتصدر منه زلات ويعاقبه سيده عليها زمنًا، ثم يرده إلى كرامته، وإن كانت زلاته أقل، وكل ما ذكره تحكم لا محصول له<sup>(٢٤)</sup>.

لماذا لم يبتدئ الله الخلق في الجنة:  
لقد أثار المعتزلة سؤالاً له دلالة هو:  
لماذا لم يبتدئ الله الخلق في الجنة،  
وفي هذه الحالة لم تكن هناك معاناة  
وعصيان وخطايا... إلخ.

انقسمت المعتزلة إلى فريقين في  
الإجابة عن هذا السؤال فريق تزعمه  
الجبائي الكبير الذي قال: كان من  
الجائز أن يبتدئ الله الخلق في الجنة،  
ومن ثم يبتدئ عباده بالتفضل عليهم  
بحيث لا يعرضهم لمنزلة الثواب، لأنه  
أنذاك لن يكلفهم شيئاً من المعرفة  
ولن يضطروهم إلى معرفته سبحانه  
آنذاك.

على أن هناك وجهة نظر أخرى  
تزعمها الرهط الأكبر من المعتزلة  
فحواها أن الله قد كرم الإنسان وجعل  
الكائنات الأخرى مسخرة لخدمته،  
وهذا يقابله استحقاق من جهة الإنسان  
بحيث يبرهن على جدارته بهذه المنزلة،  
وأنه نال ما ناله عن استحقاق وجدارة  
لهذا لم يكن من الجائز أن يبتدئ الله  
الخلق في الجنة، لأن الضرورة  
الوجودية والأخلاقية اقتضت أن يكلف  
الله الإنسان المعرفة وأن يُحمّله أمانة  
التكليف، تاركاً له الحرية كل  
الحرية، في أن يفعل أولاً يفعل، وأن  
يكون قادراً على فعل الخير وفعل الشر  
أو تجنبه... حتى إذا جاءت الساعة، نال  
الإنسان ما ناله من نعيم بناء على  
استحقاق. وهذا أبلغ في السعادة مما لو

حصلت لكل الناس، يستوى في ذلك  
المُجدون والكسّالي، العاملون  
والخاملون. إن اللذة التي يحصل عليها  
المرء نتيجة جهده ومثابرته وإصراره،  
تتجاوز أية سعادة أو لذة يتفضل بها  
الآخرون على كل الناس، إن أعلى  
المنازل عند الله منزلة الثواب، وهذه  
هي التي عرّض الله الإنسان لها حتى  
يكافئه على عمله (الوعد)<sup>(٣٥)</sup>.

إن الله سبحانه قد خلق عباده  
لينفعهم لا ليضرهم، وإن ما كان من  
الخلق غير مكاف فإنما خلقه لينتفع به  
المكلف ممن خلق وليكون عبرة لمن  
يخلقه ودليلاً<sup>(٣٦)</sup>.

الوعد والوعيد... واللفظ الإلهي:  
في كتابه. المغنى في أبواب التوحيد  
والعدل خصص القاضي عبد الجبار  
الجزء الثالث عشر، وهو من أكبر  
أجزاء كتاب المغنى، للحديث عن  
اللفظ الإلهي.

عرّف القاضي اللفظ بأنه كل ما  
يختار عنده المرء الواجب ويتجنب  
القبیح، أو ما يكون عنده أقرب إما  
إلى اختيار أو إلى ترك قبيح<sup>(٣٧)</sup> إن  
اللفظ هو في النهاية توفيق الله العبد  
في فعل الطاعة واجتناب المعصية...  
ولهذا ربط القاضي بينه أيضاً وبين  
العصمة... من حيث أن هذه تعنى أيضاً  
مساعدة الله العبد (يعصمه) في البعد  
عن الشر والتوجه نحو عمل الخير. بهذا  
المعنى يكون اللفظ هو التوفيق الإلهي

وهو العصمة التى يتفضل بها الله على وجه يقع اختياره عندها، أو يكون أولى أن يقع عنده<sup>(٢٨)</sup> فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف، وكلاهما يرجع إلى معنى واحد، وهو ما يدعو إلى الفعل. وقد أشار القاضى إلى أن "اللفظ" قد يستعمل فى فعل القبح، أو فيما يدعو إلى فعله... لكن هذا الاستخدام غير شائع ومن ثم فإن الأكثر فى التعارف أن اللطف يستعمل فيما نختاره عند الطاعة ويدعو إليها. لهذا فإن اللطف، بالمعنى الاصطلاحي، هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب، أو يكون المكلف عنده إلى اختياره أقرب، والامتناع من القبيح فى هذا الباب بمنزلة الواجب<sup>(٢٩)</sup>. والمعتزلة بوجه عام يسوون بين اللطف، كما أشرنا، وبين التوفيق "استعمل شيوخنا - رحمهم الله - التوفيق فيما نختار عنده الطاعة".

كذلك سوى المعتزلة بين اللطف وبين العصمة. اعلم أن ذلك يفيد فى أنه إذا لم يختار المكلف القبيح أو امتنع عنه وصف بأنه عصمة<sup>(٣٠)</sup>، ويرتبط بما سبق أن اللطف الإلهى يعنى، من جملة ما يعنى، إزاحة العلل لكى يتمكن المكلف من القيام بما كلف به، لأن دوافع الفعل وصوارفه كثيرة والإنسان فى النهاية، عرضة للخطأ، ومن ثم فإنه فى حاجة إلى المساعدة وإلى

التمكين من فعل الخير (الوعد)، وتجنب عمل الشر (الوعيد).

بهذا المعنى يكون اللطف لوئاً من ألوان العون والمساعدة من جهة المكلف للمكلف، حتى يتمكن من أداء ما كلف به، ولهذا أيضاً قيل إن لفظة "اللفظ" تستعمل فى وجوه المعونة، وتستعمل فى الهداية والدلالة، سواء اعتقد فيهما أن الفعل لا يتم إلا بهما أو قد يتم دونهما<sup>(٣١)</sup>.

أما عن مجالات اللطف فإن المعتزلة ترى أنه جائز فى كل النافلات كما فى كل الواجبات.

وقد أكد المعتزلة على وجود اللطف الإلهى من خلال نصوص القرآن الكريم، فذكروا قوله سبحانه:

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ

لَا تَبْعَثُ الشَّيْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ٨٢)

وكذلك قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ

الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ

يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ

بَصِيرٌ﴾ (الشورى: ٢٧)، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ

أَهْتَلَوْا أَزَٰهَرُهُمْ هُدًى﴾ (محمد: ١٧).

إن الإنسان مُكَوَّن من عقل وجسم، ومن ثم يوجد صراع بين مطالب الجسد ومطالب الروح والعقل. ثمّة جانب حيوانى فى الإنسان ينبغى عدم تجاهله بل العمل على إشباعه، وثمّة جانب آخر روحى ينبغى التأكيد عليه والرفع من شأنه لأنه يؤكد إنسانية الإنسان. الإنسان ليس



ملاكاً وليس حيواناً. هنا يكمن الصراع بين مطالب الجسد ومطالب الروح... وهنا أيضاً تكون الحاجة ماسة إلى اللطف الإلهي لترجيح دواعي فعل الخير على دواعي فعل الشر. واحسب أن هذا يؤكد العناية الإلهية بالإنسان، التي تتمثل في أنه سبحانه خلق الإنسان في أحسن تقويم، وجعله قادراً على القيام بما كلف به وساعده على ذلك من خلال منحه "العقل"، وبعثه الرسل والشرائع، ومدّه بالتوفيق والهداية، وتبنيه على الآجال والأرزاق... إلخ كل ذلك يمثل في النهاية، مجموعة من العوامل الفاعلة في ترغيب الإنسان في عمل الخير وتجنب عمل الشر. إن من شأن هذه العوامل أن تؤدي إلى تيسير حياة الناس، وتهيئة سبل الخير لهم، لأن الإنسان - بلا شك - في حاجة إلى العون الإلهي، وإلى توفيق الله وسداده بإزاحة عوامل الشر والحث على فعل الخير بتمكين الإنسان من أسبابه.

إن العقل، كما قال أحد الباحثين، أول مقتضيات التكليف وأهم مظاهر اللطف. وإنه إذا فقد الإنسان العقل فقد زال عنه التكليف، كما هو حال المجنون وإذا أودع الله في الإنسان الشهوة فقد أكمله بالعقل، ولذا فإنه يجب على الإنسان النظر العقلي المؤدى إلى معرفة تُجَنِّبُه الشرور والمعاصي. والمعرفة هي الشرط الأول لإتيان العمل الصالح، لأن الإنسان إذا علم بعقله أن

له في الفعل منفعةً كان ذلك داعياً له إلى فعله. كما أنه إذا علم أن في العمل ضرراً كان ذلك صارفاً له عن فعله<sup>(٤٢)</sup> أما عن موقف بعض المتكلمين من اللطف الإلهي فنجد أن الجبائيين قد اتفقا، كما يقول الشهرستاني، على أن الله تعالى لم يدخر عن عباده شيئاً مما علم أنه إن فعل بهم أتوا بالطاعة والتوبة من الصلاح والأصلح واللطف، لأنه قادر، عالم، جواد حكيم، لا يضره الإعطاء ولا ينقص من خزائنه المدح ولا يزيد في ملكه الادخار: وليس الأصلح هو الألد، بل هو الأعود في العاقبة والأصوب في العاجلة، وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً. وذلك كالحجامة والفصد، وشرب الأدوية، ولا يقال: إنه تعالى يقدر على كل شيء هو أصلح مما فعله بعبد. والتكاليف كلها ألطاف، وبعثة الأنبياء، وشرع الشرائع، وتمهيد الأحكام والتبنيه على الطريق الأصوب كلها ألطاف<sup>(٤٣)</sup>.

أما بشر بن المعتمر، وبعض البغداديين، فقالوا: إن اللطف ليس واجباً على الله، لأنه لو وجب عليه سبحانه لكان لا يوجد في العالم عاصٍ لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح<sup>(٤٤)</sup>.

أما جماعة "المجبرة" فإنهم لا يقولون باللطف، وهذا مفهوم من حيث أن الإنسان عندهم مُجْبَرٌ وليس حراً في

اختيار أفعاله.. بينما اللطف الإلهي يقتضى أن يكون الإنسان حراً مختاراً حتى يأتى اللطف لترجيح عمل الخير واجتناب عمل الشر.

أما أهل السُّنة والجماعة ومعهم الأشاعرة فإنهم يؤكدون اللطف الإلهي لكنهم لا يقولون بوجوبه على الله كما زعمت المعتزلة: إن العقل عند أهل السُّنة والأشاعرة ليس مشرعاً فى مملكة الله، لكنه منفذ لما يملئ عليه من أوامر ونواهي.

لكن يبقى أن اللطف الإلهي موجود وقائم وأنه، وإن كان لازماً عن الذات الإلهية إلا أنه - فيما نرى - ليس واجباً على الله وفى المقابل إن وجود اللطف الإلهي لا يعنى البتة أن يلجئ

الله الإنسان على فعل الخير وتجنب عمل الشر، وإلا لارتفع التكليف الذى يقوم فى الأساس على التسليم بأن الإنسان كائن حُرٌّ مُريد، إن عمل صالحاً فلنفسه وإن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد... قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩- ١٠)

إن الله سبحانه بعث رسوله لُطفاً بنا ليذكرنا بما ينبغى علينا أن نعمله وما لا ينبغى علينا أن نعمله بل نتجنبه وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّطٍ﴾ (الناحية: ٢١- ٢٢).

أ.د. فيصل عون

## الهوامش:

- (١) المعجم الوسيط ج٢، مجمع اللغة العربية، دار المعارف، القاهرة ط ١٩٧٣ م ص ١٠٤٢ - ١٠٤٣ وراجع: الزبيدي (محمد مرتضى)، تاج العروس ج١، مكتبة الحياة، بيروت ط ١٣٠٣ هـ ص ٥٣٦-٥٣٧ .
- (٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٤ - ١٣٥، مكتبة وهبه، ط١، القاهرة ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .
- (٣) القاضي عبد الجبار بن أحمد: المختصر في أصول الدين ص ٢٣٤، راجع: رسائل في العدل والتوحيد، نشرة محمد عمارة، ج١ دار الهلال سنة ١٩٧١ م .
- (٤) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥
- (٥) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٥١ نشرة د. عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية ط١، ١٩٧٧ م .
- (٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٣ .
- (٧) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٦
- (٨) المرجع السابق ص ١٣٦
- (٩) راجع الشهرستاني: الملل والنحل ص ١٤٢ وما بعدها .
- (١٠) الشهرستاني: الملل والنحل ص ١٠٣
- (١١) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٢٠، نشرة محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ط١، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .
- (١٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٥٧-١٥٩ .
- (١٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١٦٣، راجع: عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٧٣ وما بعدها، نشرة محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح (د.ت) .
- (١٤) راجع الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٧٣ .
- (١٥) راجع: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة وأصول الاعتقاد ص ٣٨١، تحقيق د. محمد يوسف، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م .
- (١٦) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٤، راجع فيصل عون: علم الكلام ومدارسه ص ٢٦١-٢٦٢، مكتبة الأنجلو ط٥ القاهرة سنة ٢٠٠٨ م .
- (١٧) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ص ١٦٧، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٧٨ م
- (١٨) الملل والنحل للشهرستاني ص ٤٩
- (١٩) المرجع السابق ص ٤٩ .
- (٢٠) أحمد محمود صبحي: الزيدية ص ٢٧١، الزهراء للإعلام العربي، ط٢ ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ .
- (٢١) الشهرستاني: الملل والنحل ص ١٠٣
- (٢٢) الجويني: الإرشاد ص ٣٨١
- (٢٣) الفزالي . أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩١، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة سنة ١٩٦٦ م، وراجع: أبو منصور عبد الظاهر البغدادي: أصول الدين ص ٢٤٢ وما بعدها ط١، استانبول ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م .
- (٢٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٥
- (٢٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤
- (٢٦) وراجع: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ص ١٦٨
- (٢٧) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ص ٢٢٢، من جملة رسائل في العدل والتوحيد نشرة محمد عمارة ج١، دار الهلال، القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- (٢٨) المرجع السابق ص ٦٤٣ وراجع أحمد صبحي الزيدية ص ٣٧٧: ٣٧٨
- (٢٩) شرح الأصول ص ٦٣٤ .

- (٣٠) المرجع السابق ص ٦٣٥.
- (٣١) أبو اليسر محمد البزدوى: أصول الدين ص ١٤٦ تحقيق د. هانز بينزلنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م .
- (٣٢) عبد القاهر البغدادي: أصول الدين ص ٢٤٤ .
- (٣٣) أبو اليسر البزدوى: أصول الدين ص ١٤٧ .
- (٣٤) الجويني " الإرشاد ص ٣٩٠ تحقيق د محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٣٦٩م - ١٩٥٠ م .
- (٣٥) راجع الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٨٩.
- (٣٦) المرجع السابق ج ١ ص ٢٩١.
- (٣٧) القاضي عبد الجبار: ج ١٣، اللطف ص ٩ وزارة الثقافة والإرشاد القاهرة ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢ م .
- (٣٨) المغني في أبواب التوحيد: اللطف ص ١١.
- (٣٩) المرجع السابق ص ١٢.
- (٤٠) المرجع السابق ص ١٥.
- (٤١) المرجع السابق ص ١٩.
- (٤٢) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ص ١٥٤.
- (٤٣) الشهرستاني: الملل والنحل ص ٨٠.
- (٤٤) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠ وراجع مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٨٧، ٢٨٨، وكذلك الملل والنحل للشهرستاني ص ٦٨ وراجع كذلك د. سميرة فرحات معجم الباقلائي ص ٤٠٣ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط ١ بيروت ١٤١١هـ / ١٩٩١ م .

## اليقين

اليقين هو العلم المؤسس على البرهان دون شك يقال: يقنت الأمر بالكسر يَقْنَأ، وأيقنت واستيقنت وتيقنت كلها بمعنى وأنا على يقين منه وربما عبروا باليقين عن الظن ومنه قول العلماء في اليمين اللغو: هو أن يحلف بالله على أمر يوقنه ثم يتبين له أنه خلاف ذلك فلا شئ عليه.

فأما الظن بمعنى اليقين فقد ورد في التنزيل في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (فصلت: ٢٢)، وقوله: ﴿وَضَرَبَ أَهْلُهَا أَهْلَهُمْ قَدِرُورَ عَلَيْهِ﴾ (يونس: ٢٤) وهو في الشعر كثير<sup>(١)</sup>. وعكس اليقين "الظن" قال تعالى: ﴿إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٣٠) وحدود الله فرائضه. وقد ورد الفعل "ظن" في القرآن الكريم سبع مرات منها قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ أَهْلُهَا أَهْلَهُمْ قَدِرُورَ عَلَيْهِ أَتْلَهَا أَمْرُنَا﴾ (يونس: ٢٤).

وأما مادة (ظن) فقد وردت كثيرا في القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ٣٦).

وقال في الظن: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ٤٦). كما قال: ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (البقرة: ٧٨). وقال في اليقين: ﴿وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ٤). وقال: ﴿تَشَبَّهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ١١٨). وقال في سورة الحجر: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ (الحجر: ٩٩).

كما قال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَبَّهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (البقرة: ١١٨)، أي في اتفاقهم على الكفر.

وكل علم من العلوم قد يتأتى حفظه ونشره لمنافق أو مبتدع أو مشرك إذا رغب فيه وحرص عليه لأنه نتيجة الذهن والعقل إلا علم الإيمان واليقين فإنه لا يتأتى ظهور مشاهدته والكلام في حقائقه إلا للمؤمن موقن من قبل أن ذلك تقرير مزيد الإيمان وحقيقة العلم والإيقان فهو آيات الله تعالى وعهده عن مكاشفة قدرته وعظمته وآيات الله تعالى لا تكون للفاسقين وعهده لا ينال

الظالمين، وعظمته وقدرته لا تكون شهادة للزائفين ولا وجدا للمبطلين. اذ فى ذلك تهوين لآيات الله وحججه وانتقاص لبراهينه وقدرته ودخول الشك فى اليقين الذى هو محجة المخلصين والذين هم بقية الله تعالى من عباده واشتباه الباطل وداره بالحق الذى هو وصف أهل الصدق الذين هم أدلة عليه من أهله وداره وهذا من أدل دليل على فضل علم المعرفة على غيره قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَتُهَا بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ (الشعراء: ١٩٧) وقال: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (الأنكبوت: ٤٩).

فهؤلاء العلماء الناطقون عن الله عز وجل جعل لهم مكانة عنده ولا يكون ذلك لمن ليس أهلاً له ولا جديراً به لأنهم آيات الله تعالى وبيناته وشهوده وبصائره كاشفو طريقته ومظهره بيانه فنصروه بما نصرهم به وتحققوا إيمانه؛ بما حققهم منه وشهدوا له بما شهد لهم به فكانوا للمتقين إماماً وإلى الهداية أعلاماً. وقال بعض أهل المعرفة: من لم يكن له مشاهدة من هذا العلم لم يعر من شرك أو نفاق لأنه عار من علم اليقين ومن عرا من اليقين وجد فيه دقائق الشرك. وقالوا أيضاً من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة.

وأدنى النصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله وقال آخرون من كان فيه خصلتان لم يفتح له من هذا العلم شيء: بدعة أو كبر، وقالت طائفة من أهل المعرفة من كان محباً للدنيا أو مصراً على هوى لم يتحقق باليقين وقال أبو محمد سهل: أقل عقوبة من أنكر هذا العلم ألا يرزق منه شيء أبداً واتفقوا على أنه علم الصديقين، ومن كان له منه نصيب فهو من المقربين وينال درجة أصحاب اليمين.

ومما جاء عن اليقين ما قاله بعض العلماء من أن علم التوحيد ومعرفة الصفات، مبان لسائر العلوم، فالاختلاف فى سائر العلوم الظاهرة رحمة والاختلاف فى علم التوحيد ضلالة وبدعة والخطأ فى علم الظاهر مغفور وربما كان حسنة إذا اجتهد صاحبه والخطأ فى علم التوحيد وشهادة اليقين كفر من قبل أن العباد لم يكلفوا حقيقة العلم بالله تعالى فى طلب العلم الظاهر وعليهم واجب طلب موافقة الحقيقة عند الله فى التوحيد ومن ابتدع شيئاً ردت عليه بدعته وكان مسؤولاً عنه ولم يكن حجة لله تعالى على عباده ولا غيئاً نافعاً فى بلاده بل كان موصوفاً بالدنيا وفيها من الراغبين ولم يكن دليلاً على الله عز وجل ولا من دعاة الدين ولا إماماً للمتقين وقد جاء فى الخبر: العلماء أمناء الرسل ما لم يدخلوا فى الدنيا

فإذا دخلوا في الدنيا فاحذروهم على دينكم<sup>(٢)</sup>.

فالعلماء الذين هم ورثة الأنبياء هم الورعون في دين الله عز وجل الزاهدون في فضول الدنيا الناطقون بعلم اليقين والقدرة لا علم الرأي والهوى الصامتون عن الشبهات والآراء . لا يختلف هذا إلى يوم القيامة عند العلماء الشهداء على الله تعالى برأى قائل ولا يقول مبطل جاهل كما روى عن عبد الله بن عمر عن النبي ﷺ " صلح أول هذه الأمة بالزهد واليقين ويهلك آخرها بالبخل والأمل " . وقال يوسف بن أسباط كتب إلى حذيفة المرعشي ما ظنك بمن قد بقى لا يجد أحداً يذكر الله تعالى معه إلا كان آثماً وكانت مذكراته معصية وذلك أنه لا يجد أهله قلت ليوسف يا أبا محمد وتعرفهم، قال: لا يخفون علينا . ويقال إن الأبدال إنما انقطعوا في أطراف الأرض واستتروا عن أعين الجمهور لأنهم لا يطيقون النظر إلى علماء هذا الوقت ولا يصبرون على الاستماع لكلامهم لأنهم عندهم من أهل الجهل وأهل الجهل بالجهل على الوصف الذي وصفهم به سهل التستري: إن من أعظم المعاصي الجهل بالجهل<sup>(٣)</sup>.

اليقين في مسائل العقيدة

مما يندرج تحت "اليقين" العقيدة ومعرفة أصولها فيجب أن تكون معرفة يقينية وقد استوفى الحق سبحانه

وتعالى أصول العقيدة في القرآن الكريم وأوضحها أقوال الرسول ﷺ وأفعاله ، ولذلك كانت النزعة الغالبة على أكثر العلماء التوقف في مسائل العقيدة ، والاقتصاد في الجدل الديني وعدم الولوج فيه لأنها أمور يقينية لا تحتاج إلى جدل ومناظرة وكتسب الأحاديث والفقه والمقالات مملوءة بأحاديث وأخبار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين تنهى أشد النهى عن الجدل في مسائل العقيدة. - كما يقول التفتازاني - بسبب من صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلاف وتمكنهم من الرجوع الثقات<sup>(٤)</sup>.

واستشهدوا على صحة هذا الموقف بآيات من القرآن الكريم تلك الآيات التي تلوم أهل الأديان الأخرى لاختلافهم على أنبيائهم وتفرقهم شيعاً وأحزاباً وقد فسر كثيرون قوله تعالى: ﴿ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ ﴾ (المائدة: ١٤) بالخصومات والجدل في الدين<sup>(٥)</sup>.

وبالجملة فقد كانوا يرون أن "السيقين" وترك المراء والجدل والخصومات في الدين أصل من أصول العقيدة ويصور لنا الأشعري موقفهم فيقول : وينكرون الجدل يأخذون بالروايات الصحيحة ولا يقولون كيف، ولا لم لأن ذلك بدعة. ولكن

بعد أن تبلورت المسائل واتسعت الموضوعات اتفق علماء الكلام أو كادوا يتفقون أن ثمة أموراً في العقيدة تدرك بالسمع فقط وأموراً تدرك بالعقل والسمع والكل ديني<sup>(٦)</sup>.

ومن الأمور اليقينية التي لا تعلم إلا بالسمع أمور الآخرة مثل الحساب لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ ﴿وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾ (الانشقاق: ٩-٧)

ومن اليقين أيضاً السؤال عن الأعمال: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ٩٢). ونشر الصحف لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ (التكوير: ١٠).

فمسائل العقيدة منها: ما هو مدركات عقلية مثل معرفة الله وصفاته ومنها: ما هو مدركات سمعية مثل أحوال الآخرة ومنها: ما هو سمعي وعقلي مثل التحسين والتقبيح . والكل يقيني.

فأصول العقيدة ومعرفتها يقينية مثل الإيمان بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر والقضاء والقدر ولكن تفصيلات هذه الأصول ليست يقينية كلها<sup>(٧)</sup>.

الشك:

وضد اليقين الشك وإذا كانت بضدها تتميز الأشياء فبتوضيح الشك يتضح اليقين وقد وردت كلمة "شك"

في القرآن الكريم خمس عشرة مرة منها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ﴾ (النساء: ١٥٧). والآية تتحدث عن عيسى عليه السلام وعقيدة النصارى فيه. قيل: أنه عن جميعهم وقيل: أنه لم يختلف فيه إلا عوامهم ومعنى اختلافهم قول بعضهم أنه إله وبعضهم يقول أنه ابن الله، وقال الحسن قيل: أن اختلافهم أن عوامهم قالوا: قتلنا عيسى، وقال: من عاين رفعه إلى السماء ما قتلناه، وقيل: اختلافهم أن النسطورية من النصارى قالوا صلب عيسى من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته، وقالت الملكانية وقع الصلب والقتل على عيسى من جهة ناسوته ولاهوته وقيل: اختلافهم هو أنهم قالوا: إن كان هذا صاحبنا فأين عيسى وإن كان هذا عيسى فأين صاحبنا؟ وقيل: اختلافهم هو أن اليهود قالوا: نحن قتلناه لأن يهوذا رأس اليهود وهو الذي سعى في قتله، وقالت طائفة من النصارى: بل قتلناه نحن وقالت طائفة منهم: بل رفعه الله إلى السماء ونحن ننظر إليه . وكل هذا داخل تحت مفهوم الشك الذي يعنى عدم اليقين أو ضد اليقين قال تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ﴾ (النساء: ١٥٧). والظن يعنى الشك وقال: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ (النساء: ١٥٧) أى وما قتلوا عيسى يقيناً.



ومقابل اليقين "الظن" وقد وردت مادة "ظن" فى القرآن الكريم زهاء مائة مرة، وقد يقع الظن بمعنى الكذب، وأصل الظن وقاعدته الشك مع ميل إلى أحد معتقديه، وقد يقع موقع اليقين كما فى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ٤٦).

والصوفية يرون أن حقيقة اليقين هو رؤية القلوب لله أو رؤية الله بالقلوب<sup>(٨)</sup>. واستدلوا على ذلك بحديث رسول الله ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك».

اليقين عند الصوفية:

للصوفية حديث ثرى عن "اليقين" فهم أكثر من تحدثوا فيه واهتموا به ومما قالوه فيه: إن أصول مقامات اليقين التى ترد إليها فروع أحوال المتقين تسعة: أولها التوبة، والصبر ويأتى بعدهما الشكر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة، وهذه محبة الخصوص وهى محبة المحبوب ومن حديثهم عن اليقين حديثهم عن "الفناء" والفناء عندهم أقسام: أعلاها الفناء عن وجود سوى ودونه الفناء عن شهود سوى ودون هذين الفناء عن عبادة سوى<sup>(٩)</sup>.

فاليقين مقام من مقامات الصوفية والمقام عندهم هو استمرار الحال

واستقراره ودوامه بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه فالمقامات هى المنازل المروحية التى يمر بها السالك إلى الله تعالى فيقف فيها تارة من الزمن مجاهدًا فى إطارها حتى يهتئ الله سبحانه وتعالى له سلوك الطريق إلى المنزل الثانى<sup>(١٠)</sup>.

وفى حديث الصوفية عن اليقين يرون أن التوبة مقام من مقامات "اليقين" يستدلون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور: ٢١).

أى ارجعوا من هوى أنفسكم ومن وقوفكم مع شهواتكم عسى أن تظفروا بدينكم فى الميعاد وكى تبقوا ببقاء الله عز وجل فى نعيم لا زوال له ولا نفاد ولكى تفوزوا وتسعدوا بدخول الجنة وتتجوا من النار فهذا هو الفلاح<sup>(١١)</sup>.

وهكذا نجد أن "اليقين" مقام من مقامات الصوفية والمقام عندهم هو استمرار الحال واستقراره ودوامه بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه<sup>(١٢)</sup>.

وبعض الصوفية يعتبرون اليقين حالاً من أحوالهم ويجعلونه على ثلاث مراتب هى: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. فعلم اليقين ما كان عن طريق النظر والاستدلال، وعين اليقين ما كان عن طريق الكشف والنوال، وحق اليقين ما كان بتحقيق الانفصال

عن لون الصلصال بورود زائد  
الوصال<sup>(١٣)</sup>.

هذا ويزعم بعض الصوفية فى  
شطحاتهم أنهم، وصلوا من المعرفة إلى  
درجة اليقين ولكنه سر وغيب يجب  
على الصوفية أن يحفظوه من الأغيار  
كما يقول الجنيد حتى لا يعترض  
عليهم أو يتهموا فيذهب بهم لقصور  
فهم الأغيار عن إدراكه، ويقسم  
الحلاج العلم إلى علم برانى وعلم غير  
برانى. والعلم غير البرانى "وهو اليقين"  
خاص بالصوفية وهو اليقين الذى ينشأ  
عند بعضهم من وحدة الوجود كما قال  
الحلاج وقد سئل عن الطريق إلى الله  
فقال: الطريق بين اثنين وليس مع الله  
أحد فقال سائله: بين قال: من لم يقف  
على إشارتنا لم ترشده عبارتنا<sup>(١٤)</sup>.

فاليقين مقام من مقامات الصوفية  
التي أول مقام فيها هو التوحيد كما  
أنه أول دعوة الرسل إذ قال ﷺ لمعاذ  
حين بعثه إلى اليمن أول ما تدعوهم  
إليه شهادة أن لا إله إلا الله وهو أول  
فرض فرضه الله على العباد<sup>(١٥)</sup>.  
وعدها غير متفق عليه عندهم إذ  
يجعلها بعضهم سبع مقامات ويصل بها  
آخرون إلى ثمانية عشر مقاما ومنهم  
الغزالي الذى أسماها بالمنجيات فى  
كتابيه الإحياء أما ابن سبعين فيقفز  
بعدد المقامات إلى مائة وخمسين  
مقاماً<sup>(١٦)</sup>.

وأياً ما يكن فاليقين هو العلم المؤكد

قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكَ مِنْ سِبْإِ بَنِي يَاقِينَ﴾

(النمل: ٢٢). أى يخبر أكيد وقوله تعالى:

﴿إِنَّ هَذَا هُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الواقعة: ٩٥). أى

هذا الذى قصصناه هو محض اليقين

وخالصه وجاز إضافة الحق إلى اليقين

وهما واحد لا اختلاف لفظهما وهو

كقولك عين اليقين فهو من باب

إضافة الشئ إلى نفسه واليقين مقام

يحصل ببذل المجهود . وضد اليقين

الجحود قال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا

أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤)

أى تيقنوا من عصي موسى أنها من عند

الله وأنها ليست سحرا ولكنهم كفروا بها

وتكبروا أن يؤمنوا بموسى<sup>(١٧)</sup>.

واليقين أعلى درجات العلم وقد استغله

الصوفية فى شطحهم إذ معظم

شطحهم كان فى باب العقيدة :

عقيدتهم فى الله وفى أنفسهم

فالإثينية عندهم وهى الفرق بين الله

والغير لا إثينية فى الظاهر فقط وفرق

فى اللسان فحسب أما الحقيقة وفى

الجمع المشهود فى الجنان يقول أبو

الحسن الشاذلى ليكن الفرق فى

لسانك موجود فى جنانك.

وإذا كان اليقين أعلى درجات العلم  
فإن الشك أول درجات العلم .

ويرى بعض الصوفية أن الصلاة  
سقطت عنهم لوصولهم إلى مقام اليقين  
لأن المقصود بالصلاة - عندهم -  
المعرفة فإذا حصلت المعرفة لم يحتج إلى  
الصلاة<sup>(١٨)</sup> . أو أن لله رجالاً لا يحتاجون  
إلى متابعة محمد ﷺ بل استغنوا عنه  
كما استغنى الخضر عن موسى ﷺ  
أو أن كل من كاشف وطار فى الهواء  
أو مشى على الماء فهو ولى سواء صلى  
أم لم يصل<sup>(١٩)</sup> . وهذه كلها دعاوى  
باطلة ساقطة لا تحتاج إلى رد وقوله  
تعالى: ﴿ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ ﴾  
(التكاثر: ٥).

وأضاف العلم إلى اليقين كما  
أضافه فى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا هُوَ  
حَقُّ الْيَقِينِ ﴾ (الواقعة ٩٥) وقيل اليقين  
هنا هو الموت وقيل البعث لأنه إذا جاء  
زال الشك . أى لو تعلمون علم البعث

لشفلكم ذلك عن التكاثر بالدنيا " .  
كما يرى الصوفية أيضاً أن الرضا عن  
الله سبحانه وتعالى من أعلى مقامات  
اليقين. قال تعالى: ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ  
إِلَّا الْإِحْسَنُ ﴾ (الرحمن: ٦٠) . فمن أحسن  
الرضا عن الله جازاه الله بالرضا وهو  
قوله: ﴿ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾  
(المائدة: ١١٩).

وكان عمر بن عبد العزيز وبعده  
الصوفية من رجالهم يقول : أصبحت  
ومالى سرور الا فى مواقع القضاء . وما  
ذلك إلا لشدة يقينه . ومما يروى فى  
مجال اليقين عن الصحابة رضوان الله  
عليهم أن النبى ﷺ قال لطائفة منهم:  
من أنتم؟ قالوا: نحن المؤمنون . فقال: ما  
علامة إيمانكم؟ قالوا: نصبر على  
البلاء، ونشكر عند الرخاء، ونرضى  
بمواقع القضاء، فقال: مؤمنون ورب  
الكعبة . وكل هذا يدور حول اليقين .

أ.د. عبد الفتاح أحمد الفاوى

- (١) السابق ص ١٧٢.
- (٢) السابق ص ١٧٢.
- (٣) السابق ص ١٧٢.
- (٤) السابق والصفحة
- (٥) قوت القلوب : لأبي طالب المكي ٢ - ٥٧.
- (٦) التفتازاني شرح العقائد النفسية ١١ .
- (٧) أنظر الزمخشري : الكشاف ١ - ٢٥٠ .
- (٨) الملطي : الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع ١٢٠.
- (٩) السابق ص ١٧٢.
- (١٠) السابق ص ١٧٢.
- (١١) السابق ص ١٧٢ .
- (١٢) السابق ص ١٧٢.
- (١٣) السابق ص ١٧٢.
- (١٤) عوارف المعارف ٣٣١ وانظر التصوف عقيدة وسلوك ٨٦.
- (١٥) ٠ أخبار الحلاج ٥٧ .
- (١٦) ٠ مدارك السالكين ١ - ١٥١
- (١٧) ٠ بالمعارف ١٢٨ - تحقيق د - جورج كنوره : الطبعة الأولى ١٩٨٧
- (٢١) التصوف عرض ونقد ١٦٣
- (٢١) التصوف عرض ونقد ١٦٣
- (٢١) التصوف عرض ونقد ١٦٣

## اليوم الآخر

اسم جامع لما بعد الموت، شامل لكل ما ورد به القرآن الكريم والسنة الصحيحة من أمور البعث، والحساب، والجنة، والنار. فيجب الإيمان به وبكل ما ذكره القرآن الكريم عنه، ووردت به السنة الصحيحة قال تعالى:

﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (البقرة: ١٧٧)

وقد ورد الأمر بذلك في القرآن

كثيراً، قال تعالى: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾ (النساء: ٣٩)

﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (التوبة: ١٨) كما أمر بذلك جميع الأنبياء والمرسلين، قال الله تعالى: ﴿وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَنْقُومِ آعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ (العنكبوت: ٢٦).

أ.د. محمد السيد الجليلند

## الملحق الأول

### طرق الاستدلال على وجود الله

كلامية وفلسفية أخرى هي فكرة  
الإمكان.

وأما الفلاسفة المسلمون فمن أبرز ما  
نسب إليهم (دليل التناهي) الذي أثبت  
به الكندي - أول فلاسفة المسلمين -  
حدوث العالم أى تناهيه زماناً  
وحركة، كما أنه متناه بالمكان  
والجزم، وأكمل ذلك بأنه لا يمكن أن  
يكون علة نفسه فلا بد له من علة  
خارجة عنه واجبة الوجود<sup>(٣)</sup>. وقد أرجع  
بعض الباحثين فكرة التناهي هذه إلى  
المعتزلة وإلى يحيى النحوى من قبلهم<sup>(٤)</sup>.

ومن أدلتهم أيضاً دليل الوجود الذى  
يفخر به ابن سينا، ويرى أنه قد أثبت  
به (الواجب) دون نظر إلى المحسوسات  
بل عن طريق تأمل فكرة الوجود  
نفسها، وتحليلها إلى الوجود الممكن  
والوجود الواجب، والأول لا يوجد ولا  
يتحقق إلا لسبب خارج عن حقيقته؛ إذ  
حقيقته ما يقبل الوجود والعدم، وإذن  
فلا بد أن يستند إلى موجود واجب  
الوجود، وذلك بعد بطلان الدور  
والتسلسل<sup>(٥)</sup>. وقد قال به الفارابى  
قبله<sup>(٦)</sup>. بل إن بعض الباحثين يرجع به  
إلى أفلاطون وإلى بارمنيدس أيضاً<sup>(٧)</sup>.

يمكن تصنيف أنواع الأدلة على هذه  
المسألة - لدى المفكرين المسلمين -  
إلى: عقلية، ونقلية، وصوفية، وفطرية.  
أولاً - فأما الاتجاه العقلى فيتمثل  
بوضوح لدى الفلاسفة الإسلاميين  
والمتكلمين الذين ارتضوا العقل سبيلاً  
إلى معرفته تعالى، وإن أضاف بعضهم  
إلى ذلك الدليل النقلى أيضاً.

فأما المتكلمون فتقوم أدلتهم على  
فكرة الحدوث<sup>(٨)</sup>، حدوث هذا العالم  
بكل ما فيه واحتياجه إلى محدث هو  
الله تعالى. وهى تظهر فى صور عدة،  
أبرزها صورتان، عرفت إحداهما  
بطريقة الأكوان، والأخرى بطريقة  
الجوهر والعرض. وقد يلجأون أحياناً  
إلى فكرة الإمكان، وقد نالت  
الصورتان المشار إليهما من المتكلمين،  
على اختلاف مدارسهم<sup>(٩)</sup>، اهتماماً  
كبيراً، ولكن بعض المتكلمين  
يعرض عنهما تماماً فيما يتعلق بإثبات  
وجود الله وينتقداهما من وجوه عدة،  
ويختار دليلاً آخر يقوم على فكرة  
التناهي، وإن كان يعتمد على ظاهرة  
الحدوث كنقطة بداية فى استدلاله،  
ويستعين - مع ذلك - بفكرة

ومنها أيضاً دليل الحركة الذى أخذه ابن رشد عن أرسطو وعرضه فى صورة لدى أرسطو<sup>(٨)</sup>. ولعل خير ما قدمته المدرسة الفلسفية من أدلة العناية والاختراع، اللذان استنبطهما ابن رشد من آيات القرآن الكريم وعنى بعرضهما فى صورة واضحة قريبة إلى العقول والقلوب؛ إذ يقول: "فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصليين:

أحدهما: أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الانسان.

والأصل الثانى: أن هذه الموافقة هى ضرورة، من قبل فاعل قاصد لذلك مريد؛ إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان... وكذلك أيضاً تظهر العناية فى أعضاء الانسان وأعضاء الحيوان وكونها موافقة لحياته ووجوده".

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات. وهذه الطريقة تنبنى على أصليين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس:

أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه فى الحيوان والنبات؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ

لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾

(الحج: ٧٢): فإننا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعاً أن ههنا موجدًا للحياة ومنعمًا بها، وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التى لا تفتقر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا، ومسخرة لنا، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة، وأما الأصل الثانى فهو أن كل مخترع فله مخترع. فيصبح من هذين الأصليين أن للوجود فاعلاً مخترعاً له<sup>(٩)</sup>.

ثانياً - وأما الاتجاه النقلى فيشمل موقف (الحشوية) الذين يكتفون بمجرد إخبار القرآن الكريم والنبى ﷺ بوجوده تعالى، ويؤمنون بذلك دون طلب لدليل أو برهان، كما يشمل موقف الذين ينظرون إلى آيات القرآن، لا من جهة إخبارها بالعقائد أو تقريرها لها فقط، وإنما من جهة ما تقيمه من أدلة عقلية لإثبات تلك العقائد أيضاً، وأضيف أن الأخذ بهذه الأدلة القرآنية - على درجات متفاوتة - ينظم سائر المدارس الإسلامية، فكما نجد دليلى الاختراع والعناية عند ابن رشد نجدتهما كذلك عند الكندى من قبل<sup>(١٠)</sup>، وربما عند ابن سينا أيضاً<sup>(١١)</sup>.

وكما نجد عند المتكلمين طريقة حدوث الأعراض أو الصفات نجدها أيضاً عند ابن تيمية الذى يثبث عليها

أئمة آل البيت منذ على -كرم الله وجهه -فى الاستدلال على وجوده تعالى، ويذكر من نصوص علماء الزيدية ما يؤيد هذا<sup>(٢١)</sup>. كما يذكر أن القاضى عبد الجبار المعتزلى نوه بها فى كتابه (المحيط) عند حديثه عن إعجاز القرآن الكريم<sup>(٢٢)</sup>.

وهكذا نجد أن المتكلمين من  
أشاعرة ومعتزلة وماتريدية، يشاركون  
غيرهم من العلماء المسلمين في الاعتماد  
على هذه الأدلة القرآنية، وإن كانوا  
-والحق يقال- لم يتوفروا على  
دراستها وتفصيلها، إلى دليلي الجوهر  
والعرض، والممكن الواجب وهما دون  
مستوى هذه الأدلة القرآنية.

والآمدى الأشعرى يعرض عن هذين الدليلين، ويختار دليلاً مركباً من فكرتى الحدوث والإمكان وفكرة التناهى، ولا يحاول اللجوء نهائياً إلى أدلة القرآن الكريم، لما غلب عليه من فكرة (الدور) الاعتزالية، وإن كان ينوه بما يسود العالم من إحكام وإتقان يدل على وجود فاعله بالضرورة<sup>(٢٣)</sup>. بل يشارك الإمام الرازى فى تفضيله لأدلة القرآن على سائر الأدلة الكلامية التقليدية؛ إذ يقول فى المآخذ: "وهذه الدلائل أوقع فى القلوب وأدفع للشبهات، ولمشاهدة الإنسان فى كل حال شيئاً منها، وكثرة الممارسة تزيد الملكة ورسوخ الاعتقاد المانع من



الإنكار. ولما فيها، مع الدلالة، من المنفعة الحاملة للإنسان على الانقياد، وأكثر هذا النوع فى الكتب الإلهية خصوصاً القرآن المجيد<sup>(٢٤)</sup>.

ثالثاً - وأما الاتجاه الصوفى فإن أصحابه قد يستندون أحياناً إلى الشواهد العقلية، وربما استعاروا فى ذلك بعض الأفكار الكلامية أو الفلسفية<sup>(٢٥)</sup>، إلا أن عمدتهم فى هذه المسألة هو القلب المؤمن لا العقل المفكر، هو الكشف الذى يخترق حجب الغيب لا البرهنة العقلية القاصرة، يقول الكلاباذى: "وأجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل فى حاجته إلى الدليل؛ لأنه محدث"<sup>(٢٦)</sup>، وقد أكد ابن عربى - فى هذا الصدد - عجز العقل ومناهجه عن الوصول إلى أية معرفة حقيقية؛ لأنه لايزيد على أن يقلد نفسه، ومن ثم أعلن عدم ثقته بأدلة المتكلمين ومناهجهم<sup>(٢٧)</sup>. ولا تزال المدرسة الصوفية المعاصرة تتبنى هذا رأى وتدافع عنه<sup>(٢٨)</sup>.

رابعاً. وأما الاتجاه الفطرى، فيراد به أن الإحساس بوجود الخالق أمر مفروز فى فطرة البشر وأعماق ضمائرهم، يشعر به كل عاقل ولو لم يستخدم طرق البرهنة المختلفة، وإن كان يحتاج إلى أن يلتفت إلى نفسه ويجردها من الغفلة ليحس به قوياً واضحاً، ويعتمد

أنصار هذه الفكرة على قول الله سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنَىٰ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، وعلى جملة من الأحاديث النبوية فى معناها، وينتصر لهذه الفكرة طوائف من المحدثين والمفسرين<sup>(٢٩)</sup>، وبعض المتكلمين أيضاً كالماثرى أبى منصور<sup>(٣٠)</sup>، والنسفى أبى المعين<sup>(٣١)</sup>، والشهرستانى الذى يفضل شاهد الفطرة الذى يتمثل فى إحساس كل عبد بالافتقار إلى خالقه على سائر أدلة المتكلمين<sup>(٣٢)</sup>، والإمام الغزالى فى بعض كتبه<sup>(٣٣)</sup>. والكرامية<sup>(٣٤)</sup>. وابن تيمية<sup>(٣٥)</sup>، وكثير من الصوفية. بينما يعارضه آخرون منهم: البلاقلانى والبغدادى وغيرهما من أهل النظر الذين يرون أن معرفة الله لا تقع اضطراراً ولا تتم إلا عن طريق النظر العقلى<sup>(٣٦)</sup>.

ونعود الآن إلى الاتجاه العقلى لنقدم نموذجاً لاستدلال المتكلمين على وجود الله تعالى؛ وهو دليل يجمع بين فكرتى الإمكان والحدوث معاً، ويقدمه أحد متأخرى المتكلمين من رجال المدرسة الأشعرية هو سيف الدين الآمدى. يعتمد الآمدى على دليل عقلى يقوم

على الأفكار التالية: الحدوث، والإمكان، والتناهي.

ويعرض الرجل تماماً عن الأدلة الكلامية التقليدية: الجوهر، والعرض، والممكن، والواجب، ويقدم دليله المشار إليه في كل من كتابيه الأبيكار<sup>(٢٧)</sup>، وغاية المرام<sup>(٢٨)</sup>.

وقد عدّ الآمدى في (المأخذ)<sup>(٢٩)</sup>، الأدلة الأربعة التي اعتمد عليها الفلاسفة والمتكلمون في إثبات (العلم بالصانع): وأولهما دليل الوجود الذي استند إليه ابن سينا، وثانيها دليل الممكن والواجب المنسوب إلى الجويني، وثالثها دليل الجواهر والأعراض المشهور لدى سائر المتكلمين، ثم دليل الإحكام أو العناية المعروف لدى ابن رشد. وبعد أن أفاض في شرحها متابعاً الإمام الرازي في (مطالبه العالية) عقب بما يفيد أن أقوى هذه الأدلة في نظره، من الوجهة العقلية، هو الأول<sup>(٣٠)</sup>. أما الدليل الثاني فيصفه بالضعف لقيامه على فكرة تماثل الأجسام وهي في نظره مشكوك فيها<sup>(٣١)</sup>. وأما الثالث فإنه يثير مشكلات عدة يصعب حلها، فضلاً عن أنه كسابقه لا يغنى عن الدليل الأول<sup>(٣٢)</sup>.

ثم يقرر أن أفضل هذه الأدلة جميعاً إنما هو الرابع؛ وذلك لسبب نفسى ألمح إليه وهو تأثر الإنسان بما يتكرر تحت

نظره وتتعلق به فائدته، ولسبب شرعى وهو أن هذا الدليل قد تكرر فى القرآن الكريم فى أكثر من ثمانين موضعاً<sup>(٣٣)</sup>.

وليت الآمدى قنع بهذا الدليل الأخير ولكنه فيما يبدو كان عندئذ يدور فى فلك الإمام الرازي الذى اتجه فى أخريات أيامه إلى الاعتماد على القرآن الكريم فى العقائد وأدلتها، والمطالب العالية هو آخر مؤلفاته جميعاً<sup>(٣٤)</sup>. أما الآمدى فى كتبه الخاصة "كالأبيكار وغاية المرام" فإنه لا يعتمد إلا على الدليل الذى يمر بالخطوات الثلاث الآتية:

(١) البدء بملاحظة الحوادث المشاهدة الموجودة فعلاً بعد العدم، وتلك بداهة حسية لا تحتاج إلى دليل.  
(٢) استخلاص فكرة (الإمكان) من تجدد هذه الحوادث بعد أن كانت معدومة، وهى خطوة عقلية تحتاج إلى بيان.

(٣) إبطال فكرتى الدور والتسلسل حتى تنتهى هذه الحوادث الممكنة إلى موجود أول هو واجب بذاته لا بغيره. أولاً: يبدأ الآمدى استدلاله بداية موفقة، أى بملاحظة ما نشاهده فى الواقع من الأمور التى توجد بعد أن لم تكن موجودة، يقول فى الأبيكار: ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما نشاهده من الموجودات العينية، ونحققه من

الأمور الحسية<sup>(٤٥)</sup>، وهو نفس كلامه فى غاية المرام<sup>(٤٦)</sup>. وهكذا يبنى الآمدى استدلاله على قاعدة راسخة من المشاهدات الواقعية والبداهات الحسية، وإلا فهل ينكر أحد منا أنه وجد - أو بعبارة أخرى وُلد - بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً؟ وهو بذلك يجنب نفسه - منذ البداية - خطر الاعتماد على مقدمات يصعب إثباتها كحدود العالم كله، أو إمكانه كله، أو تركبه من الجواهر والأعراض، التى يبدأ أكثر المتكلمين والفلاسفة أدلتهم بها، ومما يؤكد ذلك أنه يلجأ إليها فى كتابه "أبكار الأفكار" مع أنه كان لا يزال مقتنعاً بإمكان الاستدلال على حدوث العالم بفكرة الجواهر والأعراض، ولا شك أن حدوث العالم بكل ما فيه دعوى عريضة يصعب إثباتها ويسهل الشك فيها، فضلاً عن أن إثبات وجود الله ممكن، ولو صرفنا النظر عنها تماماً، كما فعل الآمدى وكما نجده عند ابن رشد من قبل<sup>(٤٧)</sup>.

أما فكرة ابن سينا الخاصة بتأمل معنى الوجود نفسه وتحليله إلى الوجود الممكن و الوجود الواجب، والأول منهما لا يتحقق إلا بالاستناد إلى الثانى، تلك التى يراها أشرف من البدء بالمحسوسات أو المخلوقات وأجدر بالصديقين من العلماء<sup>(٤٨)</sup>، فإنها فى نظر بعض العلماء ليست إلا بداية

بالمخلوقات والأفعال كالطريقة الأخرى و إلا فكيف استطاع ابن سينا تصور الوجود الممكن<sup>(٤٩)</sup>؟.

والآمدى رغم عنايته بفلسفة ابن سينا، وشرحه لكتاب الإشارات، يعرض عن هذه البداية أيضاً، ولعله قد اطلع على نقد الرازى والغزالى لها<sup>(٥٠)</sup>، ذلك النقد الذى نجد قريباً منه عند ابن رشد<sup>(٥١)</sup> وابن تيمية<sup>(٥٢)</sup> وغيرهما<sup>(٥٣)</sup>.

ولعلنا نجد فى هذا دليلاً على روح الواقعية الحسية، كما يدلنا على تأثره بطريقة القرآن الكريم التى تبدأ عادة مثل هذه البداية<sup>(٥٤)</sup>، خاصة والآمدى نفسه يصورها على النحو التالى: إنا نشاهد أفعالا وصفات لا لبس عليها كطلوع الكواكب وغروبها وحصول الليل والنهار والفصول الأربعة، والأصوات والظلال وما فيها من المصالح العظيمة... ثم الإنسان وما فى تركيب جسمه وتعلقاته من قوة نفسه. وكل ذلك دليل وجود الإله القادر<sup>(٥٥)</sup> وبعد أن يمتدح هذه الدلائل ويشير إلى ورودها فى القرآن أكثر من ثمانين مرة، يقول: "إن حدوث التأليفات العجيبة فى بدن الإنسان المعلومة بالتشريع من غير فاعل حكيم قادر عليم مستحيل بالضرورة"<sup>(٥٦)</sup>. مما يذكرنا بقول الغزالى (فى المنقذ): "ولا يطالع التشريع وعجائب منافع الأعضاء مطالع، إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية

الحيوان ولا سيما بنية الإنسان" (٥٧).

ومن الواضح أن بداية النظر و منشأ التفكير الذى يوصى به القرآن هو دائماً بداهات حسية ووقائع مشاهدة. ثانياً: ينتقل الآمدى إلى ملاحظة عقلية هذه المرة، فينجلي على هذه (الحوادث) صفة الإمكان، وذلك بأن يستخلص من (واقعة) حدوثها (فكرة) إمكانها؟ إذ أن المستحيل لا يدخل فى الوجود قط، والواجب الذى يستمد وجوده من ذاته لا ينعدم أبداً، فلم يبق إلا أن تكون هذه الحوادث ممكنة، أى قابلة - كما هو مشاهد - للعدم أحياناً وللوجود أحياناً أخرى، وهذا هو الإمكان الحقيقى كما يرى ابن رشد (٥٨).

واذن: فالعقل يقضى بأن هذه الحادثات الممكنة تستند إلى سبب آخر تستمد منه وجودها؛ "إذ الممكن لا يترجح جانب وجوده من عدمه إلا بمرجح، فإن وجودها إما أن يكون لذاتها أو لغيرها: لا جائز أن يكون لذاتها، وإلا لما كانت معدومة، وإن كان لغيرها فالكلام فى ذلك الغير كالكلام فيها..." (٥٩)،

ثالثاً: أما الخطوة الأخيرة فى استدلال الآمدى فهى إبطال الدور والتسلسل؛ إذ قد يقول البعض بأن هذه الممكنات الحادثة لها سبب مماثل لها وللسبب سبب إلى ما لا نهاية له فى

الماضى.

ونلاحظ أن الآمدى لا يهتم كثيراً بإبطال الدور لظهوره وعدم اختلاف العلماء فى بطلانه؛ إذ أنه يفضى إلى كون الشيء الممكن مستنداً لنفسه وهو باطل (٦٠).

أما التسلسل فهو يرى بطلانه أيضاً، ويقول بتناهى الموجودات الممكنة فى جانب الماضى، ويقدم على ذلك دليلين: (١) عرض أولهما (فى غاية المرام) وهو يقوم على أن تسلسل العلل والمعلومات إلى غيرنهاية يفضى إلى عدم وجود شىء أصلاً، مع أن الوجود - كما سبق بيانه - بداهة حسية.

(٢) والثانى فى (الأبكار) وبناء على أن التسلسل يفضى إلى كون الحادث أزلياً والأزلى حادثاً، وهو تناقض صريح، أى أنا لو افترضنا سلسلة من العلل والمعلومات المتعاقبة مع كون كل منها حادثاً فإما نتصور أنه قد وجد شىء منها فى الأزل أو لا؛ والأول محال؛ لأن الشىء الأزلى هو غير المسبوق بالعدم والحادث هو المسبوق به فاجتماع هذين الوصفين فى شىء واحد تناقض صريح.

أما الاحتمال الثانى وهو عدم حصول شىء من تلك الحادثات المتعاقبة فى الأزل فمعناه أن جملتها أيضاً مسبوقة بالعدم كأفرادها، وأن لها مبدأ وبداية وهو المطلوب (٦١)، على أنه لا بأس

بالآمدى لو استعان بأفكار سابقه، وقد أشرت إلى أنه فى الخطوتين الأخيرتين يستعين بأفكار كلامية وفلسفية<sup>(٦٢)</sup>، ولكن استدلاله هذا قد حظى بالقبول حتى عند بعض العلماء المحافظين المتأثرين بابن تيمية، يقول ابن أبى العز الحنفى فى مواجهة خصم معطل: "فإن قال: أنا لا أثبت شيئاً بل أنكر وجود "واجب". قيل له: معلوم بصريح العقل أن الموجود إما واجب بنفسه وإما ممكن، إما قديم أزلى وإما حادث كائن بعد أن لم يكن، إما مخلوق مفتقر إلى خالق، وإما غير مخلوق.. وقد علم بالحس والضرورة وجود موجود حادث بعد أن لم يكن، والحادث لا يكون واجباً بنفسه ولا قديماً ولا أزلياً ولا خالقاً لما سواه؛ فثبت بالضرورة وجود موجودين أحدهما غنى والآخر فقير أحدهما خالق والآخر مخلوق..."<sup>(٦٣)</sup>.

وفى هذا نجد ملامح استدلال الآمدى كلها، وإن كانت الخطوة الأخيرة هنا مجملة، غير أن ابن العز يوافق على بطلان تسلسل العلل والمعلومات فى نفس كتابه هذا، وهى الخطوة الأخيرة عند الآمدى<sup>(٦٤)</sup>، ويصرح بذلك فى موضع آخر: "قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ (الحديد: ٢)، والعلم بثبوت هذين الوصفين مستقر فى الفطرة، فإن الموجودات لا بد أن تنتهى إلى واجب الوجود لذاته قطعاً

للتسلسل، فأنت تشاهد حدوث الحيوان والنبات والمعادن وحوادث الجو كالسحاب والمطر وغير ذلك، وهذه الحوادث وغيرها ليست ممتعة، فإن الممتع لا يوجد، ولا واجبة بنفسها؛ فإن واجب الوجود بنفسه لا يقبل العدم وهذه كانت معدومة ثم وجدت.. وما كان قابل الوجود والعدم لم يكن بنفسه موجوداً: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ (الطور: ٢٥)، وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكر، المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية وجد الصواب منها ما يعود إلى بعض ما ذكر فى القرآن<sup>(٦٥)</sup>.

هذه هى طريقة الآمدى فى إثبات وجود الله، يحاول هذا العالم أن يربطها بالقرآن الكريم، وهو يعترف بأنها توجد لدى المتكلمين والفلاسفة كما يظهر من كلامه، بل يدافع عن طريقة هؤلاء فى الاستدلال قائلاً: "المقدمات وإن كانت خفية فقد يسلمها بعض الناس وينازع فيما هو أجلى منها.. ولا شك أن العلم بالصانع ضرورى فطرى وإن كان يحصل لبعض الناس من الشبه ما يخرجهم إلى الطرق النظرية"<sup>(٦٦)</sup>.

على أن ابن تيمية يرى صحة الاستدلال على وجود الله المبني على فكرتى الإمكان وبطلان التسلسل ويقرر أنها "صحيحة ومقتضية لوجود

واجب، غير أنهم لإثبات تعيينه يحتاجون إلى دليل آخر<sup>(٦٧)</sup>.

والآمدى لا يفي من دليله أكثر من إثبات موجود واجب الوجود، أما كمالاته وصفاته المختلفة فتثبت بأدلة أخرى؛ ولذا يحق له أن يختم كلامه

في إثبات واجب الوجود بقوله: "فقد تقرر - كما أشرنا إليه - أنه لا بد من القول بوجوب وجوب موجود، وجوده لذاته لا لغيره. وهو حسبي ونعم الوكيل"<sup>(٦٨)</sup>.

**أ.د. حسن الشافعي**

- (١) انظر: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠٧ وما بعدها وشرح الطوسي على الإشارات ٤٨٢/٣.
- (٢) انظر: المراجع السابقة ومقدمة مناهج الأدلة ص ١٢ وما بعدها.
- (٣) انظر: كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ص ٩٢ وما بعدها، والكندي وفلسفته ص ٨٤، ٧٠، ومناهج الأدلة ص ٢١.
- (٤) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه ص ٣٦٧ ومعالم أصول الدين للرازي ص ٢٦.
- (٥) انظر: الإشارات والتبهيئات المجلد الثالث ٤٣٥ - ٤٨٣.
- (٦) انظر: عيون المسائل للفارابي ص ٤.
- (٧) وهو المرحوم الزركان في بحثه عن: فخر الدين الرازي وآراؤه ص ١٧٦ وانظر: أيضا: ديكارت د. عثمان أمين ١٦٦ - ١٩١.
- (٨) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٠٠ - ١٠١.
- (٩) انظر: مناهج الأدلة ١٥٠ - ١٥٤ ومقدمته ٢٥ - ٢٨، والآية ٧٣ من سورة الحج.
- (١٠) انظر: الكندي وفلسفته ٧٨ - ٨٤.
- (١١) انظر: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٥٠.
- (١٢) انظر: الموافقة ٢ / ٢٥٤ - ٢٦٠.
- (١٣) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه ١٨٥، ١٨٦.
- (١٤) انظر: ترجيح أساليب القرآن ص ٧٩، ٨٠.
- (١٥) الملح ١٧ - ١٩.
- (١٦) انظر: الشامل ١ / ١٦٦ وما بعدها.
- (١٧) انظر: رسالته: الحكمة في مخلوقات الله - ص ١٥ وما بعدها والإحياء ١ / ٧٢.
- (١٨) انظر: تاريخ فلسفة الإسلام د/ هويدى ١ / ٣٦٥ - ٣٦٧.
- (١٩) انظر: بحر الكلام ص ١٤، ١٥.
- (٢٠) انظر: مقدمة مناهج الأدلة ص ٢١ - ٢٣.
- (٢١) ترجيح أساليب القرآن ص ١٩ - ٢٢، ٨٥ وما بعدها.
- (٢٢) ترجيح أساليب ص ٢١.
- (٢٣) الأبيكار: ٢ / ٢٦٢ ب.
- (٢٤) المآخذ: ل ١٦ ب.
- (٢٥) انظر: الرسالة القشيرية ص ٢، ٤ والدرة الفاخرة للجامي ٣٧٦، ٢٧٧ وفصوص الحكم ١ / ٨١.
- (٢٦) التعرف للكلاباذي ص ٩٣ وما بعدها.
- (٢٧) عن بحث: ( موقف ابن عربي من العقل والمعرفة الصوفية ) ألقاه أستاذنا الدكتور قاسم بجامعة أم درمان الإسلامية سنة ١٩٦٩ - ص ٦ - ١١، ١٣ - ١٥.
- (٢٨) انظر: المنقذ من الضلال تحقيق د/ عبد الحليم محمود ص ٨ - ٢٤ وكتابه ( أبو الحسن الشاذلي ) ص ٩٣ - ١٠٢، وكتابه (الإسلام والعقل).
- (٢٩) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ١٨٠ - ١٨٧ وتفسير النفسى ٢ / ٨٥ وابن كثير ٢ / ١٥٠.
- (٣٠) انظر: شرح الطحاوية ص ١٨٦.
- (٣١) انظر: بحر الكلام ١٠ - ١٢.
- (٣٢) انظر: نيابة الإقدام ١٨٠ - ١٨٧.
- (٣٣) انظر: الإحياء ط / الحلبي ٤ / ٢١٢.
- (٣٤) انظر: نشأة الفكر ١ / ٦٣٣، ٦٤٤.
- (٣٥) انظر: موافقة صحيح المنقول ١ / ٥١.
- (٣٦) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١١ والتمهيد للياقلائي ص ١٨.
- (٣٧) انظر: الأبيكار ل ١ / ٤١ وما بعدهما.
- (٣٨) انظر: غاية المرام ٣ - ص، وما بعدهما.
- (٣٩) انظر: المآخذ ٤ وما بعدهما.
- (٤٠) انظر: المآخذ ل ١٢ ب.

- (٤١) انظر: المآخذ ل ١٢ أ، ب والموافقة لابن تيمية ٢ / ٢٥٦ - ٢٦٠ وما سيأتي في مبحث حدوث العالم.
- (٤٢) انظر: المآخذ ل ١٢، ١٣، ١١٥.
- (٤٣) راجع ما سبق عن موقفه من الاتجاه النقلي، انظر: المآخذ ل ١٥ ب.
- (٤٤) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه ص ٦٢١.
- (٤٥) الأبيكار ١ / ٤١، ب.
- (٤٦) انظر: غاية المرام ل ٣، ب.
- (٤٧) انظر: مناهج الأدلة ص ٢٥، ٢٨.
- (٤٨) انظر: الإرشادات والتبهيّات مجلد ٣ / ٤٨٣٥٤٨٢.
- (٤٩) انظر: ملخص المطالب العالية للخونجي ل ١٢ - الرازي وآراؤه ص ١٨٨.
- (٥٠) انظر: الرازي وآراؤه ص ١٨٨، وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية - النسخة المصورة - ل ١٢٣٧.
- (٥١) انظر: مناهج الأدلة ٢١٠.
- (٥٢) انظر: ابن تيمية السلفي ص ٧٨، ٧٩ وتجريد النصيحة للسيوطي ص ٢٢٠.
- (٥٣) انظر: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ٢ / ٢٢١ - ٢٢٥، وديكارت لعثمان أمين ١٨١ - ١٩١.
- (٥٤) انظر: مناهج الأدلة ص ١٥٠ والجانب الإلهي ٢ / ٢١٣.
- (٥٥) المآخذ ل ١١٥.
- (٥٦) المآخذ ل ١٦ ب.
- (٥٧) انظر: المنقذ من الضلال ١٤٥.
- (٥٨) انظر: مناهج الأدلة ص ٢١٠.
- (٥٩) غاية المرام ل ١٢ - ص ٥ قسم ثان وانظر: الأبيكار ١ / ٤١.
- (٦٠) الأبيكار ١ / ٤١ ب وانظر: المآخذ ل ١٩.
- (٦١) الأبيكار ١ / ٤٤ اوقد نقله ابن تيمية في الموافقة ٢ / ٢٤٥، ٢٤٦.
- (٦٢) انظر: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٢ - ٢٥.
- (٦٣) شرح الطحاوية ٤٢.
- (٦٤) السابق: ص ٦٧ وما بعدها.
- (٦٥) السابق: ص ٥١.
- (٦٦) السابق: ص ٥٢.
- (٦٧) انظر: ابن تيمية السفلي ص ٧٦.
- (٦٨) غاية المرام ل ١٩.



## الملحق الثانى

### التجديد فى علم الكلام

أديانهم ومذاهبهم، وبيان مواقفهم من العقائد بصفة عامة.

وأخراهما: مناقشة عقائد المخالفين، وتقديم البراهين والحجج على بطلانها وبيان زيفها، وهى مهمة مكملية للأولى، ولعل المتكملين فيها كانوا يطبقون الفكرة القائلة بأن الهجوم هو خير وسائل الدفاع.

وتظهر هاتان الوظيفتان فى كثير من التعريفات التى قدمت لهذا العلم، ومنها تعريف أبى نصر الفارابى (ت ٢٣٩ هـ) الذى يقول فيه "وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة" وتزيف كل ماخالفها بالأقاويل"<sup>(٢)</sup>.

كما يظهر ذلك فى تعريف ابن خلدون (٨٠٨ هـ) الذى يقول فيه: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين، فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"<sup>(٣)</sup> ويتفق كلام ابن خلدون مع ما سبق أن قرره الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ) الذى بين أن مقصد علم الكلام هو "حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن

لم ينشأ علم الكلام - عند المسلمين - دفعة واحدة، ولم تكن نشأته ثمرة أو نتيجة لعامل أو سبب واحد، بل كان نتيجة لعوامل متعددة دينية وسياسية واجتماعية وثقافية، وقد كان لفرقة المعتزلة أثر كبير فى هذه النشأة، وفى ذلك يقول طاش كبرى زادة: "فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدى المعتزلة والقدرية، فى حدود المائة من الهجرة"<sup>(١)</sup> وكان للاتصال بالفلسفة اليونانية - بعد ترجمة كتبها إلى اللغة العربية - أثر غير قليل فى هذه النشأة، وفى تطور منهج هذا العلم، وفى ذلك يقول الشهرستاني "ثم طالع - بعد ذلك - شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين فسرت أيام المأمون، فخلطت منهاجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام"<sup>(٢)</sup>. واضطلع علم الكلام - عند نشأته وفى كثير من عصوره - بمهمتين أساسيتين:

أولاهما: بيان العقائد الإسلامية، والبرهنة على صدقها بالأدلة العقلية، وانرد على الشبهات والشكوك التى توجه إليها من خصومها على اختلاف

تشويش أهل البدعة" الذين ألقى الشيطان في وساوسهم أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله - تعالى - طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبسات أهل البدع المحدثه على خلاف السنة الماثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.<sup>(٥)</sup>

وقد بذل علماء الكلام - على اختلاف مدارسهم - جهوداً كبيرة في مواجهة خصومهم من أهل الأديان الأخرى، ومن الثنوية والدهرية والملاحدة وأمثالهم، وألفوا في ذلك الكتب والرسائل، وخاضوا المناظرات، وسافروا للقاء أهل الشبهات في مواطنهم، ونجحوا في إقناع كثير من هؤلاء الخصوم ببطلان عقائدهم، وكان ذلك موضع فخرهم واعتزازهم، ونظروا إلى علمهم على أنه أرفع العلوم وأعلاها، وأنفعها وأجداها، وأحراها بعقد الهمة بها، وصرف الزمان إليها، لأنه كما يقول المتكفل بإثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الأجسام، ... وإثبات النبوة التي هي أساس الإسلام، وعليه مبنى الشرائع والأحكام، وبه يترقى في الإيمان باليوم الآخر من درجة التقليد إلى درجة الإيقان وأن به حفظ قواعد الدين عن أن تزلزلها شبه

المبطلين، وأن يبنى عليه العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها" ولذلك وصف بأنه "العلم الأعلى، وأنه الذي تستمد منه العلوم، وهو لا يستمد من غيره، فهو رئيس العلوم على الإطلاق"<sup>(٦)</sup>.

أولاً: بواعث التجديد:

تعرض هذا العلم لكثير من أوجه النقد لدى كثير من علماء المسلمين، على الرغم من الغاية الجليلة التي نشأ من أجلها، وشارك في هذا النقد فقهاء ومحدثون وصوفية ومؤرخون وفلاسفة ومفكرون سلفيون، وكتبت بعض الكتب في صون المنطق والكلام عن علمي المنطق والكلام، وتعددت أسباب النقد، واختلفت منطلقاته. وقد اتجه بعضها إلى المنهج والطريقة، وبعضها إلى المسائل والقضايا، أو إلى الوجهة التي اتجه العلم إليها، أو إلى التقليد والجمود الذي ألم به، كشأن علوم إسلامية أخرى، وهذه كلها عوامل وبواعث تدعو إلى تجديد العلم في منهجه وفي وسائله وفي موضوعاته. ويمكن الإشارة إلى شيء من ذلك - بإيجاز - فيما يلي :

١- كان المتكلمون - في أول أمرهم - يدافعون عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها من خارج الدائرة الإسلامية، وقد كان هؤلاء الخصوم يكتبون الكتب في الطعن على عقائد

الإسلام، والتشكيك في أصوله الكبرى كوجود الله وتوحيده، ونبوة الرسول ﷺ، وعالمية رسالته، وختم النبوة به، وكان بعض هذه الكتابات يتجه إلى التشكيك في القرآن الكريم، ووصفه بالتناقض، ويدعو إلى تأويل نصوصه تأويلاً باطنياً، يجردها من مضمونها، ويحولها إلى رموز لا صلة لها بنصوصه ولا بأسباب نزولها، بل ربما رسم هؤلاء منهجاً متدرجاً ينتهي بمن يطبقه إلى الخروج عن دينه<sup>(٧)</sup>. وكانت هذه الكتابات، والترجمات بما تضمنته من مطاعن وشبهات جديدة بأن تحدث بلبلة في عقائد المسلمين لو أنها تركت هكذا دون ردٍّ عليها، وبيان لبطلانها، وقد كان علماء الكلام في طليعة علماء المسلمين الذين تصدّوا لهذه الكتابات والترجمات، تثبيتاً لأصول الدين، وحفظاً لعقائد المسلمين، وفي هذا يقول الجاحظ "... لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام، واختلطت واسترقت ..."<sup>(٨)</sup> وقد قام بهذه الجهود عشرات من علماء الكلام، من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم ممن يصدق عليهم هذا الوصف، حتى ولو لم ينتسبوا إلى فرقة بعينها كالسعودي والبيروني وابن حزم وأمثالهم. وقد كانت هذه الجهود موضع تقدير المسلمين وثنائهم، حتى لقد

وجدنا من الفلاسفة الإسلاميين من يشيد بهذه الجهود إشادة كبرى، ويصفها بأنها لا تقل في أهميتها وحاجة المسلمين إليها عن الجهود التي يقوم بها الجنود في ميادين الجهاد الحربي، لأن غاية الفريقين واحدة، وهي صيانة الدين والدفاع عنه<sup>(٩)</sup>. لكن هذا الاتجاه إلى مواجهة الخصوم الخارجين ما لبث أن زاحمه، بل ربما غلبه، اتجاه آخر ساق المتكلمين إلى مواجهة خصومهم من الإسلاميين، فتحوّلت الجهود إلى داخل الساحة الإسلامية بدلاً من الخصوم الحقيقيين الذين يبتغون القضاء على الإسلام ذاته. وشهد علم الكلام انقسام المنتسبين إليه إلى فرق وطوائف متناحرة متحاربة، ووصل الأمر إلى حد التكفير الذي حذر منه الرسول ﷺ، وتكررت الكلمة كثيراً في حديث كل فرقة عن آراء خصومها المخالفة لأصولها، وربما جرى إطلاق هذه الكلمة على صاحب رأى في مسألة تحتمل الخلاف في الرأي، وتعدد وجهات النظر، دون أن يستلزم الأمر تكفيراً، بل ربما كان الخوف لفظياً أحياناً، ولكن المخالف لا يسلم من إلصاق التهمة به<sup>(١٠)</sup>. وقد لاحظ الإمام الغزالي - من قديم - أن كل فرقة تكفر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب الرسول، عليه الصلاة والسلام.

فالحنبلى يكفر الأشعرى، زاعماً أنه كذب الرسول فى إثبات الفوق لله تعالى، وفى الإستواء على العرش. والأشعرى يكذبه، زاعماً أنه مشبه، وكذب الرسول فى أنه (الله) ليس كمثله شئ. والأشعرى يكفر المعتزلى زاعماً أنه كذب الرسول فى جواز رؤية الله تعالى، وفى إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلى يكفر الأشاعرة زاعماً أن إثبات الصفة تكثير للقدماء، وتكذيب للرسول فى التوحيد<sup>(١١)</sup>.

ولم يقتصر الأمر على تكفير المخالفين من أصحاب الفرق الأخرى فى بعض ما قالوه، بل وقع ذلك - أحياناً - بين المنتسبين إلى مذهب واحد أو فرقة واحدة، من بعضهم لبعض كالذى حدث بين فرق الخوارج والمعتزلة، وأدت - هذه الحدة فى الخصومة، والتساهل فى تكفير الخصوم من المخالفين فى المذهب إلى إثارة غبار من الشك على علم الكلام - فى جملته - وعلى مدى استمساكه بالغايات والمقاصد التى نشأ من أجلها، وكان هذا من بواعث الدعوة إلى تجديد علم الكلام.

٢ - ويتصل بهذه المسألة اتصالاً وثيقاً أن تسلط الخلاف على الفكر الكلامى، وما صاحبه من إعجاب كل ذى رأى برأيه، أدى إلى أن وصفت

المناهج الكلامية على لسان منتقديها بالتناقض والتعارض، وأن الغاية التى تغلبت على أصحابها لم تقتصر على طلب الحق وإقامة الحجة، بل تعدت ذلك الأمر إلى إفحام الخصم وبيان تهافت آرائه، ومن ثم وصفت بأنها ذات طابع جدلى، وأن الحجج التى تداولها المتكلمون فى خصوماتهم لم تعد من القوة بحيث تحسم الخلاف، وتحقق اليقين، بل إنها أصبحت كما يقول الشاعر:

حجج تهافت كالزجاج تخالها

حقاً وكل كاسر مكسور<sup>(١٢)</sup>

وترتب على هذا الأمر القول بأن المنهج الكلامى فى الاستدلال أصبح لا يؤدى إلى طمأنينة القلب وبرد اليقين فى مسائل العقيدة. وهذا ما يقرره الغزالى، وهو خبير بعلم الكلام ودقائقه كما تشهد بذلك مؤلفاته، وقد ذكر فى سياق نقده لعلم الكلام أن الإيمان المستفاد من الدليل الكلامى ضعيف جداً، وأنه مشرف على الزوال بكل شبهة<sup>(١٣)</sup>.

ويتفق الغزالى فى هذا النقد مع من سبقه أو لحقه من الفلاسفة كالفارابى فى إحصاء العلوم، وابن باجة فى تدبير المتوحد، وابن رشد فى مناهج الأدلة، ثم هو يتفق مع آراء الصوفية الذين يعتمدون فى تحصيل اليقين على التوجه إلى الله بالعبادة والذكر، وتفريغ

القلب من الشواغل، وانتظار ما يرد عليهم من الفيوضات والإلهام والعلم اللدنى الذى يتصف فى رأيهم بالوثاقة واليقين<sup>(١٤)</sup>.

٣ - ثم إن هذا المنهج فى العرض والرد على الخصوم قد صار - فى كثير من الأحيان - أشبه بالقضايا الرياضية<sup>(١٥)</sup>، التى قد تبهر العقل بما فيها من اتساق وانسجام بين المقدمات والنتائج، وبما فيها من مهارة عقلية فى استخلاص الأدلة، وملاحظة مواطن الضعف فى كلام الخصوم، والتنبه إلى دقائق التعبير فى النصوص الشرعية عند الاحتجاج بها، ولكن هذا يمسى فى طريقه دون أن يعنى كثيراً بجانب مهم من مقومات الإقناع التى تحدث تأثيرها فى الإنسان، وهو جانب الشعور والوجدان، فالإيمان ليس نتاج العقل وحده، بل إنه نتاج طاقات الإنسان كلها. والعقائد الدينية لا تعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسية للإنسان: الوجدانية والإرادية والعقلية، ولكنها تتصل بها اتصالاً وثيقاً، ولا ترضى نفس المرء ولا تكمل شخصيته إلا إذا تضامنت، شخصيته ونواحيه النفسية كلها، وعملت معاً على تقبل كل عقيدة من عقائده... فيوجد قبول عقلى واطمئنان قلبى، والتقاء مع الإرادة، وذلك هو كمال الشخصية. وهو كمال

الاعتقاد، وهو كمال العقيدة كذلك<sup>(١٦)</sup>.

ولم تكن المناهج الكلامية - فى مجملها - معنية بهذه الجوانب كلها؛ بل إنها عنيت بجانب واحد منها، وهو الجانب العقلى الذى انساق إلى الجدل فى مواطن كثيرة، ومن ثم افتقدت هذه الأدلة ما تقتضيه العقيدة من تكامل فى خطابها لجوانب الشخصية الإنسانية.

ويكفى أن نسوق هنا مثلاً واحداً، نقتبسه من كلام المتكلمين حول الصفات الإلهية، وهى من أهم القضايا التى تتضمنها البحوث الكلامية، وقد وقع بينهم فيها كثير من الخلافات والمجادلات والأخذ والرد، وقد قسموها إلى صفات سلبية وصفات ثبوتية أو نفسية، كما قسموها إلى صفات ذات وصفات أفعال، ثم تعرضوا إلى ما أسموه الصفات الخبرية، وهى التى تثبت له تعالى ما يوهم المشابهة للخلق، كوصفه بأن له وجهاً أو يداً أو عيناً، أو نزولاً أو استواء، ثم اختلفوا فى تحديد علاقة الصفات بالذات، وهل هى عين الذات أو غيرها، أولاً هى ولا هى غيره، ثم اختلفوا فى إثباتها له تعالى، أو نفيها عنه، وفى كونها قديمة أو حادثة، وكونها عامة شاملة أو مقيدة ببعض أقسام الوجود دون بعض، وهكذا هكذا.

وانطلق كل فريق من المتكلمين يسوق الحجج على صحة رأيه، وبطلان رأى المخالف له، وانشغلوا بذلك الأمر عرضاً ونقداً، وإصداراً، وإيراداً، واستقراءً للاحتتمالات، واستقصاءً للشبهات، ورداً على الاعتراضات، وتأويلاً للنصوص إذا ما خالفت ما انتهى إليه كل منهم من رأى، وبذلوا فى هذا كله جهداً مضنياً، ومالأوا كثيراً من الصفحات، واستغرقوا كثيراً من الأوقات، لكنهم - فى حومة هذا الخوف - لم ينشغلوا ببيان ما يجب على المسلم تجاه هذه الصفات الإلهية وتحديد حظ المؤمن منها: تخلقاً وتعلقاً وتحققاً، حيث يتحقق فيها غاية الكمال، وقمة الجلال، ونهاية الجمال، وأن على المسلم أن يتخذها مثلاً للكمال الذى ينبغى التأسى به على قدر الطاقة البشرية، كما ينبغى استحضار إحاطتها بكل شئ فى الوجود، واليقين التام بقيومية الله تعالى على كل شئ وإحاطة علمه وحكمته وإرادته بكل شئ وقدرته على كل شئ، وهذا ما يورث المؤمن حظاً موفوراً من الحياء والخشية والمراقبة وصدق التوكل والإنابة، والتخلق بالخوف والرجاء والشكر والصبر والعبودية الخالصة، إلى غير ذلك من الصفات الخلقية العليا التى يقتبسها المؤمن من معانى الأسماء

والصفات الإلهية. ولو اهتم علماء الكلام بهذا الجانب أيضاً لأضافوا إلى علمهم عاملاً مهماً من عوامل القوة والتأثير، ولدفعوا عن أنفسهم أبواباً من النقد والمؤاخذه. وقديماً مرّ الجنيد بن محمد (٢٩٧ هـ) وهو من أئمة الصوفية، على جماعة من علماء الكلام، فسأل عما يفعلونه؟ فقليل له: إنهم ينفون العيب عن الله تعالى فقال: "نفى العيب - حيث يستحيل العيب - عيب" (١٧).

٤ - ثم كان مما وقع فيه كثير من الكلاميين أنه قل - لديهم أو لدى كثير منهم الاعتماد على الأدلة القرآنية الشرعية فى إثباتهم للعقائد الدينية، وربما كان هناك ما يسوغ لهم ذلك فى جدالهم مع غير المسلمين: لأن هؤلاء لا يؤمنون بالإسلام الذى تستقى من مصادره تلك الأدلة الشرعية لكن الأمر سار على النهج نفسه فى جدالهم بعضهم مع بعض، ومن ثم وجدناهم يعتمدون فى إثباتهم لأصول العقيدة على أدلة ذات أصول فلسفية كدليل الجوهر الفerd، ودليل الممكن والواجب، ودليل التناهى، وغيرها من الأدلة، بل إن بعض الفرق الكلامية، كالمعتزلة، مثلاً، عزلت الدليل الشرعى عن أن يكون دليلاً معتمداً فى أصول العقائد كالإيمان بالله تعالى وإثبات النبوة" (١٨) وتابعهم على ذلك

بعض الأشاعرة، وعلى رأسهم فخر الدين الرازى (٦٠٦ هـ) الذى أبرز مسألة "الدور" الكلامية التى انتهت إلى أن إبطال دليل العقل - إذا ما تعارض مع الدليل الشرعى - يؤدى إلى إبطال دليل الشرع والعقل معاً<sup>(١٩)</sup>.

وقد كان لعلاقة علم الكلام بالفلسفة اليونانية أثر مهم فى هذا الموقف وفى بنية الأدلة الكلامية نفسها، حيث تظهر فيها كثير من الاصطلاحات المستقاة من هذه الفلسفة، كما تظهر فيها بعض الموضوعات الطبيعية كدراساتهم للجواهر والأعراض والأجسام والزمان والمكان والحركة والسكون والخلاء والملاء والطفرة، وغيرها من الموضوعات التى استعانوا بها فى مقدمات براهينهم، وكان للمعتزلة الأثر الأكبر فى استحضار هذه الموضوعات والمصطلحات الفلسفية، مصحوبة بطريقة الفلسفة فى الصياغة المنطقية، وها هو الجاحظ الذى هو من أعلامهم، ومؤسس فرقة من فرقهم يقول: "وليس يكون المتكلم جامعاً لأنظار الكلام، متمكناً فى الصناعة، يصلح للرئاسة حتى يكون الذى يحسن من كلام الدين فى وزن الذى يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذى يجمعهما"<sup>(٢٠)</sup>. وسرى هذا التأثير إلى الفرق الأخرى،

وخصوصاً فى عصورها المتأخرة، حتى أصبح الناظر فى بعضى كتبها يلتقى بجو فلسفى غلاب كما لاحظ ابن خلدون<sup>(٢١)</sup>.

وقد كان التأثر بالفلسفة - حتى فى بواكيره الأولى - من أسباب توجيه النقد إلى علم الكلام، وجاء هذا النقد على لسان كثير من أئمة الفقه كأبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد، وأمثالهم من الأئمة<sup>(٢٢)</sup>.

٥ - يضاف إلى ما سبق أن الحركة العقلية المزدهرة التى حفل بها علم الكلام فى أثناء انشغاله بالرد على أصحاب العقائد الأخرى، قد ضعفت وحل محلها - وخصوصاً بعد التحول إلى نقد الفرق الكلامية الإسلامية - نوع من الركود الفكرى، واتجه كثير من العاملين فى حقل هذا العلم إلى تقليد العلماء القدامى، من أئمة المذاهب وشيوخها، بل آل الأمر إلى ضعف بعض الفرق أو إلى انقراضها، وأدى التقليد إلى تعصب المتأخرين لآراء المتقدمين، والتقوقع داخل المذاهب، بحيث يعتقد أتباع كل مذهب أن الحق منحصر فيه، وكان ذلالة فى بعض الأحيان أو فى كثير منها سبباً فى إنكار آراء مخالفيهم حتى لو كانت فى ذاتها حقاً، وقيل فى تصوير ذلك إن أحداً من المتكلمين لو اطلع على رأى من الآراء فاقتنع

بصحته وصوابه، ثم علم -بعد ذلك- أنه رأى واحد من علماء فرقة أخرى مخالفة لرجع عن هذا الرأي الذى كان قد اقتنع به<sup>(٢٣)</sup>.

وأدى هذا كله إلى ضعف الإبداع، وندرة الجدة؛ وغلبة الفتور والتقليد واجترار الماضى على المؤلفات الكلامية، وساد أسلوب الحواشى والتقارير التى كتبت على المتون القديمة وشروحها دون إضافات علمية حقيقية أو مهمة، وران هذا الجمود والتقوقع على الفكر الكلامى، بل على الفكر الإسلامى، بوجه عام، خلال القرنين العاشر والحادى عشر الهجريين وأكثر القرن الثانى عشر<sup>(٢٤)</sup>.

وقد كشفت هذه العوامل مجتمعة عما أصاب علم الكلام من ضعف، وأبرزت الحاجة إلى ضرورة تجديده بما يعينه على تحقيق الغايات النبيلة التى أدت إلى نشأته قديماً، وبما يسمح - كذلك - بأن يستأنف مسيرته العلمية التى ينبغى أن تكون مواكبة لما أصاب الحياة من حوله من تطور وتجديد.

#### ثانياً صور من التجديد:

شهد العالم الإسلامى فى القرنين الأخيرين<sup>(٢٥)</sup> تحديات خارجية تمثلت فى المحاولات الغربية لغزو العالم الإسلامى واحتلال أرضه واحتوائه على المستوى الثقافى والفكرى، بل والدينى، وبدأ ذلك على نحو بارز بالحملة الفرنسية

على مصر بقيادة نابليون بونابرت (١٧٩٨م) وتمثل كذلك فى الكشف العلمية الجديدة التى كانت تمثل تفسيراً للحياة، ونشأتها، يختلف عما يمكن استخلاصه من النصوص الدينية عمومًا، وبلغ الاختلاف أشده فيما يتعلق بالإنسان وخلقه على نحو ما ظهر فى نظرية دارون (١٨٨٢م) للنشوء والارتقاء، وما أدت إليه هى وغيرها من النظريات فى علوم مختلفة من تفسيرات ميكانيكية للحياة ونشأتها بعيداً عن الاعتقاد بوجود إله؛ لأن كل شئ فى الوجود يمكن - فى رأيهم - تفسيره تفسيراً مادياً يقوم على الربط بين الظواهر وأسبابها القريبة، ووصل الأمل بأحد ممثلى هذا الاتجاه قبل دارون، وهو عالم الفلك الفرنسى، لابلاس ١٨٢٧م إلى أن يقول: يجب علينا أن نعتبر الحالة الراهنة للكون نتيجة لحالته السابقة، وسبباً فى حالته التى تأتى بعد ذلك مباشرة، ولو استطاع ذكاء ما أن يعلم فى لحظة معينة جميع القوى التى تحرت الطبيعة، وموضع كل كائن من الكائنات التى تتكون منها لاستطاع أن يعبر - بصيغة واحدة - عن حركات أكبر الأجسام فى الكون، وعن حركات أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شئ!! علماً أكيداً، ولأصبح المستقبل والماضى ماثلين أمام ناظره كالحاضر



تماماً".<sup>(٢٦)</sup> وقد كتب لابلاس تصوره لبناء العالم فى كتاب سماه نظام العالم، وقدمه إلى نابليون، الذى سأله قائلاً: وأين موضع الله فى هذا النظام؟ فأجاب بكل غرور وصلافة: سيدى! لست فى حاجة إلى هذا الفرض"<sup>(٢٧)</sup>، وجاءت نظرية دارون فزادت النار ضراماً، وسرى هذا الموقف الإلحادى الرافض للدين والألوهية والنبوة والوحي فى فروع العلوم المختلفة خلال القرن التاسع عشر فى أوروبا، وروج كثير من الباحثين فى هذه العلوم لمقولة أن حقائق الدين غير قابلة لإثبات بوسائل العلم المحسوسة من ملاحظة وتجربة ونحوهما"<sup>(٢٨)</sup>، وكان هذا الاتجاه المادى، المستند إلى التجارب العلمية يلقى بأثقاله على أتباع العقائد الدينية فى العالم كله، وكان على علماء العقيدة الإسلامية أن يواجهوا هذا التحدى الذى يتصادم مع الدين بطريقة مباشرة لا يمكن تجاهلها أو الفرار منها، وكان هذا التحدى يفرض نفسه على العالم الإسلامى بسبب العلاقة الاستعمارية والثقافية التى طبعت علاقة أوروبا بهذا العالم الإسلامى. وكان ذلك - زيادة على ما سبقت الإشارة إليه من أوجه النقد المختلفة - من أهم عوامل التفكير فى تجديد علم الكلام كى يقوم بدوره فى مواجهة هذه الظروف الجديدة التى لا يستطيع

أن يواجهها بوسائله القديمة. وقد تعددت صور التجديد التى شهدتها العالم الإسلامى، وكثرت كثرة ظاهرة لا يسمح المجال بتتبّعها، وإن كان يمكن الإشارة إلى بعضها. فلاحظ أن بعض دعاة التجديد قد اتجهوا إلى تفسير المعتقدات الإسلامية على ضوء الكشوف العلمية الحديثة، ومن هؤلاء: السيد أحمد خان (١٨٩٨م) الذى كان يرى أن علم الكلام القديم نشأ لمجابهة العلم والفلسفة اليونانيين، وإذا كان هذان قد انقرض عصرهما فإن ذلك يعنى انقراض علم الكلام القديم أيضاً، ولهذا ينبغى تطوير علم جديد للكلام للتوفيق بين الدين والنظريات المتجددة الوافدة من الغرب فى ساحة العلم والفلسفة، وأن عليه أن يواجه الشبهات والتحديات الجديدة النابعة من اليقينيّات والحقائق التجريبية التى لا يمكن مواجهتها ومجابهتها على أرضية الفروض والاحتمالات الفكرية القديمة كما كان الشأن فى مواجهة الفلسفة اليونانية القديمة"<sup>(٢٩)</sup>، ومن هنا جاءت دعوته لتطوير علم الكلام على الأسس والدعائم الحديثة حتى يمكن له مجابهة تحديات الفلسفة والعلوم التطبيقية الحديثة السائدة فى عصرنا اليوم"<sup>(٣٠)</sup>. وعلى العكس من ذلك نرى صورة

أخرى من التجديد لدى معاصره: شبلى النعمانى، الذى كتب كتابه "فى علم الكلام" متبنياً الدعوة إلى تطوير علم الكلام، غير أنه يرى أن هذا العلم نوعان، نوع منها يمثله علم الكلام القديم، وهو قديم فى بنيته وكيانه، وهو يعالج القضايا القديمة التى يصفها بأنها بالية متآكلة، وأنها مضنية عسيرة، بسبب ما فيها من البراهين والأدلة التى طورها الأشاعرة المتأخرون. أما النوع الثانى فهو الذى يعالج القضايا والمشكلات الجديدة التى أظهرتها المعتقدات الغربية والفلسفات الجديدة والعلوم التطبيقية الحديثة، وهو يصف هذا النوع الثانى بأنه يمثل اجتهاداً ومبادرات للتفكير الجديد".<sup>(٣١)</sup>

ولقد نرى صورة من التجديد لدى الدكتور محمد إقبال (١٩٢٨) الذى اتجه إلى بعث الروح فى بعض الآراء التى قال بها علماء الكلام القدامى، ومنها القول بفكرة الجزء الذى لا يتجزأ، التى ظهرت عند المعتزلة، ثم تبناها الأشاعرة، وهى الفكرة التى يرى إقبال أنها تمثل أول دليل على التمرد العقلى على مذهب أرسطو القائل بعالم ثابت ساكن، وأن هذه النظرية يمكن النظر فيها من جديد لتكييفها مع الطبيعيات الحديثة، وأن من الواجب على علماء الإسلام فيما يقبل من الأيام أن يعيدوا بناء هذه

النظرية العقلية البحتة، وأن يحكموا الصلات بينها وبين العلم الحديث الذى يظهر لنا أنه متجه فى الاتجاه نفسه".<sup>(٣٢)</sup>، وإذا كانت هذه الصور الثلاث تنظر إلى التجديد من زاوية علاقة الدين بالعلم الحديث فإن هناك صوراً أخرى قد تنظر إلى التجديد انطلاقاً من علم الكلام القديم، وقد جاءت بعض هذه الصور التجديدية دالة على انتماء مذهبى لفرقة أو لأخرى من فرق علم الكلام.

فمنها ما ينطلق من فكر المعتزلة، كهذا الذى نجده لدى الدكتور أحمد صبحى الذى يقول: "إنه مع التسليم بكل ما أخذ على المعتزلة من إسراف، سواء فى الفكر أو فى العمل فإن تجديد الفكر الإسلامى لا يكون إلا ببعث تلك الروح الوثابة التى تميز فكر المعتزلة، حتى ندفع عن الإسلام عادية مذاهب معادية، كما دفع الاعتزال عن الإسلام عادية أديان مخالفة" ثم يخلص إلى القول بأن "أية دعوة لتجديد الفكر الإسلامى لابد أن تتجاوز فكر الأشاعرة حتى لا يكون مصيرها التعثر، كما هو حال بعض الدعوات المعاصرة، وكيف يتسنى لها النجاح فى ظل الاعتقاد بنظرية الكسب، وتكليف ما لا يطاق، وأن أفعال الله ليست معلة بأغراض لمصالح العباد"<sup>(٣٣)</sup>. ومن القائلين بالتجديد والداعين له

من يراه فى صورة أشعرية، لأن الأشعرية هى التى تملك مذهب أهل السنة والجماعة، ولأنها عقيدة الجmhرة الكبرى من المسلمين، وهذا يستوجب مناصرتها ورفض الآراء التى تنال منها، أو من شيخها الإمام أبى الحسن الأشعرى<sup>(٣٤)</sup>.

ولن نعدم أن نجد محاولات للتجديد تنطلق من الفكر السلفى الذى يرتبط بأئمة السلف، وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) ثم ابن تيمية (٧٢٨ هـ) ومدرسته، كما ترتبط -حديثاً - بدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ = ١٧٩٢ م).

ولعلنا ونحن نشير هذه الإشارة الموجزة إلى هذه الاتجاهات التى ظهرت فى نطاق مواجهة التحديات العلمية أو فى نطاق علم الكلام لا نغفل محاولات أخرى للتجديد ظهرت على يد السيد جمال الدين الأفغانى (١٨٩٨ م) الذى كتب كتابه: الرد على الدهرين وكأنه يقدم صورة عملية للتجديد تختلف عن تلك الصورة التى يقدمها أحمد خان، وكذلك الشيخ محمد عبده (١٩٠٥ م) الذى يعد كتابه: رسالة التوحيد صورة أخرى من صور عرض العقيدة الإسلامية، دون التزام بآراء فرقة كلامية بعينها، كما أن ردوده على المستشرقين كهانوتو ورينان وكتاباته عن أن الإسلام دين العلم

والمدينة تمثل جانباً مهماً من جوانب القضايا التى ينبغى على علم الكلام الجديد أن يواجهها مواجهة علمية منهجية بعد المعرفة الدقيقة بها.

ثالثاً: ضوابط ومعايير:

ويطول بنا الحديث لو أردنا تتبع محاولات تجديد علم الكلام، وهى محاولات كثيرة تتفق -فى مجملها - على ضرورة تجديد هذا العلم لينهض بمهمته الجلية التى نشأ من أجلها، وقد عقدت لهذه الغاية ندوات ومؤتمرات علمية فى مواطن عديدة من البلاد الإسلامية، ويدل هذا على أهمية هذا العلم، وخطورة المهمة التى عليه أن ينهض بها وهى مهمة لا ينفرد المسلمون بإدراكها، بل إن من المستشرقين من يرى ضرورتها أيضاً، ومن هؤلاء البروفيسور هنرى لاووست، المستشرق الفرنسى الذى ذكر فى كتابه الذى خصصه للحديث عن الفرق الإسلامية قوله: "إن الإسلام فى حاجة اليوم إلى علماء توحيد ومؤرخين بقدر ما هو بحاجة إلى الفنيين والمهندسين، إذا كان يريد أن يظل إحدى القوى الروحية فى المستقبل"<sup>(٣٥)</sup>.

لكن علم الكلام أو علم العقيدة الإسلامية مطالب -فى عصرنا الحاضر - بأن يتخطى أوجه القصور التى وقع فيها فى عصره القديم، ولعل مما يساعد على حسن قيامه

بما هو مأمول منه أن يراعى الأمور التالية، التى يمكن النظر إليها بوصفها ضوابط أو معايير للتجديد والتطوير، حتى لا يبتعد العلم عن مقاصده وغاياته بدعوى التجديد، إذا لم تراعى أمثال هذه المعايير.

-ينبغى -قبل الدخول فى التفاصيل -التذكير بأن الهدف المرجو لدى الحريصين على هذا العلم هو بعث الروح فيه، وتزويده بالوسائل التى تعينه على الاستمرار فى أداء وظيفته، وتخليصه من العوائق التى تجعله عاجزاً عن المواجهة. وإذا كان علم الكلام القديم قد تسلىح بالفلسفة والمنطق كى يتمكن من مواجهة خصومه الذين كانوا مسلحين بهما، وإذا كان قد قام بدراسة أفكار المخالفين وعقائدهم كى يطلع على مواطن ضعفها، وليأتى الرد عليها قائماً على العلم والبيئة.

أقول: إذا كان الأمر كذلك فإن علم الكلام - إذا أراد أن يستمر فى القيام بمهمته - مكلف - من الناحية الدينية والمنهجية -بأن يتصل اتصالاً وثيقاً بالواقع الفكرى والعلمى الذى سيشتبك معه ويحاوره، ويرد على مقولاته ونظرياته التى تختلف عن المسلمات المقررة فى هذا العلم اختلافاً بيناً، ولعل بعضها يهدم أو يسعى إلى هدم هذه المسلمات من أساسها ومن ثم

كان على علم الكلام -مع احتفاظه بثوابته ومقاصده -أن يسعى إلى تطوير أدواته وآلياته، بحسب التعبير الحديث، وكما يقال: "فإن المحارب يضطر إلى استخدام طريقة تلائم طريقة عدوه، وهو مقيد بأسلحته، متعرف لخططه، دارس لأهدافه، وليس ذلك فى معارك السلاح فحسب، بل إن ذلك ينطبق على مجال الفكر أيضاً"<sup>(٣٦)</sup>.

وبعبارة موجزة يمكن القول بأن هذه الضوابط لا يراد بها هدم هذا العلم العريق العتيق، ولا التقليل من شأنه، أو الإزدراء بالجهد الذى قام به على امتداد تاريخه الطويل، بل إن المراد هو معاونته هذا العلم على القيام بدوره فى مواجهة واقع جديد، يختلف - فى جوانب كثيرة منه - ما سبق له مواجهته، وبهذا التجدد تتحقق له المعاصرة المرجوة التى يؤكد بها أصالته، ويثبت بها مكانته التى اكتسبها قديماً بجهود علمائه الأعلام هذا، ومن الضوابط والمعايير التى يمكن استحضارها فى هذا المقام ما يلى:

١. أن يتم التعريف بالعقائد الإسلامية والبرهنة على صحتها، والرد على المخالفين لها -من القدامى والمعاصرين -بلغة ميسرة تتسم بالوضوح والسهولة، والبعد عن

المصطلحات الصعبة المعقدة وبخاصة تلك المطلوبة من فلسفات وثقافات أجنبية، والاستعانة بدلاً من ذلك - ببراهين واضحة مقنعة تستند إلى الأدلة الشرعية والبراهين العقلية الصحيحة، ولا مانع عند الحاجة، ودون تكلف أو مفالة - من الاعتماد - فى الإثبات والرد - على منجزات العلم الحديث وحقائقه التى تكشف عن كمال علم الله تعالى وسمو حكمته، وإعجاز قدرته، وتقديم لنا معلومات يمكن - إذا أحسنا استثمارها - أن تكون من الوسائل الموصلة إلى اليقين، ودفع دعاوى الصدفة والعبثية فى الوجود، كما ينبغى الاستعانة بحقائق التاريخ الدالة على فطرية الإيمان وتغلغل الإيمان فى النفس البشرية، وبدراسات تاريخ الأديان التى تكشف عن كمال عقيدة الإسلام وحفظ مصادره وبعدها عن التغيير والتبديل والتحريف الذى تعرض له غيرها، على أن يأتى هذا كله - عرضاً واستدلالاً - بعيداً عن الغموض والتعقيد الذى تصعب معه المتابعة، ويتعذر معه الاقتناع والتسليم.

ويقتضى تحقيق ذلك - على نحو فعال - تطويراً فى الأدلة والوسائل جميعاً، فلا يمكن مواجهة مقولات الماديين والملاحدة المعاصرين ودعاوى المستشرقين، وآراء الماركسيين والوجوديين والعلمانيين والعولميين

ومقالات الحداثيين، وما بعد الحداثيين وأمثالهم بنظريات الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب، والطبيعية القديمة الموروثة عن اليونان؛ بل لابد من مواجهة الآراء والمذاهب المعاصرة بلغة معاصرة، وطرق متطورة تلائم هذه الأفكار وتناسبها، وهذا ما يقوله وحيد خان "فكلما أردنا مواجهة الأسئلة التى تثار ضد الدين كان لابد من تغيير لهجتنا ولغتنا... حتى نستطيع أن نقف أمام العواصف، علينا ألا ننسى أن طريقة الكلام وأسلوبه قد تغيرا، لمواجهة تحدى العصر الحديث"<sup>(٣٧)</sup>.

على أن مثل هذا الجهد لن يكتب له النجاح إلا بعد الدراسة العميقة لآراء المخالفين، والإحاطة بدقائقها، حتى لا يتحول الأمر إلى ادعاء سهل كشفه، أو تعالم هزيل يمكن رده ونقضه، ويترتب عليه تأكيد الشبهات، بدلاً من نقضها، وترسيخها بدلاً من إضعافها أو القضاء عليها.

وقديماً نبه الإمام الغزالي إلى قاعدة منهجية شديدة الأهمية، عندما قال عند توجيهه لنقد آراء الفلاسفة "وعلمت يقيناً أنه لا يقع على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله، وإذا

ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقا" ثم يردف ذلك بنقده لردود المتكلمين على الفلاسفة فيقول: "ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم - حيث اشتغلوا بالرد عليهم - إلا كلمات معقدة، مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعقل علمي"<sup>(٢٨)</sup>، فضلا عما يدعى دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمية"<sup>(٢٩)</sup>.

وتدلنا هذه القاعدة المنهجية الذهبية على أهمية التكوين العلمي للعاملين في حقل هذا العلم، ممن يرغبون في تحقيق حكاياته، وضرورة اطلاعهم الواسع على آراء المخالفين، والبصر بمواطن القوة والضعف فيها، قبل القيام بمناقشتها، حتى لا تأتي الردود عليها ضعيفة متهاففة، وحتى لا يتصدى للقيام بهذا الأمر إلا من استكمل عدته، وتزود بما يعينه على التوفيق في مهمته.

ولقد تتأكد هذه الأهمية إذا علمنا أن أصحاب الآراء والفلسفات والمذاهب الدينية الأخرى موجودون وجوداً كبيراً على الساحة الثقافية. وأنهم - وفي كثير من الأحيان - أعلى صوتاً، وأقدر على نشر افكارهم، وتوسيع نطاق تأثيرها، وأن العاملين في حقل الكلام في عصورنا الحاضرة لا

يناقشون أفكاراً قديمة مضى أهلها، وأصبحت "تاريخاً ماضياً". بل إنهم يواجهون أفكاراً حية يحملها مفكرون يعملون على نشرها وتطويرها، ويقومون بالرد على من يخالفهم فيها، لذلك كان على من يتصدى لهم أن يكون قادراً على الحوار والمناقشة، بما اجتمع له من دراية عميقة بهذه المذاهب، ومهارة بأساليب النزال والنقد والتمحيص العلمي.

٢. أن يتخلص الباحثون من العلم، أو أن يتخففوا - على الأقل - من التعصب المذهبي الذي يقع فيه كثير من العاملين في حقل هذا العلم، ولعل القارئ لبعض ما يصدر من الكتابات الحديثة فيه يلحظ هذا الأمر، حتى لكأنه يقرأ في كتاب قديم من كتبه، ومن ثم ينقسم الباحثون فيه إلى مثل ما انقسم إليه علماء الكلام القديم، فهناك أشاعرة جدد، وماتريدية جدد، ومعتزلة جدد وهكذا، وهناك منتمون إلى أفكار ومذاهب سلفية، لا ترتضى شيئاً من آراء هذه الفرق الكلامية كلها، وكأننا مازلنا في إطار علم الكلام القديم، وكأن المعارك - بين أصحاب الغاية الواحدة - ما تزال تثار، وما تزال تثير غباراً يغطي على الهدف الذي قام العلم من أجله، وربما انصرفوا بهذه المعارك - التي ليس فيها منتصر ومهزوم -

بل الكل فيها مهزوم، عن المعارك الأخرى التى لا بد من خوضها، دفاعاً عن العقيدة، وحرصاً عليها وعلى المسلمين، وهى المعارك القادمة من خارج الساحة الإسلامية أو من بعض أهلها أحياناً، وهى جميعاً، وبطرق مختلفة - تهاجم الإسلام فى عقيدته وشريعته وأخلاقه وأعلامه وتاريخه، وهى تسعى إلى إزاحة الإسلام نفسه أو طمس هويته، ودمغه بالجمود والظلامية والإزدراء بالعقل، واتهامه باتهامات جائرة تجعله مسئولاً عن تخلف المسلمين، وأنه يقف عقبة فى وجه تقدمهم.

ثم أضيف إلى ذلك فى العقود الأخيرة وصفه بالإرهاب والعنف ومعاداة الحضارات الأخرى، وعجزه عن التعايش والعيش معها فى سلام، كما أضيف إلى لوائح الاتهام المتجددة أنه يظلم المرأة، ولا يهتم بحقوق مخالفه فى الدين، ولا يعنى بحقوق الإنسان، ولا يتأخر دعاية الحداثة عن الترويج لتاريخية نصوصه، والمنأواة بتفكيكها، وتأويلها دون التزام بقواعد التأويل المتعارف عليها، وتطبيق مناهج اللسانيات والاتجاهات النقدية الحديثة عليها، وهكذا. ويتردد هذا وينتشر دون أن يجد من ينهض لمناقشته وبيان ما فيه من خطأ ومخاطر، ولعل من المستغرب أننا قد نهتم بمسألة

تاريخية ظهرت لأسباب خاصة فيما مضى، وهى المتعلقة بمشكلة خلق القرآن ونعنى بعرض الآراء ومناقشة المواقف التى دارت حولها، وننتصر لبعضها ونرد على بعضها، دون أن نهتم بعرض ما يسمى "القراءات" الحديثة التى يراد فرضها على القرآن الكريم، وكأنه نص بشرى ينطبق عليه ما ينطبق على النصوص البشرية تفكيكاً وتأويلاً ونقداً.

ولن يتمكن علماء الكلام والعقيدة من تحقيق مواجهة ناجحة لكل هذه القضايا والمخاطر المترتبة عليها وهم ينتسبون إلى عصبية قديمة: اعتزالية وأشعرية وماتريديّة وسلفية إلخ، بل لابد أن يعملوا على تكوين جبهة واحدة، تعمل على تحقيق غاية كبرى هى الدفاع عن الإسلام وعقيدته، وهى غاية ينبغى أن تكون سابقة ومقدمة على نصررة الانتماءات الضيقة والعصبية القديمة، حتى وإن تمسك أصحابها بها.

ويمكن التذكير هنا بموقف سابق وقفه الإمام الغزالي عندما قام بدراسته النقدية الهامة للفلسفة المشائية التى حمل لواءها الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا، وقد بين فى مقدمة كتابه: تهافت الفلاسفة أنه ظهر بين المسلمين طائفة استهانت بشعائر الدين، وانتقصت تعبدات

الشرع ولم تقف عند حدوده، وكان من أسباب ذلك انهم سمعوا أسماء بعض الفلاسفة اليونانيين كسقراط وأفلاطون وأرسطو. وقد ظنوا أن أولئك الفلاسفة منكرون للشرائع جاحدون للأديان، ولهذا أخذ الغزالي العهد على نفسه أن يفحص هذه الفلسفة، وأن يدرس أقسامها ليرى مواقع الصواب والخطأ فيها، وأنها يمكن الاستفادة منها، وأنها يجب نقده وعدم الأخذ به. وذكر الغزالي إنه استعان في دراسته ونقده لتلك الآراء بكل ما وصل إليه من أقوال السابقين من قبله، دون التفات إلى انتماءاتهم المذهبية الاعتقادية؛ نظراً لجسامة المهمة التي تطلع للقيام بها، مضيفاً جهده إلى جهود سابقيه، وهو يكشف عن خطته التي اتبعها قائلاً: فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب مذكر، لا دخول مدع مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه... بإلزامات مختلفة، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية؟ ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلماً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلننتظر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد<sup>(١٠)</sup> وواضح من كلام الغزالي أنه يقسم الاختلاف إلى

نوعين: اختلاف في مسائل الأصول، وهو المتعلق بأصول الدين وعقائده، وهذا هو الذى تتضمنه أقوال الفلاسفة، واختلاف فى بعض الفروع والتفصيلات، وهذا هو الخلاف الواقع بين الفرق الكلامية، ولا ينبغى التسوية بين هذين النوعين؛ إذ لا تستوى الفروع والأصول، ولذا يجب التفاضل عن الخلافات الجزئية أو الثانوية، نصرة للإسلام وعقيدته، وإن على أصحاب الفرق، مهما كانت الخلافات بينهم، أن يتعاونوا على تحقيق هذه الغاية، وهذا يوجب اجتماع الكلمة وتكامل الجهود، وتناسى الخلافات. وما أحكم هذه النصيحة، وما أحوجنا إليها، وهى نفسها التى يستوجبها ما يتعرض له من هجوم الإسلام فى هذه الأيام.

ويمكن القول بأنه إذا تم ذلك على أى وجه، وبأية وسيلة فإنه سيؤدى - صورة تلقائية - إلى انزواء نزعة التكفير التى قد تسلل إلى كلام المحدثين وهم يعرضون الآراء الكلامية انطلاقاً من مذهب بعينه، وقد يقع ذلك استناداً إلى نصوص القدماء فى حديثهم عن مخالفيتهم، وسواء أجهأ ذلك تعبيراً عن موقفهم، أم ترديداً لأقوال سابقيتهم فإنه وقوع فى التكفير الذى حذر منه الشرع فى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ثم هو



تأريث للخلاف والخصومة، وتضيق لكلمة العلماء والمسلمين من بعدهم، وستكون النتيجة - فى النهاية - عجزاً عن مواجهة المخالفين الذين يسددون سهام نقدهم إلى الإسلام الذى يجب أن تلتف حوله كلمة الجميع.

٢. ينبغى أن تكون محاولات التجديد - فى المنهج أو فى القضايا أو فى الوسائل - مشروطة بالحفاظ على ثوابت العقيدة، التى لا يصح التفريط فيها تحت أى مسمى، ولا حرج - عندئذ - من التجديد فى وسائل الإقناع، وطرق العرض، وصور الاستدال.

ويتصل بذلك اتصالاً وثيقاً - ولا سيما إذا كان علم الكلام يقدم للمسلمين - أن تعود للدليل الشرعى المستقى من الكتاب والسنة مكانته اللائقة به، لما للدليل الشرعى من خصائص، ولما يتحقق له من المزايا، فهو يتسم بالسهولة واليسر، ويبعد عن التعقيد والصعوبة، ويتحقق له القدرة على مخاطبة المستويات العقلية المتفاوتة، وربما أتى الدليل الشرعى، الذى هو عقلى أيضاً، فى آية واحدة أو جزء - من آية. وهو يختلف فى هذا الجانب عن الأدلة الفلسفية والكلامية التى تتبنى على مقدمات طويلة، ومصطلحات دقيقة وقضايا تحتاج إلى

البرهنة عليها أو دفع الاعتراض عنها، قبل بناء الأدلة عليها، وهذا كله يجعل متابعتها عسيرة على كثير من العقول. ولا ينبغى أن تكون الأدلة على صحة أصول العقيدة محصورة فى طائفة محدودة أو قليلة من الناس، بل ينبغى أن تكون فى متناول كافة، لأن العقيدة موجهة إليهم جميعاً، وأن تكون صالحة لينتفع بها الناس، كل على حسب فهمه وفكره فالعامة يفهمونها إجمالاً، والخاصة يعرفون من دقائقها وأسرارها ما يتناسب مع عقولهم. وقد جمعت الأدلة الشرعية هذه المزايا كلها، على نحو جعلها موضع الإشادة من كثير من الفلاسفة والمتكلمين.

وقد سبق إلى ذلك أبو يوسف بن يعقوب بن إسحاق الكندى أول فلاسفة المسلمين، عندما تحدث عما تضمنته الآيات الأخيرة من سورة يس من أدلة على البعث بعد الموت فى الآخرة، ثم قال: فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله إلى رسول الله ﷺ فيها، كملت عن مثل ذلك الألسن المنطقية، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية<sup>(١)</sup>، وهما هو الإمام الغزالى يقول: إن أدلة القرآن الكريم مثل الغذاء الذى ينتفع به كل الناس، بل إنها كالماء فى انتفاع الخلق

جميعاً به: صغاراً وكباراً، ضعفاء وأقوياء<sup>(١٢)</sup> وعلى النسق نفسه يأتي كلام ابن رشد وغيره<sup>(١٣)</sup>.

وينبغي أن يكون واضحاً أن الاعتماد على الأدلة الشرعية - التي لم تأخذ حقها في كثير من قضايا ومسائل علم الكلام - لا يعنى حرمان العقل من الاجتهاد في أصول العقيدة، بل إن العقل المسلم مدعو - من منطلق الإيمان - إلى بذل أقصى الجهد في تأييد أصول الدين، وهو مكلف بأن يبتكر من الأفكار والأدلة ما يصلح أن يدفع الشبهات عنها، مستعيناً في ذلك بتراث علم الكلام، وثمرات العقول المؤمنة، ودراسات مقارنة الأديان، وحقائق العلم التجريبي، وتجارب المهتدين إلى الدين، ولا سيما المهندون إلى الإسلام من أصحاب العقائد الأخرى، كما يمكن الاستفادة بما يقدمه المفكرون من نقد للمذاهب الإلحادية في أصولها الفكرية، أو في النتائج التي تترتب عليها؛ لأن كل هدم للإلحاد يمكن أن يكون لبنة في بناء الإيمان، والكلمة المحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

٤. ولعله قد اتضح - مما سبق - أن تجديد علم الكلام لا يعنى هدمه والقضاء عليه وإغلاق صفحته، بل إنه يعنى تطويره، من حيث القضايا وطرق

الاستدلال، ليكون علماً معاصراً، قادراً على مواجهة الشبهات العصرية كما واجه علماء القدامى مشكلات عصورهم، وهذا مطلب موجه إلى علم الكلام كما هو موجه إلى غيره من العلوم الشرعية كالفقه والأصول والتفسير وغيرها من العلوم.

ومن الحق الاعتراف بأن العقلية التي تشربت علم الكلام، وتمرست على قراءة نصوصه الصعبة، واستخلص دالاتها، وأدركت دقيق الكلام وجليله، وأجادت فهم مصطلحاته، واتقنت الصياغة المحكمة لأفكاره - هذه العقلية تعد ثروة غالية، ولئن اتاحت لها فرص التكوين العلمى الكفء الملائم لظروف العصر ومشكلته فستكون هي نفسها عاملاً مهماً من عوامل تطوير العلم، والابداع، فيه والسير به قدماً إلى المعاصرة المرجوة التي تتحقق بها غايات العلم كما كانت له من قديم.

على أنه ينبغي الإشارة إلى أن الساحة الفكرية لا تخلو من بعض المحاولات التي تسعى تحت شعار تجديد علم الكلام إلى قلب هذا العلم رأساً على عقب، وتحويله إلى علم آخر لا صلة له بعلم الكلام القديم.

ويرى أصحاب هذا الرأي أن علم الكلام الجديد ينبغي له أن يتحول من دراسته للعقائد التقليدية المتمثلة في

الإلهيات والنبوات والسمعيات إلى دراسة الإنسان، الذى أنشئ هذا العلم من أجل العناية به، ولذلك يكشف علم أصول الدين وبنيته "عن علم الإنسان ووجود الإنسان وصفات الإنسان، وعقل الإنسان، وماضى الإنسان، ومستقبل الإنسان ومجتمع الإنسانية" (١١) لكن علم الكلام قديماً قد أغفل جانب الإنسان واهتم بالإلهيات وأسند كل شئ إليها، وأهدر مبحث الإنسان ووظيفته فى الكون والحياة، ومع ذلك ظل مبحث الإنسان مختفياً وراء موضوعاته، وإن كان مغلفاً بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية، التى إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جلياً واضحاً على أنه محور كل دين وشريعة. وينبغى إذن أن يعود العلم إلى ما كان عليه من عناية بمبحث الإنسان، دون الدخول فى قضايا اعتقادية فرضت على هذا العلم بتأثيرات سياسية حولت مساره، ولا بد إذن من تغيير موضوعاته وأهدافه ليكون علماً بالواقع والإنسان، وليقرأ المسلمون فيه واقعهم المتردى فى مهاوى الاحتلال والتخلف والقهر والتفريب والفقر والتجزئة، وليروا فيه مقومات

التحرر وعناصر التقدم وشروط النهضة (١٥).

ويمكن القول بأن هذا رأى الذى يوصف بأنه تجديد لعلم الكلام هو رأى يقرب علم الكلام رأساً على عقب (١٦)، ويخرجه عن إطاره المعهود، وعن الغاية التى نشأ العلم - تاريخياً - للقيام بها وتحقيقها، بل إنه يحول العلم المقترح إلى علم آخر بعيد عن علم الكلام، ومن الممكن أن يكون علماً ذا طابع سياسى أو اجتماعى، لكنه لن يكون هو علم الكلام الذى عرفه المسلمون على امتداد تاريخهم وعلى أصحاب هذا رأى أن يسموا الأشياء بأسمائها، وليحتفظوا لعلم الكلام باسمه وموضوعه وغايته، وليبحث أصحاب هذا العلم عن تطويره وتجديده وإضافة موضوعات جديدة إليه، مع الاحتفاظ بثوابت العلم ومقاصده كما سبق القول.

﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف ٢١)

والحمد لله أولاً وآخراً

أ. د. عبد الحميد عبد المنعم مذكور

- (١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار المعرفة/ بيروت ط ١ / ١٩٨٥، ص ١٤٨/٢.
- (٢) الملل والنحل، بهامش الفصل، طبع المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ، ٣٢/١، ولم يؤد هذا التأثير إلى تبعية مطلقة للفلسفة، بل إن علم الكلام قد اختلف مع الفلسفة من حيث المقاصد والغايات، ووصل الأمر - في العلاقة بالفلسفة - إلى حد أن ينظر كثير من علماء الكلام إلى الفلاسفة بوصفهم خصوصاً في العقائد كما يقول ابن خلدون في المقدمة، طبعة الشعب ص ٤٣٠.
- (٣) الفارابي: إحصاء العلوم، تحقيق د/ عثمان أمين، دار الفكر العربي ط ٢ / ١٩٤٩ ص ١٠٧، ١٠٨.
- (٤) ابن خلدون، المقدمة ص ٤٢٤.
- (٥) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، مع أبحاث في التصوف، طبع دار الكتاب الحديثة ط ١٩٧٢/٧، ص ١١٨ - ١٢١.
- (٦) عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ): المواقف في علم الكلام، علم الكتب، بيروت ص ٤، ٨.
- (٧) انظر مثلاً: الفرق بين الفرق للبغدادي طبعة الشيخ محمد محي الدين عبدالحميد ٢١٢-٢٨١ وقضائح الباطنية للإمام الغزالي تحقيق د/ عبدالرحمن بدوي في مواطن كثيرة ومذاهب الإسلاميين للدكتور / عبدالرحمن بدوي ١٢٤، ١٢٣/١ والملل والنحل للشهرستاني ٥٦، ٥٥/٢، والفصل لابن حزم ١٠٣/١ وما بعدها، ٢٠٢، وانظر ليوحنا الدمشقي، الهرطقة المائة، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٩٧ ص ٧٠، ٧١ إلى كتب كثيرة أخرى.
- (٨) الجاحظ: الحيوان، تحقيق الأستاذ عبدالسلام هارون طبعة الذخائر ٢٠٠٢ - ٢٩٨/٤.
- (٩) أبو الحسن العامري (٢٨١هـ): الإعلام بمناهل الإسلام، تحقيق أستاذنا د/ أحمد عبدالحميد غراب، دار الكتاب العربي ط ١٩٦٧/١ ص ١١٥، ١١٦، ١٣٠، ١٣١ وانظر كذلك: المواقفات لأبي اسحاق الشاطبي، طبعة الشيخ عبدالله دراز، المكتبة التجارية الكبرى ٦٠/٢.
- (١٠) انظر مثلاً: الفرق بين الفرق للبغدادي وشرح الأصول الخمسة، وهو من تعليق أحمد بن الحسين بن هاشم الزيدى على كتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، والفصل لابن حزم في القسم الخاص بالفرق الإسلامية.
- (١١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن القصص العوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندی ص ١٥٠، وانظر ١٤٤، ١٤٧.
- (١٢) السيوطي: صنون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق د/ على سامي النشار، د/ سعاد عبد الرزاق، طبع مجمع البحوث الإسلامية ط ١٩٧٠/١ ١٤٥/١، ١٤٦.
- (١٣) انظر: المنقذ من الضلال، مرجع سابق ١٢٤، ١٢٥ وإحياء علوم الدين، طبعة الحلبي، ٢٥/١ - ٣٧.
- (١٤) انظر: المنقذ من الضلال والإحياء في المواضع السابقة.
- (١٥) أنظر عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي، طبع دار الدعوة، ط ٥ / ٢٠٠٨ ص ٧، ٨ ورجال الفكر. والدعوة في الإسلامية للعلامة أبي الحسن الندوي، طبع دار الفكر بالكويت ١٩٧٧ ص ٣٢٢، ٣٢٣.
- (١٦) د/ محمود حب الله: الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ٣٦٨، ٢٦٩ وانظر: الأسس المنهجية لبناء العقيدة، د/ يحيى هاشم فرغل ص ٣٧٢ (دون بيانات).
- (١٧) مقدمة ابن خلدون ص ٤٣١.
- (١٨) انظر مثلاً: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار، تحقيق د/ عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة ط ١٩٦٩/١ ص ١ - ٥، ١٢، ٣٦، ٣٧، ٤١.
- (١٩) انظر مثلاً: معالم أصول الدين للرازي، نشرة الأستاذ طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ٢٣، ٢٤، ٤٣ وأساس التقديس له، في مواطن عديدة. وانظر دراسة مفصلة لهذه المسألة لدى د/ حسن الشافعي في المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة ط ١٩٩١/٢ ص ١٥١ وما بعدها.
- (٢٠) الحيوان ١٢٤/٢. وواضح من كلامه أن جانب الفلسفة هو الميزان الأرجح الذي ينبغي أن يحق به جانب الكلام في الدين.
- (٢١) انظر مقدمة ابن خلدون ٤٣٠ وانظر كذلك كتاب المواقف لعضو الدين الإيجي وشروحه.
- (٢٢) انظر: صنون المنطق والكلام ٩٦ / ١ وما بعدها.

- (٢٣) انظر: فيصل التفرقة للغزالي ص ١٧١، ١٧٢.
- (٢٤) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٢٤ وما بعدها وأرجع إلى الكتابات الكلامية والشروح والتقارير التي كتبت على السنوسية والجوهرية والخريجة وأمثالها.
- (٢٥) الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، التاسع عشر والعشرين الميلاديين وما يسبقهما بقليل.
- (٢٦) انظر: فلسفة العلم لفيليب فرانك، ترجمة د/ علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط١/ ١٩٨٢ ص ٢٢٢، ٢٢٣، وحكمة الغرب لرسول ترجمة د/ فزاد زكريا عالم المعرفة الكويت ١٩٨٢ ص ١٥٠، ١٥١.
- (٢٧) انظر فلسفة العلم ٣١٧.
- (٢٨) انظر: إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة الحديثة، ترجمة د/ أحمد فزاد الأهواني، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣ ص ١٠٥ وما بعدها.
- (٢٩) انظر: السيد وحيد اختر، الأستاذ بجامعة عليكرة الإسلامية بالهند في بحث بعنوان السيد أحمد خان ورؤيته للدين، نشر ضمن: ثقافة الهند المجلد ٤١، العدد ٣/١٩٩٠ ص ١٦٥ - ١٦٧.
- (٣٠) السيد وحيد اختر: مرجع سابق ١٦٧، ١٦٨.
- (٣١) السابق ١٦٩، ١٧٠ ويذكر الباحث أن هذه النزعة القائمة على الارتقاء في أحضان ما الغرب، وما أدت إليه من تأويل للنصوص الدينية بهدف تقريبها إلى الفكر الغربي قد أدت إلى مقت المسلمين له انظر: ١٦٦، ١٦٨، ١٧١، ١٧٠ الخ... وانظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي للدكتور محمد البهي، مكتبة وهبة ط١/ ١٩٧٥ ص ٢٧ - ٤٣، ١٦٣ - ١٦٦.
- (٣٢) انظر: محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ١/ ١٩٦٨ ص ٨١، ٨٤.
- (٣٣) انظر لهذا النص وسابقه: د/ أحمد صبحي: في علم الكلام: الأشاعرة مؤسسة الثقافة الجامعية - الإسكندرية ط ١٩٨٢/٤ ص ٣١٠. ونحن في عرضنا لهذا الرأي وغيره نكتفي بالتعريف بالاتجاهات دون دخول في مناقشتها، لأن ذلك أمر لا يتسع له المقام.
- (٣٤) انظر بحثا للدكتور/ عيسى بن عبد الله بن مانع الحميري بعنوان: التجديد في عرض علوم العقيدة، نشر ضمن أعمال المؤتمر الثالث عشر من مؤتمرات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة، ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢ صفحات ٩١٢ - ٩١٤ وتأتي الإشارة في البحث إلى الإمام أبي منصور الماتريدي، لكن الحديث يتجه - في معظمه - إلى الإمام الأشعري.
- (35) Voir: Laoust, henri: Les Schismes dans L'islam, Payot, Paris1977. p460
- (٣٦) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٢٤ دار الفكر العربي في سياق الكلام عن المعتزلة، د. ت.
- (٣٧) الإسلام يتحدى، لوحيدي خان، طبع المختار الإسلامي، ط ٧/ ١٩٧٧ ص ٣٠.
- (٣٨) كذا، ولعلها: عامي.
- (٣٩) الغزالي: المنقذ من الضلال، مرجع سابق ص ١٢٦.
- (٤٠) تهافت الفلاسفة، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ط٢/ ١٩٥٥ انظر ص ٥٩، ٦٠ ثم ٦٩، ٦٨.
- (٤١) رسائل الكندي، تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريعة، دار الفكر العربي. ط ١/ ١٩٥٠ هـ ٢٧٦/١.
- (٤٢) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة القصور العوالي ص ٢٦٦.
- (٤٣) انظر: مناهج الأول في عقائد الملة، تحقيق أستاذنا د/ محمود تاسم ١٥٢، ١٥٣، ودرء تعارض العقل والنقل تحقيق د/ محمد رشاد سالم ٢٨/١ وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٢٦٦/٩، ٢٢٧. والموافقات للشاطبي ٥١/١ - ٦٠، الخ.
- (٤٤) انظر عرض هذا الرأي لدى د/ حسن حنفي في كتابه دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية ٨٠، ١١ - ١٠، ٢١ ومواطن أخرى، ودراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٨ ص ٢١، ٢٨، ١٦٢ ومواطن أخرى، والتراث والتجديد، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٢٨، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٢ - ١٤٦ الخ الخ.
- (٤٥) انظر لدراسات إسلامية ١٢، ١٤، ٣٥، ودراسات فلسفية ٢١، ٢٨، ١٦٢ الخ.
- (٤٦) يحتاج هذا الرأي إلى مناقشة طويلة تتكافأ مع جراته وخطورته، لكن ذلك أمر يضيق عنه المقام.

# الفهرس



الموضوع	المؤلف	رقم الصفحة
تقديم الوزير	ا.د. محمود حمدى زقزوق	٥
كلمة هيئة التحرير		٩
هيئة تحرير الموسوعة		١١
أسماء السادة المشاركين		١٣
مدخل عام	ا. د . د . محمود حمدى زقزوق	١٥
مقدمة ( عقيدة التوحيد دين جميع الأنبياء )	ا.د. محمد السيد الجليند	٢٥
الآجال	ا.د. محمد السيد الجليند	٥٩
أحكام العقل (المستحيل . الواجب . الممكن)	ا.د. محمد عبد الستار نصار	٦٤
الأحوال (الحال)	ا.د. محمد عبد الستار نصار	٧٧
الاختيار	ا.د. حسن محرم الحوينى	٩٠
الأرزاق	ا.د. محمد السيد الجليند	٩٧
الإرهاص	ا.د. محفوظ عزام	١٠١
الأزل	ا.د. محمد عبد الستار نصار	١٠٢
الإستدراج	ا.د. محفوظ عزام	١٠٦
الاستطاعة	ا.د. محمد السيد الجليند	١٠٧
الإسلام والإيمان	ا.د. عبد الحميد مدكور	١١٧
الاسم (المسمى)	ا.د. طه الدسوقي حبيشى	١٤٥
أشراط الساعة (الصغرى - الكبرى)	ا.د. محمد السيد الجليند	١٦٤
الإمامة	ا.د. محمد عبد الله عفيفى	١٦٥
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر	ا.د. فيصل عون	١٨٨
الإمكان	ا.د. محمد السيد الجليند	٢٠٣
الإهانة	ا.د. محفوظ عزام	٢٠٤
البداء	ا.د. أحمد قوشى عبد الرحيم	٢٠٥
البعث ( النشر )	ا.د. محمد السيد الجليند	٢٢٠
التأثير والتأثر	ا.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد	٢٢١



٢٢٥	١.د. محمد عبد الله عفيفى	التأويل
٢٤٨	١.د. فتحى أحمد عبد الرازق	التجسيم
٢٧٧	١.د. فتحى أحمد عبد الرازق	التشبيه
٣٠٤	١.د. فتحى أحمد عبد الرازق	التعطيل
٣٢٣	١.د. فتحى أحمد عبد الرازق	التقويض
٣٤١	١.د. محمد السيد الجليند	التقليد ( إيمان المقلد )
٣٤٣	١.د. أحمد قوشى عبد الرحيم	التقية
٣٦٨	١.د. محمد السيد الجليند	التكليف
٣٧٦	١.د. فيصل عون	التكوين
٣٨٩	١.د. فتحى أحمد عبد الرازق	التزيه
٤٠٨	١.د. فيصل عون	التوحيد
٤٢٣	١.د. محمد السيد الجليند	توحيد الألوهية والربوبية
٤٣١	١.د. محمد عبد الله عفيفى	التوليد
٤٤٥	١.د. حسن محرم الحوينى	الجبر
٤٥٢	١.د. السيد محمد الانور عيسى	الجدل والجدال
٤٦١	١.د. حسن محرم الحوينى	جليل الكلام
٤٦٢	١.د. محمد السيد الجليند	الجن
٤٦٥	١.د. محمد السيد الجليند	الجنة
٤٦٦	١.د. محمد السيد الجليند	الجوهر
٤٦٨	١.د. حسن الشافعى	الحركة والسكون
٤٧٠	١.د. محمد السيد الجليند	الحسن والقبح
٤٩٤	١.د. شوقى على عمر	الحشر
٤٩٩	١.د. محمد عبد الستار نصار	الحكمة ( الغاية والغرض )
٥٢٤	١.د. شوقى على عمر	الحوض
٥٢٩	١.د. محمد السيد الجليند	خلق الأفعال
٥٥٠	١.د. أحمد عرفات القاضى	الخواطر

٥٧٩	١. د. محمد السيد الجليلند	دليل العناية
٥٨٢	١. د. السيد محمد الانور عيسى	الدليل والمدلول والدلالة
٥٨٩	١. د. محمد عبد الستار نصار	الدور والتسلسل
٥٩٦	١. د. منى أحمد أبو زيد	الدين
٦١٥	١. د. محمد السيد الجليلند	الذات
٦١٦	١. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد	الرجعة
٦٢٢	١. د. طه الدسوقي حبيشى	السبب
٦٣٥	١. د. محفوظ عزام	السحر
٦٣٩	١. د. شوقي على عمر	السمعيات
٦٥٠	١. د. محمود مزروعة	السنة
٦٦٥	١. د. عبد الرحمن جيرة التومى	الشرك
٦٧٠	١. د. محفوظ عزام	الشعوذة
٦٧٢	١. د. محمد نبيل غنايم	الشفاعة
٦٨٩	١. د. عبد الرحمن جيرة التومى	الشك
٦٩٣	١. د. منى أحمد أبو زيد	الصحابة
٧١٠	١. د. محمد السيد الجليلند	صحف الأعمال
٧١٤	١. د. شوقي على عمر	الصراط
٧١٩	١. د. حسن الشافعى	الصفات الإلهية ( الأفعال - الذات )
٧٤٠	١. د. عبد الحميد مذكور	الصفات الخيرية
٧٥٥	١. د. محمد السيد الجليلند	الصالح والأصلح
٧٦٣	١. د. محمد عبد الستار نصار	الطفرة
٧٦٧	١. د. عبد الفتاح أحمد فؤاد	الظاهر والباطن
٧٧٢	١. د. عبد الرحمن جيرة التومى	الظن
٧٧٧	١. د. فيصل عون	العدل
٧٨٨	١. د. محمد السيد الجليلند	العدم
٧٨٩	١. د. شوقي على عمر	عذاب القبر

٧٩٥	أ.د. محمد السيد الجليند	العرض
٧٩٧	أ.د. شوقي على عمر	العرض والحساب
٨٠٣	أ.د. بكر زكى عوض	عصمة الأنبياء
٨١٧	أ.د. طه الدسوقي حبيشى	علة
٨٢٥	أ.د. محمد عبد الستار نصار	علم أصول الدين
٨٢٤	أ.د. محمد عبد الستار نصار	علم التوحيد
٨٥٧	أ.د. محمد عبد الستار نصار	علم العقيدة
٨٦٥	أ.د. محمد عبد الستار نصار	علم الفقه الأكبر
٨٦٨	أ.د. محمد عبد الستار نصار	علم الكلام
٨٧٦	أ.د. محمد السيد الجليند	الغيب
٨٨٩	أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد	الغيبة
٨٩٦	أ.د. محمود مزروعة	الفطرة
٩٠١	أ.م.د. محمود محمد حسن على	القدم والحدوث
٩٠٦	أ.د. محمود مزروعة	القرآن العظيم
٩٣٠	أ.د. محمد السيد الجليند	القضاء والقدر
٩٥٣	أ.د. عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز	القلم
٩٦٠	أ.د. محفوظ عزام	الكرامة
٩٦٥	أ.د. عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز	الكرسى والعرش
٩٨٤	أ.د. محمد السيد الجليند	الكسب
١٠٠٠	أ.د. عبد الفتاح أحمد فؤاد	الكمون
١٠٠٨	أ.د. محفوظ عزام	الكهانة
١٠١٠	أ.د. محمد السيد الجليند	الله
١٠١٣	أ.د. عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز	اللوح المحفوظ
١٠٢٦	أ.د. محمود مزروعة	المتشابه
١٠٣٥	أ.د. محمود مزروعة	المحكم
١٠٣٩	أ.د. محفوظ عزام	المعجزة

١٠٤٢	ا.د. محمد السيد الجليند	المعدوم ( شيثية المعدوم )
١٠٤٤	ا.د. حسن الشافعى	المكان والزمان
١٠٤٧	ا.د. محمد السيد الجليند	الملائكة
١٠٤٩	ا.د. بكر زكى عوض	الملة
١٠٥٦	ا.د. فيصل عون	المنزلة بين المنزلتين
١٠٦٧	ا.د. محمود محمد حسن على	المهدى
١٠٧٣	ا.د. محمد السيد الجليند	الموت
١٠٧٤	ا.د. محمود مزروعة	الميثاق
١٠٨١	ا.د. محمد السيد الجليند	الميزان
١٠٨٧	ا.د. محمد السيد الجليند	النار
١٠٨٨	ا.د. بكر زكى عوض	النبوة والرسالة
١١٠٥	ا.د. بكر زكى عوض	الرحلة
١١١٢	ا.د. شوقى على عمر	النظر
١١٣٠	ا.د. شوقى على عمر	النفخ فى الصور
١١٣٥	ا.د. يوسف محمود صديقى	النفس والروح
١١٥٦	ا.د. محمد السيد الجليند	الوجود والماهية
١١٥٨	ا.د. بكر زكى عوض	الوحى
١١٧١	ا.د. فيصل عون	الوعد والوعيد
١١٨٨	ا.د. عبد الفتاح أحمد الفاوى	اليقين
١١٩٦	ا.د. محمد السيد الجليند	اليوم الآخر
١١٩٧	ا.د. حسن الشافعى	ملحق ١ ( طرق الاستدلال على وجود الله )
١٢٠٨	ا.د. عبد الحميد مذكور	ملحق ٢ ( التجديد فى علم الكلام )
١٢٣١		الفهرس

رقم الإيداع
٢٠١٠ / ١٦٠٤٩